



ilahiyat akademi

il: 2015 cilt:1 sayı: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SELEFİLİK

- Sunuş - M. Yavuz COŞKUN
- Başlarken - Şehmus DEMİR
- Editörden - Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Makaleler

- Tarih Boyunca Selefi Söylem - Mehmet Zeki İŞCAN
- İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği - Ferhat KOCA
- Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik
-Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz -- Mehmet EVKURAN
- Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefiliğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme - Muhyettin İÇDE
- İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii- Selefi Kutuplaşması - Hasan ONAT
- Şif-Sünnî İlişkileri ve Selefilik - Cemil HAKYEMEZ
- Din-Dini Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu - Şehmus DEMİR
- Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum' - Sadık KILIÇ
- Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü - Mustafa ÖZTÜRK
- Tarihi Süreçte Selefilik ve Tasavvuf İlişkileri - Süleyman ULUDAĞ
- Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik - Mısır Örneği -- Ramazan YILDIRIM
- Nijerya'da Selefiler - Adem ARIKAN
- Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler - Muhammet Raşit AKPINAR

Soruşturma

- Soruşturma I - Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- Soruşturma II - Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2015 cilt:1 say: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SELEFÎLİK



The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University

year: 2015 volume:1 issue:1-2 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyyat akademi

yl: 2015 cilt:1 sayı: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity of Gaziantep University

Üniversite Adına Sahibi | Owner on behalf of Gaziantep University

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication

Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Editör | Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU; Arş. Gör. Tuba HATİP

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Mesut ERDAL; Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep TUZCU; Yrd. Doç. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU; Yrd. Doç. Dr. Dilaram AKRAMOVA; Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE; Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ; Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yrd. Doç. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV; Yrd. Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik sıraya göre) | Publishing Advisory Board (In alphabetical order)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü. İlahiyat F.)

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Mehmet Dağ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mesut ERDAL (Gaziantep Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nihat Yatkın (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Ömer Faruk Teber (Antalya Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.);
 Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.); Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER (Harran Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri KARADAYI (Karadeniz Teknik Ü. İlahiyat Fakültesi)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Esra DELEN; Arş. Gör. Hacer GENERAL; Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ

Son Okuma | Proofreading

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Grafik-Tasarım | Graphics-Design

Halime SARIKAYA

Tanıtım ve Sosyal Medya Ekibi | Presentation and Social Media

Arş. Gör. Raşit AKPINAR; Arş. Gör. Mehmet AKSÜRMELİ

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. Halil İbrahim KARAARSLAN; Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/ Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2015

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/ Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web:http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli bir bilimsel süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Sunuş	
M. Yavuz COŞKUN.....	VII

Başlarken	
Şehmus DEMİR.....	IX

Editörden	
Halil HACİMÜFTÜOĞLU.....	XI

Makaleler

Tarih Boyunca Selefi Söylem	
Mehmet Zeki İŞCAN	1

İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği	
Ferhat KOCA	15

Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz -	
Mehmet EVKURAN.....	71

Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefilik'in Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme	
Muhyettin İÇDE	91

İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii- Selefi Kutuplaşması	
Hasan ONAT.....	107

Şii-Sünnî İlişkileri ve Selefilik	
Cemil HAKYEMEZ.....	129

Din-Dini Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu	
Şehmus DEMİR.....	153

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'	
Sadık KILIÇ.....	167

Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolu Mustafa ÖZTÜRK	195
Tarihî Süreçte Selefilik ve Tasavvuf İlişkileri Süleyman ULUDAĞ	253
Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik -Mısır Örneği- Ramazan YILDIRIM.....	263
Nijerya’da Selefiler Adem ARIKAN.....	283
Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler Muhammet Raşit AKPINAR.....	303
Soruşturma	
Soruşturma I Mehmet Ali BÜYÜKKARA.....	317
Soruşturma II Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU.....	325
Yayın İlkeleri	331

Sunuş / Presentation

İnsanlık tarihi boyunca din insan topluluklarını çeşitli şekillerde etkilemiş ve düşünce biçimlerini oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında insanlık tarihini aynı zamanda büyük ölçüde din ve dini olaylar tarihi olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla dini, toplumdaki ayrı ve hiçbir şekilde değişime dönüşüme uğramayan statik bir yapı olarak görmek sosyal realite ile bağdaşmamaktadır.

Modern dönemle birlikte sosyal ve düşünce alanındaki birçok yaklaşım hızlı bir değişime uğramış, adeta değişim son yüzyılın paradigması haline gelmiştir. Dinin sosyal boyutu göz önüne alındığında, dini alanı bu değişim sürecinin dışında tutmak ve dinin bu süreçten etkilenmediğini ifade etmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle, bilgi ve kültürel yapının değişime uğramasıyla dini anlayışın veya dini algılayış ve yorumlayış tarzının en azından bir bölümünde belirli bir değişimin olması kaçınılmazdır. Tarihsel durumların farklılaşmasıyla meydana gelen bu değişimi, Kur'an'ın evrenselliğinin bir garantörü olarak tanımlamak mümkündür. Zira yedinci yüzyılda inmiş olan vahyin yorumunun ve algılanma biçiminin vahyin indiği ilk dönemle veya herhangi bir dönemle sınırlandırılmasının vahyin evrenselliğini ortadan kaldıracağı, bu evrensel muştunun belirli bir zaman dilimine hapsedilerek bitimsiz olma özelliğine aykırılık teşkil edeceği ortadadır. Bu çerçevede din, sürekli kendi yatağını açan, fakat geçtiği yerlerin özelliğine göre de belirli oranda şekillenen bir akarsuya benzetilebilir. Akarsuyun sürekli devinim içinde olduğu ve yenilediği göz önünde bulundurulduğunda, dinin kendi yatağını açmasının ve böylece meydana gelen değişimin bir olumsuzluk değil, bir gereklilik olduğu bilinmektedir.

İlahi vahyin yorumlanması süreci içerisinde değişimin olması kaçınılmaz olmakla birlikte, bu değişimin ölçüsünün ne olacağı ve meydana gelen değişimin olumlu mu olumsuz mu olduğu sorusu can alıcı bir şekilde kendini hissettirmektedir. Burada önem arz eden husus, her değişmeyi veya değişimi ilerleme olarak algılama yanılmasına düşmemenin gerekliliğidir. Zira kokuşma veya çürüme de sonuçta bir değişim olmakla birlikte, bu değişimi olumlu bir çerçeve içerisinde değerlendirme imkânı bulunmamaktadır.

Herhangi bir dine ilgi duyan ve onu daha yakından tanıma ihtiyacı hissedenlerin daha ilk adımda fark ettikleri gerçek, dinsel hakikatin zamanla farklı alt kimlikler tarafından sahiplenilmesinden doğan farklı din yorumlarının varlığıdır. En kestirme anlatımla mezhepleşme problemidir. Öyle ki bu yorumların oluşturduğu anlama, algılama ve yorumlama biçimleri, zaman zaman dinin saf ve özgün mesajına ulaşmayı önemli ölçüde zorlaştırmaktadır. Tarihsel ve teolojik olarak dinin özüne ulaşma çabaları, beraberinde dinsel farklılaşmaların nasıl anlaşılması gerektiği sorununu da getirmiştir. Bu, tarih boyunca olduğu gibi

günümüzde de dinle ilgili problemlerin anlaşılmasında ve çözümlenmesinde ana sorun olmayı sürdürmektedir.

Günümüz dünyasında, tarihi, siyasi, coğrafi ve kültürel olarak İslam, dünyanın en çok konuşulan konularından biridir. Siyasal, ekonomik ve kültürel ilişkilerin alabildiğine sıklaştığı ve yoğunlaştığı günümüz küresel dünyasında, İslam'ı anlamayı hedefleyen çalışmaların yanında, bu alandaki çalışmaları manipüle etmeyi amaçlayan çabalar da göze çarpmaktadır. Bu çerçevede uluslararası yazılı ve görsel medyada, iletişim araçlarının tüm imkânları kullanılarak keskin bir İslamofobik algının yaratılmaya çalışıldığı bir vakıadır. Öte yandan bugün Hz. Peygamber'in izini takip ettiklerini, İslam dünyasının içinde bulunduğu sorunların çözümününün Asr-ı saadete dönüştü olduğunu iddia eden, İslamı katı yorumlarla dar kalıplara hapseden dini yaklaşımların rahmet elçisinin adını kullanarak uyguladıkları şiddetin ancak islamofobiyi beslediğini ifade etmeliyiz.

Arap Baharı sonrasında Ortadoğu'da iktidar savaşlarının mezhepler üzerinden yürütüldüğü bilinen bir husustur. Mezhebi kimliklerin etkin biçimde kitlelerin duygu ve düşüncelerini belirlemesi, hatta mezhebi kimliğin dinin önüne geçmesi birçok problemi beraberinde getirmektedir. Bu noktada yapılması gereken, konunun uzmanları tarafından bilimsel bir bakış açısıyla ele alınması ve çözüm yollarının belirlenmesidir.

Bölgenin en önemli üniversitelerinden biri olan, toplumdan yalıtılmış duvarlardan kurtularak sosyal hayatın her alanında faaliyet göstermeyi amaç edinen Gaziantep Üniversitesi olarak yine büyük bir misyon üstlendik. İlahiyat Fakültemizin öncülüğünde yayın hayatına başlayacak olan *İlahiyat Akademi Dergisi'* nin ilk sayısında *Selefilik* konusunu ele almayı kararlaştırdık. Gerek ulusal gerekse uluslararası alanda son dönemde en çok konuşulan ve İslam dünyasını önemli ölçüde etkileyen Selefilik'in tarihi kökenleri, zihniyet yapısı, modern dönemdeki yansımaları, ilk dönemdeki Selevi yaklaşımla günümüzdekinin örtüşme ve ayrışma alanları gibi konular, alanın uzmanları tarafından bilimsel bir perspektifle ele alındı.

Temennimiz konunun doğru bir şekilde anlaşılması, mezheplerin ve dini yapılanmaların dinin özü değil, dinin anlaşılma biçimi olduğunun tekrar hatırlanmasıdır. İlhamını Kur'an'dan, "ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" diyen Hz. Peygamber'den ve onun inşa ettiği erdemli toplumdan alan, tekâmül etmiş örnek toplumların oluşması ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Prof. Dr. M.Yavuz COŞKUN
Rektör

Başlarken / In the beginning

İslâm dünyasının günümüzde büyük bunalım ve travmaların yaşandığı bir süreçten geçtiği söyleyenebilir. İki asrı aşkın bir zaman dilimini kapsayan bu sürecin derin bir düşünce krizine de yol açtığı bir gerçek. Geleneğin bütünüyle taklit edilmesi ile Batı'yı taklit etme, moderniteyi benimseme arasında salınım gösteren çeşitli görüşlerin, agresif – tepkisel yaklaşımların birçok örneğini bu süreçte görebilmek mümkün.

Tek doğrucu yaklaşımların yaygınlaşmasına neden olan bu durum, İslâm dünyasında birbirine tahammül oranının çok düşük olduğu karşıtlıkların oluşmasına ve derinleşmesine neden oldu şüphesiz. Oysa ki özellikle sosyal bilimlerde bilimsel araştırma; bir şeyi kabul ya da reddetme değil, onu ait olduğu kültürel sistem içinde analiz etme üzerine temellenmeli. Zira ancak böyle bir yöntemle yaşanan problemlerin genetik kaynaklarını teşhis etmemiz mümkün olacaktır.

Ve kendi çağımızla, son birkaç yüzyıllık tarihî süreçle bir hesaplaşmanın olması kaçınılmaz. Bu hesaplaşmanın savunma veya reddetme reflekslerinden; mutlak objektivizmin sahteciliğinden uzak, gerçekçi ve eleştirel bir tutumla yapılması ise bir zorunluluk.

Sesini, Türkiye'nin Ortadoğu'ya açılan kapısı konumunda ve entelektüel birikim düzeyi yüksek olan bir kentten, Gaziantep'ten duyuracak olan bu dergi, kendisine misyon olarak ülkenin yayın hayatına bir dergi eklemenin, salt akademik bir etkinlikte bulunmanın çok ötesinde bir görev yükleyerek; bir amacı, bir hedefi, bir sözü olduğu iddiasıyla yola koyuluyor. Derinlikten uzak birçok yaklaşımın veya tarihsel tecrübenin bir kesitinin dinin kendisi, özümüzü gibi sunulmaya çalışıldığı, bunun da ciddi anlamda bir bilgi kirlenmesine neden olduğu bir süreçte, eleştirel tutumdan ödün vermeden, kimsenin arka bahçesi olmadan, ideolojik saplantılardan uzak durarak ve bir duruş sergileyerek... Neye mal olursa olsun, hakikati söyleme vaadiyle...

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Dekan

Editörden/ Editorial

“Dergi, hür tefekkürün kalesi. Belki serseri ama taze ve sıcak bir tefekkür. Kitap, çok defa tek insanın eseri, tek düşüncenin yankısı; dergi bir zekâlar topluluğunun. Bir neslin vasiyetnâmesidir dergi, vasiyetnâmesi, daha doğrusu mesajı. Kapanan her dergi, kaybedilen bir savaş, hezimet veya intihar.”

Cemil MERİÇ

Merhaba,

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin resmî akademik yayın organı *İlahiyat Akademi* Dergisi, elinizdeki ilk sayısının neşredilmesiyle yayın hayatına atılmış bulunmaktadır. Biraz geç kalmış bir teşebbüs olarak bu yeni derginin akademik câmiamıza farklı bir soluk, hareket ve canlılık getirmesini diliyorum.

İlk sayımızın konusu değişik açılardan '**Selefilik**'. Ülkemizdeki ilahiyat fakültelerinin sayısının son birkaç yılda doksanları bulduğu ve her birine ait bir resmî fakülte dergisinin yayın hayatına başladığı ya da kısa bir süre içinde başlayacağı göz önüne alınırsa, yayın hayatına atılan bir ilahiyat dergisinin konulu (özel) bir sayı ile yayına başlaması ve bu şekilde devam etme azminde olması derginin geleceği açısından zor ve hattâ riskli bir iş olarak gözükebilir. Ne var ki, bu zorluğun ve riskin farkında olan başta fakülte yönetimi ve yayın ekibi olarak bizler, baştan 'Himmeti âlî tutmak gerekir.' mülâhazası ile bu işe girişmiş bulunuyoruz. Allah, samimi niyet ve gayretlerle çıktığımız bu yolda bizlerin yâr ve yardımcımız olsun.

Anılan konuyu seçmemizin sebebini tahmin etmek o kadar zor olmasa gerektir. Özellikle son on on beş yılda büyük değişimlerin yaşandığı hareketli coğrafyamızdaki olaylara ve bunların fikrî, ilmî, dinî, mezhebî, sosyal ve siyâsal arka planlarına akademisyenler olarak kayıtsız kalmamız düşünülemez. Çünkü biz akademisyenlerin alanlarımızla ilgili yoğun ve derinlikli araştırmalar yapmak yanında, araştırmalarımız sonucu ulaştığımız bulgu ve düşünceleri toplumla paylaşma ve insanları aydınlatmak gibi bir sorumluluğumuz da bulunmaktadır. Devlet ve toplum tarafından, en azından tarihte ve günümüzde fikrî açıdan gerçekte neyin olduğunu ve bittiğini, yaşadığımız olayların hakikî âmillerini, sebep ve sonuçlarını iyi tahlil ve izah etmemiz beklenmektedir. Bu vb. mülâhazalarla ilk

sayımız için '**Selefilik**' konusunun işlenebilecek en uygun konu olacağı kanaatine vardık.

Konuya dair elinizdeki bu ilk sayıda yayımlama imkânı bulduğumuz makaleler, sahalarında Türkiye'nin en yetkin bilim adamlarınca yazılan, gerek akademik câmiayı ve gerek toplumu aydınlatacak mâhiyette olan, her biri ayrı bir önemi hâiz çok değerli ve önemli çalışmalardır. Doğrusu bu şekilde iyi bir başlangıç yapmak, hem bizi mutlu etmekte hem de gelecek adına ümitvâr kılmaktadır.

Bu sayının yayımlanmasında bizlere maddî mânevî destek ve katkı sağlayan başta üniversitemiz ve fakültemiz yönetimi olmak üzere herkese; yayın kuruluna, yayın danışma kuruluna, makale yazarlarına ve hakemlerine, yayın, basım ve dağıtım ekibine bu vesile ile en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca ilk sayımızın son okumasını gerçekleştiren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi sayın Prof. Dr. Metin YURDAGÜR hocamıza da samimi duygularla özel olarak teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Siz değerli okuyucuların istek, öneri ve tenkitlerini bekler, '**Din(darlık) ve Yabancılaşma**' konulu gelecek sayımızda görüşünceye kadar Yüce Allah'tan huzur ve esenlik içinde kalmanızı dilerim.

Saygılarımla...

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU
İlahiyat Akademi Dergisi Editörü

Tarih Boyunca Selefi Söylem

Mehmet Zeki İŞCAN*

Özet

Bu çalışmada Selefilik tarihi süreçteki gelişimi ve dönüşümü ele alınacaktır. Selefilik, selefte dönüş, taklidi red, dini bidatlerden arındırma anlayışına karşılık gelmektedir. Selefilikte “yabancı unsurlardan” dini temizleme ve ilk İslam toplumunun ‘saf’lığına dönme niyeti söz konusudur. Selefilik, aklın kullanımını esas alan ‘yeni yönelişler’ karşısında, Kitap ve Sünnet’e dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmek, felsefe ve kelamı bırakıp, ‘ilm’e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinene tabi olmaktır. Selefi yöneliş, yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın “geçmişte”, “Allah ve Rasulü’nün övdüğü” ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu varsaymaktadır. Bu zihniyette ‘şimdi’ ve ‘gelecek’, “geçmiş” zaman içinde anlam kazanmaktadır. İnsan, fert ve toplum için amelin tek hüküm standardı, geçmişte ortaya konmuş ‘âsar’dır; din ‘âsar’dır.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, ehl-i hadîs, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye

History of Salafi Thinking

Abstract

Development and transformation of Salafism is the topic in that study. Salafism, turning back to salaf and rejecting imitation, correspond with the idea of cleaning religion from *bidaths*. Cleaning religion from “foreign components” and intention of returning to “purity” of first Islam society are mentioned in Salafism. Salafism is turning back to Quran and Sunnah contrary to the usage of mind and ‘new trends’. It is following the way of Shabis and is leaving philosophy and qalam for the sake of loyalty to ‘ilm’ condensed in the experience of ancestors in the Salaf era. Salafi movement acknowledges that the life has completed in the “past” by the beloved first generations. In that thinking style present future and past has a meaning through time. The only standard for the practice of human being, individual and society is ‘âsar’ emerged in the past. In other words, religion is ‘âsar’.

Keywords: Salafism, ahl al hadith, Ahmad b. Hanbal, Ibn Taymiyya

Giriş

Selefilik kavramının fikrî muhtevâsı konusunda bir karışıklık bulunmaktadır. Bazen selefilik, katı gelenekçilik, ilksel gelenekçilik, bazen geleneğini inkâr, bazen dini ihyâ, dini ve aklı hurâfelerden ve bid’atlerden temizleme, hattâ dini yenilik ve İslâmî modernizm olarak görülmektedir¹.

Selefilik terimi, somut bir doktriner bünyeden ziyâde, ‘dışarıdan almaya’ karşı İslâm’ı yeniden inşâ etme niyetine tekabül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi her şeyin Kur’an’a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, kaynakların

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi., e-posta: iscan@atauni.edu.tr

¹ Bk. Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye, Dârü'l-Maârif, Tunus, ts., s. 5-6.*

mutlak bir lafzilikle ele alınmasıdır. Bu bağlamda selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilâve edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi görülen, bida' ya da yeniliktir. İlâve edilen şey zararsız bile olsa, gerçekte selefilik, onu kökten silip atmak istemektedir. Selefiliğin geçmişten günümüze en önemli özelliği, militan retçiliktir.

Selefilik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dinî ihyâ hareketi sadedindedir. Ehl-i hadis, Ahmed b. Hanbel taraftarlığı, İbn Teymiye ekolü, Muhammed b. Abdilvehhâb hareketi ve birçok yönüyle yirminci yüzyıl İslâmcılığı, temel esaslar olarak, dini aslına ircâyı, onu bid'atlerden temizlemeyi, mezhebî görüşlerden Kur'an ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zâten selefilik dendiğinde, amelî açıdan açıklanan bir tevhid ilkesi etrafında şekillenen selefî dönüş, taklîdî ret, dini bid'atlerden arındırma esasları anlaşılmalıdır.

Fakat selefiliğin ihyâ veya islâh anlayışında, bir tecdid, bir yenilik ya da dini ve aklı türlü kayıtların baskısından kurtarma gayesi değil, yabancı unsurlardan dinî temizleme ve ilk İslâm toplumunun 'saf'lığına dönme niyeti söz konusudur. İhyâ, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, re'y ile konuşmamak, sahâbe ve tâbiîn yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyas veya Yunan mantığını, felsefe ve kelâmı bırakıp, 'ilm'e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinenlere tabi olmaktır².

Bu söylemin, bağımsız bir mezhep olarak görülmemesine rağmen, İslâm düşünce tarihinde, ne zaman belirmediğini tespit, yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde olmalıdır. Selefiliği din nazariyesinde meydana gelen gelişmeler karşısında bir "itiraz" olarak ele almak ve târihî sürecini bu açıdan temellendirmek gerekmektedir.

I. Selefiliğin İlk Öncüleri Olarak Eser Taraftarları

Selefilik, "selef dönemi"ni bir "mânevi çağ" ya da "altın çağ" olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Bu, bir tür geçmişe ilgi duyma, geçmişî özleme, geçmişte ortaya konmuş "hakikatleri" yeganeleştirmektir. Burada insanın kurtuluşu, geçmişte belirmiş ve ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir³. Böylelikle seleflere âdetâ bir 'fonksiyon karizması' rolü verilmekte, geçmiş büyükler bir 'homoreligious' haline getirilmektedir.

Seleflere fonksiyonel bir karizma biçilmesi, din nazariyesinde meydana gelen gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Din nazariyesi, vahiy yoluyla nâzil olmuş ve din kurucusu tarafından mü'minlere anlatılarak, açıklanarak son şeklini almıştır. Fakat sonradan bu nazariye üzerinde tekrar tekrar durulmasını gerektiren gelişmeler yaşanır. Bu gelişmeler neticesinde onun bir düzene sokulması, muhtelif kısımlarının birbiriyle âhenkdâr hâle getirilmesi ihtiyacı belirir. Bunları sağlama maksadıyla kutsal metin tefsîr ve te'vil edilir. Bütün bunlar, teoloji ile iştiğâl edilmesi sonucunu doğurur. Din nazariyesini böyle bir gelişmeye sevk,

² Bk. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991, XII, 349-350, XVI, 471-476.

³ Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 643-646.

hattâ icbâr eden en önemli âmil, onun diğer din ve felsefî nazariyelerle olan teması⁴ ve bu yeni durumun beraberinde getirdiği, din nazariyesine evrensel bir mâhiyet kazandırma çabasıdır.

Din nazariyesinde böylelikle meydana gelen gelişmeler, bir 'itiraz'a, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma itirazına da neden olur⁵. Te'vîl ve tefsîr faaliyetlerine dayalı çabalar, dinin aslî muhtevâsına dâhil olmayan bazı hususların ithâli gibi anlaşılır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan 'ilâve ve tahrîflerden' temizleme, onu saf ve aslî şekline ircâ etme gayesi ortaya çıkar. Bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanır. İlk cemaatlerin öğretisini benimsemek sûretiyle 'inancın aslına dönme' savunulur⁶. İşte seleflerin dinsel otoritesi böylece fonksiyonel biçimde ortaya çıkmış olur.

İslâm dünyasında buna tekâbül eden durum, özellikle kelâm ve fıkıh ilminin gelişmesine bir tepki olarak beliren ilk iki veya üç neslin dinsel otorite olarak benimsenmesidir.

Selefilik, selevin dinî bir otorite olarak gelişmeye başladığı zaman doğduğu kabul edilirse, bunun için en erken tarih, İslâm tarihinin ilk döneminde fethedilen bölge insanların ve kültürlerinin Arap-İslâm cemaatine entegrasyonu probleminde çözüm arayışı içine girildiği tarih olabilir.

Buradan hareketle selev fikrinin, Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) döneminde(hicrî I. yüzyıl sonu II. yüzyıl başı) dinî içerik kazanmaya başladığı söylenebilir. Ömer b. Abdilazîz, 'değişik yollar'ın çıktığını görünce, 'mü'minlerin yolunun' tespit edilmesini gerekli görmüştür. Ona göre selev döneminde ortaya konmuş "sünnetlere" uyanlar kurtulacak, bunlara muhalefet edenler ise mü'minlerin yolundan başka bir yola uymuş olacaktır⁷. Halife resmî bir şekilde deklere etmiştir ki "mübtedi değil müttebi olmak", sünnete boyun eğmek ve bidatleri terk etmek gerekmektedir. Yapılması gereken "ihyâi sünne ve itfâi bida"dır, yani sünneti (eski yaşam biçimini) canlandırmak yenilikleri ortadan kaldırmaktır⁸.

Bu dönemi ve sonrasını konu alan klasik kaynaklarımızda bu tür bir dinî yönelişi isimlendirmede kullanılan kavramlar, "ehlü'l-eser", "ehlü'l-hadîs" ya da "ashabu'l-hadîs"tir. Kısaca bu kavramlar, eskilerin bıraktıklarına sarılma taraftarı, sünnet taraftarı, hadis taraftarı anlamına gelmektedir⁹.

Eser taraftarlığı, re'y, tefsîr ve te'vîl gibi anlama biçimlerine dayalı aklîliğin düşünce ikliminde rol almasıyla beliren 'insanların ihdâs ettiği görüşler' karşısında,

⁴ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 54.

⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 216.

⁶ Freyer, *a.g.e.*, s. 60-61; Wach, *a.g.e.*, s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 278.

⁷ Bk. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, takdim: Abdülkerim el-Hatîb, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 556.

⁸ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., V, 342.

⁹ Bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, tahk. Muhammed Nasuriddin el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 19; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mümlük*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim İbrahim, Beyrut ts., I, 28, 74, 66.

geçmiş uluların öğretilerinin sosyal hayattaki tâyin ediciliğine bağlı kalmaktır. Burada “eser”, ‘sünnet’, “hadis”, ‘bid’at’ın zıttı olarak temellendirilmiştir. Yani, sünnet taraftarlığı, ‘yeni’ durumlar karşısında ‘selefin metoduna’ (minhâcü’s-selef) sımsıkı sarılmaktır¹⁰. Ehlü’l-eser’, hevaya (aslında bundan kastedilen aklîliktir) ve yeniliğe karşı, esere tâbi olmadır¹¹. Eser taraftarı olmak, sahâbeden ve tâbiünden gelen rivâyetlere uymak, re’y, görüş ve akıl yürütmeyi terk etmektir¹². Bunun için eser taraftarlığı *ehlü’r-rivâye* (dinin rivâyetlerden ibaret olduğunu kabul edenler) adı ile de anılmıştır¹³.

II. Selefiliğin İlk İmamı Ahmed b. Hanbel

Eser ve hadis taraftarlığının en belirgin vasfının geçmiş sünenleri din edinme olarak ortaya çıktığı için, ilk temsilcilerin de geçmişin izlerini, tespit ve kayıt altına alma yoluyla hayatın tüm alanlarına hâkim kılma girişiminde bulunanlar olduğunu söylemek mümkündür. Ahmed b. Hanbel ismi, bu hareketi üçüncü yüzyılda olgunluğa ulaştıran bir isim olarak bilinir. Ahmed b. Hanbel, hadis taraftarlığının olgunluk döneminin lideridir. Onunla birlikte hadis taraftarlığı iyiden iyiye siyasal odağa (muhâlefet) yerleşmiş, belki bu yüzden daha fanatik bir boyut kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel, “Kur’an mahlûktur” anlayışına karşı, hadis ulemâsının otoritesinin ve dolayısıyla eserin meşrûiyetinin dinî temeli olan ezeli kelâm fikrini savunduğu için, ashâbü’l-hadîs onunla özdeşleştirilmiştir¹⁴.

Ahmed b. Hanbel’le birlikte ashâbü’l-hadîs söylemi, lokal bir kültürel özçülüğün düşüncüyü muhâsarası, dinsel yaşam alanının kolonileştirilmesi ve dinde yerel nitelikli olanın ön plana çıkarılması ve belli tarihselliklerle ‘kapatılmış’ bir İslâm’ın, evrensel olduğu iddiasıyla siyasal alanı etki altına almıştır.

Ahmed b. Hanbel’in temsil ettiği dini görüş, bilgi ve düşüncenin, vahyedilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasredilmesini beraberinde getirmiştir. Hadislerin ve Kur’an’ın literal okunması ise öncelikle “şeriatın İslâmlaşmasını” sonuç olarak vermiştir. Çünkü bu düşünceye göre doğrudan doğruya kutsal kaynaklardan alınmış olmadıkça hiçbir hukukî hüküm geçerli olamaz. Allah ve Resûlünün hükmü, insanların hareketleri de dahil olmak üzere, dünyadaki her şeyi belirleyen mutlak gücün irâdesinin sonucudur¹⁵.

Başka bir ifadeyle Peygamber’in sünnetinden elde edilen hukuk, sadece halife otoritesi karşısında değil aklın, re’yin, insânî görüşün, kelâm çabalarının, felsefenin karşısında da dinî otoriteyi temsil etmiştir. Ashâbü’l-Hadîsle birlikte hadisler,

¹⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-İman*, s. 9, 29, 35.

¹¹ Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî (ö. 294/906) *es-Sünne*, tahk. Sâlim Ahmed es-Selefi, Beyrut 1408, s. 97-99.

¹² el-Lâlekâi, Hebetullah b. Hasan b. Mansûr, *İ’tikâdu Ehlî’s-Sünne*, Riyad 1402, I, 179-182.

¹³ Bk. Abdullah b. Adıyy b. Abdillâh b. Muhammed Cürçânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fi Duafâi’r-Ricâl*, Beyrut 1998, VI, 291; VII, 145.

¹⁴ Kâdî Ebi Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, tahk. Muhammed Hamid el-Fakî, Matbaatu’s-Sünneti’l-Muhammediyye, Kahire 1952, I, 92.

¹⁵ Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 130.

Kur'an kadar değerli hâle gelmiştir. Bu durum, selevin görüşlerinin fakîhlerin şahsî düşüncelerinden üstün sayılması mantığını dinleştirmiştir. Böylece büyük ölçüde fıkıh ile hadis arasında bir eşitlenme meydana gelmiştir. Fıkıhın 're'y taraftarlığı' ve müphem alan sevâsı dumûra uğramıştır. O güne kadar ehli'r-re'y, insanlar dünyasının özerkliği, bir tür "aşağıdan bakış" anlamına gelmekteydi. Fıkıh, dinî hükümleri bir tür ehlileştiriyor, laikleştiriyor böylece insânî olana yakınlaştırıyordu. Hadisin fıkha galip gelmesi, geçmiş yaşam biçiminin sosyal süreçlere müdahalesini meşrûlaştırmıştır.

Ehlü'l-eser ve ashâbü'l-hadîs'in akâid ve uhreviyât ile ilgili esaslarını da bir 'savunma ideolojisi' olarak İslâm'ın pratik formda ortaya çıkışından ayırmak mümkün olmamaktadır. Burada tanrı, kabîlevî geleneklerle yoğrularak sosyal olaylarla ilgili bir yargı durumuna getirilmektedir. Böylece tanrı ve akâid kurgusuna, değişen dünyaya yönelik bir protesto mahiyeti kazandırılmaktadır. Bu yüzden eser taraftarlarının akait dersleri, maneviyattan, hikmetten, irfânî boyuttan yoksundur.

Ashâbü'l-hadîs'te tanrı fikri yöresel surette inşa edilmektedir. Tanrı, eli olan, gözü olan tahtında oturan, arşından yeryüzüne inen bir anlayışla ele alınmakta, bütünüyle maddi güç içinde ifadelendirilmektedir.

Ashâbü'l-hadîste eskatolojik temalar yoğun bir tarzda kullanılmaktadır. Kur'an'da geçen 'gökler âlemi', 'arş', 'kürsî' gibi kavramlar, hadislerin katkısıyla, kendi başlarına gerçeklikleri olan şekli muhteva ile anılmışlardır.

Ashâbü'l-hadîsin fizik ötesine yaklaşımı, ilkel teodise tiplerini hatırlatmaktadır. Bu tiplerde ferdin hayatı topluluk hayatına gömülü olduğu gibi, ister beşerî olsun ister olmasın, aynı zamanda tüm varlıkta da gömülüdür. Evrenin tamamı 'kutsal güçler' tarafından kuşatılmıştır. İnsanların hayatı, evrenin bir uçtan diğerine uzanan hayatından tam olarak ayrılmamıştır¹⁶.

III. İkinci İmam İbn Teymiye

Ahmed b. Hanbel'den sonra selefilerin 'ikinci imam' olarak gördükleri isim İbn Teymiye'dir (ö.728/1328), Ahmed b. Hanbel ekolüne mensup olan İbn Teymiye, tevhid akidesini itikâdî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu, dinî-içtimai bir prensip olarak sunmuştur. Ona göre tevhid, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı da beraberinde getirmelidir. Çünkü insanların görüş ve re'ylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Re'y görüş, naslara beşerî mantıkla müdahalede bulunmaktır. Allah'a ortak koşmadır. Bu ise Ulûhiyet tevhidine aykırıdır.

Selefiyye kavramına İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. Bu yüzden ilk kullanımın İbn Teymiye ile başladığı söylenebilir. En azından "selefiyye", kavramsal içeriğe ilk olarak İbn Teymiye ile kavuşmuştur, denebilir¹⁷.

¹⁶ Bk. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 247-248.

¹⁷ İşcan, *Selefilik*, s. 29.

İbn Teymiye'deki kullanıma baktığımızda selefiyenin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyâde İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslâm toplumunun 'saf'lığına dönme niyetine tekâbül ettiğini söylememiz mümkündür. İbn Teymiye'de 'selefî cihet'(el-cihetü's-selefiyye), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' (el-cihetü'l-bid'iyye) karşısında, Kitap ve sünnete dönmektir. Nebevî ve selefî yol (et-tarîkatü'n-nebeviyye es-selefiyye), Allah hakkında re'y ile konuşmamak, sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmektir. Mantikî kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelâmı bırakıp 'İlm'e tâbi olmaktır¹⁸.

Selefiyye, bilhassa haberî sıfatlarda Kur'an ve sünnetin zâhirine yapışmak, sahâbe ve tâbiînin sarılmadığı te'vilden uzak durmaktır. İbn Teymiye'ye göre Allah kendini nasıl vasfetmişse, Rasûlullah O'nu nasıl anlatmışsa bunları öylece kabul etmek lâzımdır. 'es-Sâbiküne'l-evvelün'(sahâbe) bu konuda Kur'an ve hadisin dışına çıkmamışlardır. 'Mezhebü's-selef', 'ta'dîl' (Allah'ın sıfatlarını kabul etmeme) ile temsîl (Allah'ı yaratıklara benzetme) arasında orta bir yol tutmuştur. İşte selefî yol (et-tarîkatü's-selefiyye) budur. Selefiyye mezhebî' (el-mezhebu's-selefiyye) örneğin 'Allah semâvât ve arzın nûrudur' âyetindeki 'nûr'u te'vîl etmemektir. 'Allah, dünya semâsına iner' hadisindeki 'inme'nin mecaz olduğunu kabul etmemektir¹⁹.

İbn Teymiye'deki kullanımı esas aldığımızda selefiyenin, 'imâm' olarak Ahmed b. Hanbel'i kabul etmesine rağmen, asırlar içinde ehlü'l-hadîs ve ashâbü'l-hadîs yolunun belirsizleşmesi, basit yapısını yitirmesi ve karmaşıklaşması karşısında, bu yolu yeniden ıslâh niyetini de içerdiğini görmekteyiz. Fakat gözlemlenebildiği kadar İbn Teymiye'deki ehlü'l-hadîs'in 'selefiyye' 'açılımı', satıhta kalmış, özde herhangi bir 'ıslâh' söz konusu olamamıştır.

Örneğin İbn Teymiye'de 'sahîh akıl' 'Kur'an ve onu açıklayan sünnetten başka kurtuluş yoktur' görüşünün bir uzantısıdır. Ona göre esas olan, din ve nakildir. Akıl, sadece idrak ve tasdik edicidir. Akıllar türlü türüdür ve ve bugünkü akılla yarınki akıl birbirine uymaz. Nakil ise daima birleştiricidir. Dolayısıyla İbn Teymiye'nin 'sahîh aklı' onun akla kıymet verdiğinin bir göstergesi sayılamaz. Kaldı ki o bu görüşünü, Fahreddin Râzî'ye dayandırılan, bir nevi akılcılık olarak nitelendirilebilecek; 'aklî delillerle sem'î deliller çatışınca akıl tercih olunur. Çünkü 'sem'î deliller yakîn bilgi oluşturamazlar' anlayışına bir reddiye sadedinde dile getirmiştir.

İbn Teymiye'de selefî dönüş çağrısı, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duymadan uygulama alanına konan lafzî bir kanun gibidir. Burada selef, kutsallaştırılmış, böylece tarihten çok dinin bir parçası haline gelmiştir.²⁰ Bundan sonra selefî dönüş, en küçük bir tarih misyonuna sahip olmamanın verdiği gevşeklikle, İslâm'ın bütün kazançlarını bir hamlede ortadan kaldırarak Asr-ı

¹⁸ İşcan, *Selefilik*, s. 29.

¹⁹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, V, 28; VI, 51-56, 374-379; X, 99; XII, 309.

²⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981, s. 288-289.

Saâdet devrini aynen ihyâya muktedir olduğunu zanneden radikal tasfiyeci bir harekete dönüşmüştür.

İbn Teymiye, tasavvufun vahdet-i vücûdçu ekolünü de, dinde ortaya çıkmış bid'atlerden saymış ve bu düşüncüyü şiddetle eleştirmiştir.²¹ İbn Teymiye kelâmcıları da, felsefecilerin delillerine itimat edip dinin asıl kaynağı olan Kur'ânî delilleri görmezlikten gelmekle suçlamıştır. İslâm akîdesinin Kur'ân ve onun beyânı olan Sünnete dayandırılması gerektiğini savunmuştur.

Bütün bunlar gerçekte İslâm'ın bir 'cemaatin kapalılığı ile aynileştirme çabasından başka bir şey değildir. Kelâm, tasavvuf, felsefe, re'y ve görüş karşıtlığı nihâî olarak İbn Teymiye'de şu anlama gelmektedir: Hakikat bende mevcuttur, ona itaat şarttır. Benim dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsânî olan hiçbir şey değerli değildir, 'dışarıdan' (dışarının kapsamı da çok geniştir) hiçbir şey alınamaz.²²

Memlûklüler iktidarda iken, 'bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zâlim sultanın idaresinde yaşamaya râzî olurum' diyecek kadar 'düzen taraftarı' olan İbn Teymiye, iktidarın Moğollara geçmesi ile birlikte, Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü 'şeriatın birliği' tezi ile durdurmaya çalışmıştır. Dinî gevşeklikler sultan tarafından ortadan kaldırılmalıdır, görüşüyle 'yönetimin' dinselliğini dile getirmiştir. Bu yüzden Moğolların, her ne kadar kendilerini Müslüman olarak addetseler bile, İslâm dışında olduklarını, dolayısıyla onlara karşı ayaklanmanın vâcib olduğunu söylemiştir²³.

İbn Teymiye'nin bu görüşleri, zamanımızda seleflerin, İslâm şeriatının hâkim olduğu bir düzenin ve siyasal sistemin varlığına vurgu yapmaları şeklinde tezâhür etmiştir. Aynı zamanda onun Moğollarla ilgili düşünceleri, İslâm dünyasına hâkim olduğu iddia edilen 'yabancı güç ve idare tarzlarının' reddini, onlara karşı ayaklanma fikrini beslemiştir. Mısır'da Sedât'ı öldüren akımın, bu eylemi İbn Teymiye'nin Moğollarla ilgili fetvâsına dayandırdığı bilinmektedir.

İbn Teymiye'de bid'atleri ret, Ashâbü'l-hadîs'te olduğu gibi, belli bir yaşam tarzını koruma endişesidir. Taklîdi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, te'vîl gibi yollarla değerlendirmeye tâbi tutmayı kınamadır. Taklîdi ret, akli, akla uygun yorumu, dinin evrensel boyutta ifade edilmesini reddir. İbn Teymiye'nin tasavvufu İslâm dışı görmesinin nedeni ise, felsefi-dinî anlayışı kabul etmemesidir. Ona göre felsefe, kelâm gibi akla dayanan 'heyûlâlar'la din oluşturulamaz.

İbn Teymiye bu görüşleri ile de seleflerin ve bir bütün olarak Siyâsal İslâmcıların esin kaynağı olmuştur. Bütün bunlar çağdaş selefiyyede İslâm nizâmı dışında bütün düzenlerden beri olma formuna da dönüşmüştür. Başka bir ifade ile İbn Teymiye'nin bu görüşleri seleflikte İslâm dışı sosyal, siyasal cereyanların ve batının fikrî altyapısının reddi anlamını da kazanmıştır.

²¹ Bk. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 209, 245.

²² Bk. İbn Teymiye, *Minhacü's-Sümmeh*, tahk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989, II, 62; III, 98-102, 289-290.

²³ Bk. Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992, s. 25, 31, 44-45.

IV. Muhammed b. Abdilvehhab ve Vehhâbilik

18. yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasî ortamında, ilhamını Hanbelî ekolünden alan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (1703-1787) hareketi, Selefiyye'nin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Takipçilerinin ileri sürdüklerine göre bu hareketin hedefi, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına ve katışıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmaktır²⁴.

Muhammed b. Abdilvehhab da İbn Teymiye gibi tevhîdi, amelî açıdan değerlendirmiştir. Ona göre de gerçek tevhîd, Allah'ın ve Peygamber'in emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna tevhîdi amelî denir²⁵. İman ile küfrü ayırt eden tevhîd de budur. Bu yüzden tevhîdi sadece bir 'itikad' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılır. Bunların kanları ve malları helâldir²⁶. Nitekim Hz. Peygamber, 'Lâ ilâhe illallah' diyen Yahudilerle savaşmıştır. Sahâbe de 'Lâ ilâhe illallah' dedikleri ve namaz kılan İslâm'a dâvet eden kişiler oldukları halde Benî Hanîfe adlı kabile ile savaşmışlardır²⁷.

Muhammed b. Abdilvehhâb'a göre kesin delil, Kur'an ve hadisin, te'vîlden uzak zâhirî hükümleridir. Kur'an ve sünnette bildirilen hususların zâhirine sınımsız yapışılır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan her şey bunların zâhirinden çıkarılır. Başkalarını taklîd ederek hüküm vermek şirk gibidir²⁸.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tüm bu görüşlerini, "tevhîd, Allah ve Peygamber'den başkasının hüküm ve emirlerine başvurmamakla gerçekleşir" şeklinde özetlemek mümkündür²⁹. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bu mânadaki 'Allah'ın birliği' tezi, günümüz selefilikinde, 'kanun yapma Allah'ın hakkıdır. İnsanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir' formuna bürünmüştür.

Vahşî bir 'kum uygarlığı'³⁰ ve 'Proto-Müslüman'³¹ kültüründe yükseldiği için Vehhâbilik, bir içe kapanmayı temsil etmektedir. O, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı haricî unsurlar taşıyan reaksiyonel bir faaliyettir. Kur'an ve hadisin lafızları üzerinde öylesine ısrar eder ki nerede ise mutlak bir lafziliğe ulaşır.³² Bu akımda "rasyonellik" dini prensiplerden uzaklaşma olarak

²⁴ Hamit İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20.

²⁵ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

²⁶ Bk. Muhammed b. Abdilvehhâb, 'Keşfu's-Şubuhât', *Müellefetu's-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, ts., s. 156-157.

²⁷ Muhammed b. Abdilvehhâb, *a.g.e.*, s. 175-176.

²⁸ Ethem Ruhi Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 116-117.

²⁹ Bk. Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001, s. 68.

³⁰ Bk. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998, s. 11.

³¹ Bk. Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 60.

³² Fazlurrahman, *İslâm*, s. 249.

nitelendirilmiştir.³³ Bid'atlerle mücadele, onların cihâd anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline sokmuştur. Bu anlayış Vehhâbîleri katı ve zorba tedbirlere sevk etmiş, Müslümanları, son asırda, Hariçî zihniyetinin tipik tezahürleri ile bunalıma sürmüştür.³⁴

Vehhâbîliğin 'dinin yenilenmesi çağrısı', siyasi bir duruşun sonucudur. Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.³⁵ Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhîd üzerinde duruşu, dini aslına ircâ üzerinde yoğunlaşması ve selef dönemine dönüş çağrısı, siyasi açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir.³⁶

Vehhâbîliğin bu yüzüne istinâden onun Arap milliyetçiliğinin bir hazırlık aşamasını temsil ettiği ifade edilmiştir. Yusuf Akçura Vehhâbî hareketini değerlendirirken Vehhâbîlerin daha XIX. Yüzyılın başlarında Arabistan'ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: 'Vehhâbî hareketi millî bir Arap hareketidir. Vehhâbî hareketi, mezhebî ve dinî esaslara istinâden Türk hâkimiyetini tanımamak ve Arabistan'da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdâf etmiş ve hareketin iptidâlarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur'³⁷.

Enver Ziya Karal da Vehhâbî hareketini, XIX. Asır boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazifesi görece kadar önemli bulmaktadır.³⁸ Bugün Vehhâbîlikle neredeyse özdeşleşen selefilik de 'dışarıya' yani her türlü Araplık dışı argümanlara, özellikle Batılı değerlere ve ideolojilere karşı Arap milliyetçiliğinin İslâmî görüntüsü olarak yorumlayanlar söz konusudur.³⁹

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Orta Arabistan'da, İbn Suûd'un başında bulunduğu küçük bir sülâlenin kuvvetleriyle birleşerek ittifâk kurması, sonunda Hicaz'ın ele geçirilmesini temin etmiştir.⁴⁰ Hicaz'ın ele geçirilmesinden sonra da selefilik, tipik bir militan cihâdçı dâvet hareketi ile Suûd devletinin meşrûyetini onayan bir 'devlet dini' gibi iki farklı karakteri bünyesinde taşımaya başlamıştır.

Vehhâbîlik-Suûdi kraliyet ilişkisi, "İslâm devleti dışında tüm beşerî sistemler, bid'at ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inanlar, yeni bir dine inananlardır", gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu mânada bir İslâm,

³³ Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986, s. 11.

³⁴ Fiğlalı, a.g.e., s. 115.

³⁵ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 10.

³⁶ Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 22.

³⁷ Akçura, a.g.e., s. 22.

³⁸ Bk. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

³⁹ Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, s. 6-7.

⁴⁰ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, s. 183-184.

Suûdi rejimin meşruiyeti olduğu için, ülkenin iç ve dış politikasının temel belirleyicisi durumuna gelmiştir⁴¹.

Kral Faysal ile birlikte Vehhâbîlik, “panislâmist” bir söyleme dönüştürülmüştür. Bununla Pan Arabizm, Sosyalist Arap Birliği gibi projelerden Suûdi Arabistan’ın etkilenmemesi hedeflenmiştir⁴². Bu politika selefilğin, siyasal İslâm tarzında modern bir ideolojiye dönüşmesini sağlamıştır.

V. Günümüz Selefilği

Selefilik, bugün çeşitli siyasal tutumları barındıran bir yelpazeyi temsil eden özellikler kazanmıştır. İlimli kutupta, muhafazakâr yeniden İslâmîleşme hareketliliği içinde, sadece İslâm’ın ve ibadetin saflaştırılması üzerinde ısrar eden *muhafazakârlar* bulunmaktadır. Onların peşinde, eylemlerinin eksenini dâvet ve tebliğ üzerine kurup, egemen kültür ve topluma katılıma karşı çıkan ‘*vaiz militanlar*’ (Tebliğ Cemâati ve Hizbû’t-Tahrîr), yelpazenin diğer ucunda da Batı dünyasına karşı savaş vazeden *cihâtçılar* vardır.

Genelde muhafazakâr selefiyye, hadis kitaplarının tedvini ile ilgilenmekte, çeşitli anonim şirketlere sahip bulunan ve ticaretle uğraşan varlıklı elemanları bünyesinde toplamaktadır. Selefilik, Suûd’un da desteği ile, Mısır ve İslâm âleminin diğer bölgelerinde çeşitli üretim faaliyetleri ile de uğraşmaktadırlar. Bu yüzden selefilik, zenginlikte İhvân’dan sonra ikinci sırayı almaktadır⁴³.

Tevhîd’in bir yaşam biçimi olarak formüle edilmesi, selefilik tarafından yoğun şekilde işlenmektedir. Onlara göre tevhîde inanmak, sadece bir akîde değildir. Bunun gereklerini yani ‘takvâ’yı uygulamaktır. Tevhîde inanmak, hayatta başka ilâhlara tapmamaktır, ibadeti, yalnızca Allah’a hasr etmektir, O’ndan başkasının emirlerine boyun eğmemektir.

Çok mâsûm görülebilecek bu ilkenin, gerçekte tek mantığı vardır, o da, dinin her şeyi belirlediğini ortaya koymaktır. Örneğin akla uygun bir görüşü benimseme, Allah’ın hükümlerinden başkasına uymak gibi görülür.

İbn Bâz şöyle demektedir: ‘İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Resûlünün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Resûlünün hükümlerini bırakarak yerine beşerî sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin, imanı yok kabul edilir⁴⁴.

Abdurrahman Abdülhâlîk’a göre de, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kâfirlere itaat etmek, onları ‘veli’ kabul etmektir⁴⁵. Abdurrahman Abdülhâlîk *Tevhid* kitabında, ‘bizden öncekiler, ‘lâ ilâhe illallah’ dediklerinde insanlara dokunamazlardı. Halbuki biz, bunu söylediğimiz halde şirk koştüğümüzü söyleyip bizi öldürmeye kalkıyorsunuz. O halde bize

⁴¹ Bk. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

⁴² Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, s. 82.

⁴³ Bk. Sâlih el-Verdânî, *Mısır’da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 157.

⁴⁴ el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 154.

⁴⁵ el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 148.

dokunmamanız için ne yapmalıyız?’ sorusuna, Kur’an’da müşrikler hakkında inen ayetlerden de hareketle, özetle şöyle cevap vermektedir: Tevhîd, takvâdır, bid’atlerden arınmadır, def ve çalgı çalmamaktır, Allah’tan başkasına kurban kesmemektir, tevhîd, cihât etmektir. Bunları yapanların kanları ve bedenleri korunmuştur. Bir Müslümanın tevhîde gönülden inanması gerekir. Bu da onun gereklerini yerine getirmekle olur. Bu yüzden şu üç ana temelden ayrılan toplumlara karşı savaş açılır: *Tevhîd*; Allah’ın kulları üzerindeki hâlis ve hukûkî hakkıdır. *Namaz*; küfür ile İslâm’ı ayıran tek rukündür*. *Zekât*; Ashâb’ın, terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir⁴⁶.

“Vâiz militan” kategorisine giren cemaatlerden biri Hindistan kökenli Tebliğ Cemaatidir. Kurucusu Muhammed İlyâs’ın başlangıçtaki hedefi, ‘yolunu şaşırarak’ Hindû kültür çevresinin hâkim etkisine mârûz kalmış olan ve İslâm’a âidiyetlerinden sadece bulanık bir intisâbı muhâfaza eden Hint Müslümanlarını, yoğun bir pratikle ‘imana döndürmek’tir. Bunun için İslâmî meziyetlerin tam anlamıyla cisimleşmesi olan Hz. Muhammed’in yaşamının harfiyen ve titizlikle taklid edilmesini salık verir. Mü’minler ancak böyle bir benzeşme yoluyla, gündelik yaşamlarında İslâm’a aykırı olan ‘dinsiz’ alışkanlık ve huylardan arınma imkânına kavuşabilirler⁴⁷. Fuller’e göre Tebliğ Cemâati’nin İslâmî öğretinin propagandası ve saflaştırılmasıyla Müslümanların durumunun iyileştirilmesi ötesinde bir ideolojik mesajı veya entelektüel muhtevâsı yoktur. Cemaat, titiz bir şekilde politik düzlemin dışında kalmaya özen gösterse de iktidara karşı takındıkları tavır, İslâm dünyasındaki pek çok rejimin ‘İslâm dışı karakterine’ ince bir eleştiriyi ima etmektedir⁴⁸.

İslâmî Kurtuluş Partisi, 1953 yılında Kudüs’te Filistinli Avukat Takiyyuddin en-Nebhânî tarafından kurulmuştur. Kendisini açıkça ‘ilkesi İslâm, eylemi siyâset olan bir siyâsî parti’ olarak nitelendirmiştir. Dünyadaki bütün Müslümanların federe değil ‘üniter’ devleti olarak İslâm halifelliğini yeniden kurmayı hedefler. Genel strateji olarak ‘cihâd’ı benimser ve günümüz dünyasında hiçbir ülkenin İslâm’ı uygulamadığına, dolayısıyla bu ülkelerin, ahalisinin kendilerini Müslüman görmelerine rağmen, ‘Dâru küfr’ (küfür diyarı) olduğunu savunur⁴⁹. Hareketin ‘önce hilâfet sonra cihad’ gibi bir anlayışı olduğundan hareketle her türlü silahlı ya da terörist eylemden kaçındığı da ifade edilmiştir. Bu bağlamda Amerikalılar’ın ve İngilizlerin 2001 yılında açıkladıkları terörist hareketler listesinde yer almadıkları

* Ehlül-Hadis ve bu ekolün Selefiyye gibi çağdaş versiyonlarında namaz konusu çok önemlidir. Namaz kılmamak küfürle eş değerdir. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, farz olduğu inkar edilmese bile bir vakit namaz kılmamanın küfrü gerektirdiğini ifade etmiştir. Ona göre her kim buluş çağına erdikten sonra namazı terk eder ve nasihat da kabul etmezse, durumu şeriat mahkemelerine bildirilir. Tövbe etmesi istenir, şayet tövbe etmezse öldürülür. Bk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm’ın Beş Rükünü İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, s. 127, 131 (Basım yeri ve tarihi yok).

⁴⁶ Bk. Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi

⁴⁷ Bk. Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 48-49.

⁴⁸ Bk. Fuller, *Siyasal İslâm’ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 219-220.

⁴⁹ Bk. Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 113.

dile getirilir⁵⁰. Son zamanda kendisini Hizbü't-Tahrîr'in Türkiye'deki resmî sözcüsü olarak niteleyen bir şahıs, Özbekistan'daki 'on binlerce partililerinin' katledilmesini 'silaha başvurmanın yasaklığı' ile açıklama yoluna gitmiştir⁵¹.

Cihâdçı Selefiyye'nin bugünkü temsilcilerinden ikisi Cihâd ve Cemaati İslâmî adındaki örgütlerdir. Bu cemaatlerde, İslâmî bir düzenin olmadığı ülkelerde devletin, yöneticilerin ve halkın dini açıdan durumu, en büyük fikri problemlerden biridir. Genelde devlet kafir, yöneticiler kâfir, halk ise mazûrdur ya da cihâda yükümlüdür görüşü hâkim durumdadır.

Cihâdçı Selefiyye'nin yeni şeklini, 'Afgan Arapları' oluşturmuştur⁵². Afgan Arapları, Sovyet işgaline direnmek amacıyla uluslararası bir kampanya ile Afganistan'a taşınan çoğunluğu Arap mücahitler için kullanılan bir tanımlamadır. Yirmi binden fazla olduğu tahmin edilen Afgan Arapları, Sovyet işgaline karşı direnişin başını çekmişlerdir. Bunlar savaşı yönlendirmekle kalmayıp, Afganistan'da dinsel örflere karşı selefi propaganda da yapmışlardır. Talibân, bu tür bir çalışmanın sonucu ortaya çıkmıştır.

Afganistan'da Sovyet Rusya'ya karşı Amerika'nın savaşı kazanmasının yolu, "sürekli cihâd" ve selefilik sunduğu "çıplak İslâm" anlayışına bağlı olmuştur. Kabilevi geleneklerin hâkim olduğu Afganistan'da kabile üstü bir savaşı meşrûlaştırmak ancak bu şekilde mümkün olmuştur.

Selefilik'in çıplak İslâm'ı ve cihâd fikri ile Afgan cihâdını baltalayabilecek kabile sürtüşmelerini ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Selefilik, ilk dönem İslâm'ına bir çağrı olduğu için kabileler arası bir diyalog imkânı da sunmaktaydı. O güne kadar aşireti için savaşmış bir insanı ancak bu yolla daha üst bir gaye etrafına kilitleyebilirsiniz. 'Sürekli cihâd' gayeyi kabile gelenekleri üzerine çıkarmakta ve liderliği kabile reislerine değil, dini temsil ettiği iddiasında olan 'kabile dışı' kişilere veriyordu. Kısaca cihâd ve selefilik'in İslâm anlayışı, Afgan halkı için 'kabileler birliğini' sağlamaktaydı⁵³.

Afgan Arapları, Afgan cihadından sonra Mısır, Yemen ve Cezayir'de kendi rejimlerine karşı direncin önderleri olmuşlardır. Bazısı da Bosna, Keşmir, Çeçenistan ve Somali gibi kriz bölgelerine yönelmişlerdir.

Bu durum, Cihâdçı selefi argümanın enternasyonalleşmesini de beraberinde getirmiştir. Cezayirli, Iraklılar, Mısırlılar, ve Suûdiler, Sovyetlere, Kuzey ittifakına, Rusya'ya karşı birlikte yaşayıp birlikte dövüşmüşlerdir. Kadrolar birbirlerini şahsen tanır ve bazılarının arasında akrabalık bağları kurulmuştur⁵⁴.

Enternasyonalleşen, Olivier Roy'un ifadesiyle 'Küreselleşen' İslâm'lığın son ürünü, küresel terör olmuştur.

⁵⁰ Bk. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 129.

⁵¹ Bk. *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005, s. 40-43.

⁵² Bk. Olivier Roy, *a.g.e.*, s. 172.

⁵³ Bk. Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 255.

⁵⁴ Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 173.

Bir görüşe göre bugün tanık olduğumuz 'İslâmcı terör' üçlü bir birleşimin sonucu ortaya çıkan bir gelişmedir: *İdeolojik unsur*, Vehhâbîlik temelinde Mevdûdî ve S. Kutub'un düşüncelerinin karakteridir. *Örgütsel unsur*, Afgan Cihadını özel uluslararası bir 'Haçlı Seferi' tarzında düzenleyen ABD'nin doğrudan sonucudur. *Siyâsî unsur* ise, Soğuk Savaş'tan sonra ortaya çıkan ve 11 Eylül'den sonra hızlanan İslâm'ın terörle eşitlendirilmesinin bir sonucudur⁵⁵.

Elbette belli bir din anlayışının terörü gerekli kıldığı şeklinde bir görüş isabetli olmayacaktır. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki din, beşerî durumları meşrûlaştıran bir etmen olarak belirlediğinde, kötü inancı etkin bir biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı da olabilir⁵⁶.

Kaynakça

- Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm'ın Beş Rüknu İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, (Basım yeri ve tarihi yok).
- Abdullah b. Adıyy b. Abdillâh b. Muhammed Cürçânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut 1998.
- Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991.
- Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.
- Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, tahk. Muhammed Nasuriddîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- el-Lâlekâi, Hebetullah b. Hasan b. Mansûr, *İ'tikâdu Ehli's-Sünne*, Riyad 1402.
- Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981.
- Freyer, *a.g.e.*, s. 60-61; Wach, *a.g.e.*, s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004.
- Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi
- Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.
- Hamit İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964.

⁵⁵ Mamdanî, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005, s. 178-179.

⁵⁶ Bk. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 153-154.

- Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986.
- İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, takdim: Abdülkerim el-Hatîb, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, tahk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Kâdî Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, tahk. Muhammed Hamid el-Fakî, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952.
- Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*.
- Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*.
- Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005.
- Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik İslâmî Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, Dârü'l-Maârif, Tunus.
- Muhammed b. Abdilvehhâb, 'Keşfu's-Şubuhat', *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, ts.
- Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî (ö. 294/906) *es-Sünne*, tahk. Sâlim Ahmed es-Selefi, Beyrut 1408.
- Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.
- Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.
- Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005.
- Sâlih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
- Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
- Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, tahk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim İbrahim, Beyrut ts.
- *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005.
- Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
- Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998.

İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

Ferhat KOCA*

Özet

Selefîlik (selefiyye); İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modelin korunması mücadelesini veren gelenekçi ve muhafazakâr bir anlayıştır.

İslâm düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığında zaman selefîlik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefîlik, sistematik bir nazariye olarak selefîlik, dinî ve siyâsî bir akım olarak selefîlik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak selefîlik şeklinde dört başlık altında incelenebilir.

Biz burada selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık: Bunlar: 1) Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusunda te'vîli reddedip teslim ve tefvîzi benimsemeleri; 2) İman-amel birlikteliğine inanmaları; 3) Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunmaları; 4) Akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğuna inanmaları; 5) Kur'ân ve sünneti eşit kategoride saymaları; 6) Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak ve otorite olarak kabul etmeleri; 7) Hilâfetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları.

İslâm düşünce tarihinde selefîlikle ilgili yapılan bütün tartışmalar bu temel kabuller veya bunların sebep olduğu komplikasyonlar çevresinde gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Ehl-i Hadîs, Hanbelî Mezhebi, Vehhâbilik, Suudî Selefîliği.

Salafism in The History of Islamic Thought: Its Historical Journey and General Characteristics

Abstract

Salafism is a conservative and traditional understanding which takes the first three generations of Islam as the model for understanding, interpreting and living Islam.

Salafism's historical experience can be analyzed as Salafism as a methodological principle, as a systematic theory, as a political and Islamic movement, and as a radical and warrior structure.

In this study, the characteristics of Salafism can be grouped under seven main points. Those are 1) Their denial of interpretation on God's Attributes and *mutashabih* while defending *tafwid* 2) Their belief on unity of faith and act 3) Their defend the idea of the Quran is not created 4) Their claim that *naql* is superior to reason 5) Their claim on equality of Quran and Sunnah 6) Taking salafs' views and practices as a religious source and as an authority. 7) Believing that Caliphate is the right of *Kuraysh* tribe.

All the discussions on Salafism, in the history of Islamic thought, are based on those basic premises.

Keywords: Salafism, Ahl al-Hadith, Hanbali Sect, Wahhabism, Saudi Salafism.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ferhatkoca@yahoo.com

I. Giriş Yerine: Selefilik Ne Demektir?

Selef kelimesi sözlükte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” mânalarına gelir. İslâm düşünce tarihinde terim olarak selef, “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) arkadaşları olan sahâbe nesli ve onlardan sonra gelen nesil (tâbiûn)” demektir. Buna göre selefi, İslâm düşüncesinde sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine bağlı olan kişi; selefiyye (selefilik) ise, İslâm düşüncesinde sahâbe ve tabiûnun görüşlerine bağlı kalınmasını savunan düşünce ve zihniyettir. Genel tartışmalarda bu iki gruba, İslâm’ın üçüncü nesli olan etbâu’t-tâbiîn tabakasının da dâhil edildiği görülmektedir.

Selefi zihniyete sahip kişiler kendilerini “Ehlü’l-Eser, Ehlü’l-Hadîs, Ehlü’s-Sünne ve’l-cemâat, Ehlü’l-Hadîs ve’s-Sünne, Ehlü’l-hak, Sıfâtiyye, İsbâtiyye, Selefiyye, Hanbeliyye ve Zâhiriyye” gibi isimlerle anarken, muhâlifleri ise onları “Eseriyye, Haşviyye ve Müşebbihe” gibi sıfatlarla nitelendirmişlerdir.¹

İslâm’ın ilk nesilleri Hz. Peygamber’in İslâm dâvetine olumlu cevap vermiş, onunla birlikte tevhîd mücadelesine girişmiş, bu uğurda gözlerini budaktan sakınmamış ve başta Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünneti olmak üzere bütün İslâm düşünce ve medeniyetini daha sonraki nesillere taşımışlardır. Hz. Peygamber’in bu nesiller hakkında: “İnsanların en hayırlısı benim asım(daki ashâbım)dır. Sonra onları takip edenler (tâbiûn), sonra onları takip edenlerdir (etbâu’t-tâbiîn). Daha sonra birtakım topluluklar gelir ki, onlardan kiminin şâhitliği yeminin önüne geçer, kiminin de yemini şâhitliğinin önüne geçer”² buyurduğu rivâyet edilmiştir. İşte bu sebeplerle, söz konusu sâlih insanların (selef-i sâlihîn) görüş ve uygulamalarına İslâm kültür tarihinde büyük değer verilmiş ve onlara uymak (ittibâu’s-selef) ahlâkî bir davranış olarak güzel görülmüştür. Ancak İslâm toplumunda bazı kişi ve gruplar İslâm’ın ilk nesillerinin görüş ve uygulamalarına gösterdikleri bu saygıyı daha da ilerleterek onu dinî ve hukukî hayatlarının merkezine yerleştirmiş ve metodolojik bir ilke hâline getirmişlerdir. İşte selefiyye (selefilik); İslâm’ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm’ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası hâline getiren ve onun korunması uğrunda mücadele eden gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce ve zihniyettir.

Burada selefilğin, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan özel bir grup veya mezhep değil, daha ziyâde nasların yorumlanması ve şer’î hükümlerin çıkarılması sırasında gözetilmesi gereken bir yaklaşım ve düşünce tarzı olduğuna tekrar vurgu yapmak istiyoruz.³ Bu durumu, Türkçemizdeki mesela, “milliyetçi” ve “milliyetçilik” terimleri ile açıklayabiliriz. Milliyetçi -kısaca- millî değerlerini

¹ Selefilğin tanımı hk. bk. Adem Apak, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399-402.

² Buhârî, “Fedâilü’l-ashâb”, 1; “Şehâdât”, 9.

³ Muhammed Ramazan el-Bûtî selefilğin bir mezhep olmadığını ve böyle bir mezhep anlayışının, tarihte mevcut olmayan bir şeyin tahayyül edilmesinden ibaret bulunduğunu söylemiştir. Bk. Muhammed Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dimaşk 1408/1988, Dârü’l-Fikr, s. 223-227.

savunan kişi, milliyetçilik ise millî değerleri savunma düşünce ve zihniyeti demektir. Milliyetçilik, herhangi bir grup veya partinin adı olmayıp çeşitli grup veya partilerin savunduğu genel bir düşünce tarzı ve zihniyettir. Ayrıca bu durum, herhangi bir grup veya partinin kendisine “milliyetçi” adını vermesine de engel değildir. Selefilik (selefiyye) de İslâm düşünce tarihinde selef-i sâlihînin yolundan gitme zihniyet ve anlayışı demektir. Ayrıca bu durum, herhangi bir grup veya fırkanın kendisine “selefi” adını vermesine de engel değildir. Nitekim -aşağıda özetleyeceğimiz üzere- İslâm düşünce tarihinde selefilikğin tarihsel gelişimi de bu yönde olmuştur.

II. Selefilikğin Tarihsel Serüveni

İslâm düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığı zaman, selefilik düşüncesinin çeşitli tarihsel süreçlerden geçerek günümüze kadar geldiği görülür.

Bu süreçler genel olarak dört döneme ayrılabilir:

1. Birinci Dönem: Metodolojik Bir İlke Olarak Selefilik

Hicrî I. (VII) yüzyılın sonları ve II. asrın başlarında, nasların yorumlanması ve şer’î hükümlerin istinbâtı sırasında re’y ve içtihadtan yararlanılması konusunda tâbiûler nesline mensup hadis ve fıkıh bilginleri arasında başlangıçta çevre ve üstat farklılıklarına dayalı olarak ortaya çıkan “Ehl-i Hicâz” ve “Ehl-i Irak” ayrımı kısa bir süre içerisinde “Ehl-i Eser” ve “Ehl-i re’y” şeklinde metodolojik bir ayrışmaya dönüşmüştür.⁴

Adı geçen bu gruplardan “Ehl-i Eser”, başta akaid konuları olmak üzere tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlarda nasların anlaşılması ve yorumlanması sırasında Kitap ve sünnetten sonra, Hz. Peygamber’in arkadaşları (sahâbe) ve onlardan sonra gelen tâbiûler neslinin görüş ve uygulamalarının esas alınmasını savunmuşlar ve bunların dışında çeşitli re’y ve akıl yürütme yöntemlerini reddetmişlerdir.⁵

Ehl-i Esere mensup bu bilginler⁶ fıkıh alanında zamanla küçük bazı ton farklılıklarıyla beraber Mâlikiyye (Mâlikî Mezhebi), Şâfiyye (Şâfiî Mezhebi),

⁴ Ignaz Goldziher, “Fıkıh”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, Milli Eğitim Basımevi, IV, 605-606; Muhammed el-Hasan el-Hacvî, *el-Fikrî’s-sâmî fi târîhi’l-fıkh’l-İslâmî* (thk. Abdülaziz Abdülfettâh el-Kârî), Medine 1976, II, 383-384; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 175; a.mlf., “Fıkıh”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 7. Ehl-i re’y hk.bk. Esat Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Re’y Taraftarları*, Ankara 1975; a.mlf., “Ehl-i re’y”, *DİA*, X, 520-524.

⁵ Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2, s. 59-68; Adnan Koşum, “Akıl (Re’y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 12, s. 87-98.

⁶ İbn Kuteybe (ö. 276/889), aralarında Mâlik ve Evzâî’nin de bulunduğu birçok müctehidi Ashâb-ı re’y, sadece hadis rivâyetiyle meşgul olanları ise Ashâb-ı hadis olarak saymış ve Ahmed b. Hanbel’i ise iki zümrenin de dışında tutmuştur (İbn Kuteybe, *el-Maârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1969, s. 494 vd). Tirmizî ise (ö. 279/892) Şâfiî’yi Ashâb-ı hadis’ten saymıştır (Tirmizî, “Büyü”, 12, 14). Makdisî (ö. 380/990), bir yerde Şâfiîler’i Ashâb-ı hadis’ten, bir başka yerde ise Ebû Hanîfe ile birlikte Ehl-i re’y’den kabul etmiştir (Makdisî, *el-Ma’ârif*, s. 37, 179-180). Şehristânî’ye (ö. 548/1153) göre müctehidler Ashâb-ı hadis ve Ashâb-ı re’y şeklinde iki gruba ayrılır. Ashâb-ı hadis’i Hicazlılar yani Mâlik, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali ve bunların arkadaşları teşkil eder. Ashâb-ı re’y ise Irak ehli yani Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıdır (Şehristânî, *Kitâbü’l-Milel ve’n-nihal* (nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1388/1968, II, 11-12). İbn Kayyim el-Cevziyye de Hanefî ekolü dışındaki üç büyük fıkıh

Hanbeliyye (Hanbelî Mezhebi) ve Zâhiriyye (Zâhirî Mezhebi) gibi birtakım ekollere ayrılmışlardır. Bu mezheplerin ilk mensupları akaid ve kelâm alanlarında ise “Ehl-i Sünnet-i hâssa” veya “Mütekaddimûn” (öncekiler, eski selefler) adıyla anılmışlardır. Ancak IV. (X) Asırdan itibaren özellikle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/938) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile birlikte, akide alanında Ehl-i Sünnet düşüncesinde yeni bir dönem başlamış ve adı geçen bilginler Eş'ariyye (Eş'arî Mezhebi) ve Mâtürîdiyye (Mâtürîdî Mezhebi) şeklinde iki yeni akımın doğmasına sebep olmuşlardır. Bu yeni akımlara mensup kişilere ise “Ehl-i Sünnet-i âmme” adı verilmiştir.⁷

Ehl-i Sünnet-i hâssa içerisinde yer alan ve çoğunluğunu Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855)⁸ takipçilerinin oluşturduğu grup, yeni doğan bu sünnet akımlara karşı çıkarak “gerçek” Ehl-i Sünnet'i kendilerinin temsil ettiklerini savunmuşlardır.

Bu dönemde Ahmed b. Hanbel *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Buhârî (ö. 256/870) *Halku ef'âli'l-ibâd*, İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye* gibi eserlerinde selefi düşüncenin temel esaslarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca bu uzun dönemde selefi yaklaşımı benimseyen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca'fer (Gulâmü'l-Hallâl) (ö. 363/974), İbn Batta el-Ukberî (ö. 387/997), Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005), Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî (ö. 470/1077-8), Hâce Abdullah-ı Herevî (ö. 481/1089), Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119-20), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi pek çok Hanbelî âlim yetişmiştir.

Selefilik akaid ve fıkıh alanında metodolojik bir ilke ve yaklaşım tarzı olduğu bu dönemde temel özellikleri şunlardır: Naslarda yer alan müteşâbihler hakkında Allah'ı cisim gibi gösterecek tasvirlerden uzak durmak (takdîs), Hz. Peygamber'in bildirdiği her hususu tam bir teslimiyetle tasdik etmek (tasdik), anlaşılması zor olan meselelerde acziyet ve eksikliği kabul etmek (aczi itirâf), künhüne vâkıf

mektebini Ehl-i hadîs olarak göstermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn* (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1955, I, 101, II, 294; III, 362). Ayrıca bu konuda bk. İgnaz Goldziher, *Zâhirîler* “Sistem ve Tarihleri” (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 3-5; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 182-183; a.mlf., “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 7; Abdullah Aydın, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 507; Salim Ögüt, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 509; Esat Kılıçer, “Ehl-i re'y”, *DİA*, X, 523.

⁷ İzmirli İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, Umran Yayınevi, s. 61.

⁸ Bazı Ehl-i hadîs ve selefi kişiler Ahmed b. Hanbel hakkında şu mübaleğalı yorumları yapmışlardır: Ali b. Medîni, “Allah bu dini iki adamla kuvvetlendirmiştir ki, onların üçüncüsü yoktur. Bu kişiler; Ridde günü Ebû Bekir es-Siddîk, mihne günü ise Ahmed b. Hanbel'dir” demiştir. Rebî b. Süleyman, Şâfi'nin şöyle dediğini söyler: “Kim Ahmed b. Hanbel'e buğzederse, o kâfir olur.” Kuteybe b. Saîd, “Ahmed b. Hanbel bizim imamımızdır. Kim ondan razı olmazsa o bidatçidir” demiştir. Muhammed b. İshak b. İbrâhim el-Hanzalî babasından şunu işittiğini söyler: “Ahmed b. Hanbel, Allah ile yeryüzündeki kulları arasında bir hüccettir”. Meymûni, Ali b. Medîni'nin şöyle dediğini duymuş: “Resûlullah'tan sonra İslâm hakkında Ahmed b. Hanbel'in yaptığını hiç kimse yapmadı”. Ona, “Ey Ebû'l-Hasan! Ebû Bekir es-Siddîk da yok mudur?” dedim. O, “Ebû Bekir es-Siddîk da değil; çünkü onun birtakım arkadaşları ve yardımcıları vardı; halbuki Ahmed b. Hanbel'in arkadaş ve yardımcısı da yoktu” cevabını verdi. Bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1371/1952, I, 13-17.

olunamayacak konularda gereksiz sorular sormamak (sükût), mânaları anlaşılmayan lâfızlar üzerinde aklı tasarruf ve yorumlar yapmamak (imsâk), bu tür meselelerle ilgili araştırma ve tefekküre dalmamak (keff) ve konuyu işin ehline ve Allah'ın ilmine teslim ve havâle etmek (tefvîz).⁹

Hicrî II. (IX) yüzyıldan VIII. (XIV) asra kadar yani Hanbelî mezhebi içerisinde yeni bir uyanışı sağlayan Takiyyüddîn İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1327) kadar geçen yaklaşık altı asır boyunca selefilik akaid, kelâm, tefsir, hadis ve fıkıh gibi çeşitli alanlarda muhafazakâr ve gelenekselci bir düşünce tarzı ve metodolojik bir ilke olarak varlığını devam ettirmiştir.

2. İkinci Dönem: Sistemik Bir Nazariye Olarak Selefilik

Selefilik düşüncesi, Hanbelî mezhebine mensup mücadeleci imâm Takiyyüddîn İbn Teymiyye¹⁰ ile birlikte metodolojik bir ilke ve muhafazakâr bir yaklaşım tarzı olmaktan çıkıp İslâm düşüncesinde sistemik ve tutarlı bir bütünlüğe sahip bir "nazariye" hâline gelmiştir. İbn Teymiyye yaptığı çeşitli tahlil ve tenkitlerle selefi yaklaşım tarzını, İslâm düşüncesindeki kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi alanlar karşısında alternatif bir seviyeye çıkarmıştır.

Selefi düşüncenin birinci dönemindeki temsilcileri, selefi yaklaşımı savunmakla birlikte, söz konusu yaklaşım tarzını inşâ ederken ve temellendirirken sistemik ve tutarlı bir bütünlüğe sahip bir nazariye ortaya koymamışlar, daha çok karşı çıktıkları görüş ve düşünceleri eleştirme çerçevesinde reddiye türü tepkisel eserler vermişlerdir. İbn Teymiyye ise, Haçlı seferleri ve Moğol istilâsının yaşandığı bir dönemde Müslümanların inanç ve birliğini kuvvetlendirmek amacıyla Kur'ân ve sünnet çerçevesinde "dinî bir akılcılığa" yer vermiş, bunu yaparken de edilgen, tepkici ve reddiyeci bir pozisyondan çıkarak kurucu ve aktif bir tavır geliştirmiştir.

İbn Teymiyye'de selefi yön, dinin asıllarında aklın kullanımı yerine Kitap ve Sünnet'e dönmektir. Nebevî ve selefi yol ise, Allah hakkında re'y ile konuşmamak,

⁹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmî'l-keîâm*, (Mecmûatü resâilî'l-Gazzâlî içerisinde), Beyrut ts., Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, I, 42; İzmîrli İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61-63; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, Damla Yayınevi, s. 114-16; Neşet Çağatay – İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, II. Baskı, s. 192-95. Bu prensipler hakkında çeşitli değerlendirmeler için bk. Burhan Baltacı, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi", *Marife*, Kış 2009, yıl: 9, sy. 3, s. 113-123.

¹⁰ Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri için bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-miati's-sâmine*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Cil), I, 144-160; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1981, XIV, 135-141; İbn Receb *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 387-408; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7; a.mlf., *Suppl.*, II, 119-26; Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162; a.mlf., Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrides", *Revue des Études Islamiques*, (RÉI), Paris 1960, XXVIII, 1-71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, Cambridge 1973, IV/3, 311-327; a.mlf., "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, Paris 1975, XLI, 93-111; George Makdisi, "Ibn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, Leiden 1974, I, 118-129; S. A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, Oxford 1994, XXXIX/1, 41-86; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn", *DİA*, XX, 391-405.

sahâbe ve tâbiînün yolunu takip etmek; Yunan mantığını, felsefe ve kelâmı bırakıp “ilme” tâbi olmaktır.¹¹

İbn Teymiyye ve takipçilerine selefi düşünce tarihinde “Müteahhirün” (sonraki selefîler) adı verilmiştir. Bu takipçiler arasında onun en meşhûr öğrencilerinden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Receb (795/1392), Alâeddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480), Şerefüddîn Musâ b. Ahmed el-Haccâvî (ö. 968/1560) ve Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî (Behûtî) (ö. 1051/1641) gibi çeşitli âlimler bulunmaktadır.

Selefiliğin sistematik bir nazariye hâlini aldığı bu dönem, Hanbelî mezhebi tarihinde ve selefîlik düşüncesinde yeni bir devrin açılmasına sebep olan Muhammed b. Abdülvehhâb’a kadar devam etmiştir.

3. Üçüncü Dönem: Dinî ve Siyâsî Bir Akım Olarak Selefîlik

Bu dönem Arap Yarımadası’ndaki Necid bölgesinde doğan Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1206/1792)¹² Dir’iye’de Emîr Muhammed b. Suûd’un desteğini kazanarak 1157 (1744) yılında adı geçen emirle Allah’ın hükümrânlığını kurmak üzere, emirliğin İbn Suûd ve nesline, şeyhliğin ise kendisine ve nesline ait olması şartıyla, savaşta ve barışta birbirini desteklemek üzere karşılıklı olarak biat etmelerinden itibaren başlar.

Söz konusu tarih yalnızca küçük bir bedevî emirliğinin büyük bir devlete dönüşümünün başlangıcına işaret etmekle kalmayıp, ayrıca Hanbelî mezhebinin Suûdî Arabistan Krallığı’nın resmî mezhebi ve selefi düşüncenin de aynı devletin resmî ideolojisi olarak kabul edilmesinin başlangıcını teşkil eder. Bu dönemin tarihî ve siyâsî şartları, Muhammed b. Suûd’un siyâsî nüfûzunu artırmak için Muhammed b. Abdülvehhâb gibi bir bilgine, onun ise kendi davetini yayabilmek için Muhammed b. Suûd gibi bir emire ihtiyacı olduğunu göstermektedir.¹³

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın doktrininin temelini Allah’ın zât, sıfât ve fiilleri yönünden birlenmesinin tevhîd için yeterli olmayıp kulların da kendi fiilleriyle Allah’ı birlemeleri gerektiği prensibi oluşturur (tevhîd-i ma’bûdiyet, amelî tevhîd).

¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Kâsım), Kahire 1404, XII, 349-350; XVI, 469-476.

¹² Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hayatı ve eserleri için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târîhu Necdî’l-Hanbelî*, Mekke 1349, s. 6-89; Ömer Risa el-Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, Dimaşk 1957, I, 269; X, 269; Brockelmann, *GAL*, II, 512; a.mlf., *Suppl.*, II, 531; Ahmed Emîn, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1992-1, s. 6-31; Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim, *Târîhu’l-Arabî’l-hadîs ve’l-mu’âsır*, Katar 1402/1982, s. 62-67; Muhsin Abdülhamîd, *Min eimmeti’l-tecdîdi’l-İslâmî*, Rabat 1407/1986, s. 9-47; Ahmed Fehîm Matar, “eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü’l-asrî ve üstâzü’l-cilî”, *Mecelletü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, Riyad 1405/1985, XIII, 233-247; Abdullah es-Sâlih el-Useymîn, “eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb hayâtühû ve fikruhû”, *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1991-2, s. 34-43; M. Cook, “On the Origins of Wahhâbism”, *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 2 (London 1992), III/2, s.191-202.

¹³ Muhammed b. Suûd ve dönemi hk. bk. Hüseyin b. Gannâm, *Târîhu Necd* (nşr. Nâsirüddin el-Esed) Kahire, 1402/1982, I, 77-78, 64-70, 80, 89, 93-97, 136; Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim, *Târîhu’l-Arabî’l-hadîs ve’l-muâsır*, s. 81-86; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz’al, *Târîhu’l-Cezîreti’l-Arabîyyeti fi asri’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut 1968, s. 157-164, 263-271; Selâhaddin el-Muhtâr, *Târîhu’l-Memleketi’l-Arabîyyeti’s-Suûdiyyeti fi mâdîhâ ve hâdrihâ*, Beyrut 1957, I, 41-46.

Bu tevâhîdi yerine getirmeyenler kâfir olup onların mal ve canları muvahhitlere helâldir. Müteşâbih âyetlerden zâhirleri kastedilmiş olup onları te'vîl ve tefsir etmek câiz değildir. Tevessül küfürdür ve şefâat yalnızca Allah'a mahsûstur. Dolayısıyla, Kur'ân'dan başka mürsid, Allah'tan başka hidâyet verici yoktur ve peygamberlerden dahi şefâat dilemek haramdır. Kur'ân ve sünnette bulunmayan her yeni şey bidat, her bidat ise sapıklıktır. Akıl şer'î bir delil olmadığı gibi, mevcut naslar dışında içtihad, kıyas ve istihsân yollarına gidilemez. İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak için çalışmak ve gerekirse savaşmak farzdır.¹⁴

Osmanlı Devleti'nin çeşitli iç ve dış olaylar sebebiyle otoritesinin zayıfladığı ve Vehhâbîlik hareketini takip etmek için bölgeye husûsi bir ordu gönderemeyip işi bölgedeki çeşitli valilere ve Mekke - Medine emirlerine havâle etmek zorunda kaldığı ve daha sonra da inkırâza uğradığı bir ortamda, Vehhâbî-Suûdî birlikleri 1924'te Tâif ve Mekke'ye, 1925'te ise Medine ve Cidde'ye girmişlerdir.¹⁵

Suûdîler'in lideri Abdülazîz b. Suûd, kendisini 1926'da Hicaz, 1927'de Necid kralı ilân etmiş ve 17 Eylül 1927 tarihinde de İngilizlerle Cidde Antlaşması'nı imzalamıştır.¹⁶ Bu anlaşma hükümlerine göre İngilizler, Suûdîlerin Hicaz üzerindeki egemenliğini tanımışlardır.¹⁷ İki ayrı birim olarak yönetilen Hicaz ve Necid bölgeleri 1932'de Suûdî Arabistan Krallığı adı altında birleştirilmiştir.

Suûdî Arabistan Krallığı'nın kuruluşundan bugüne kadar geçen târihî süreç içerisinde Muhammed b. Abdülvehhâb, Vehhâbî hareketinin ve Suûdî Krallığı'nın en büyük teorisini olarak yerini korumuştur.

¹⁴ Vehhâbî hareketinin doğuşu, gelişmesi ve fikirleri hk. bk. M. J. Crawford, *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993, s. 104-121; S. M. Zwemer, "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, London 1901, XXXIII, 311-333; G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10; Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", 2 (1992), *JRAS*, III/2, 191-202; Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25; G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972; E. Sirriyeh, "Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Oxford 1989, XVI/2, 123-132; Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, XXVII, 51-67; M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb and Taqiy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, Karachi 1987, X/1, 67-83.

¹⁵ Bugünkü Suûdî Arabistan Krallığı'nın kuruluşuna takaddüm eden tarihî olaylar hakkında bk. J. Kostiner, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936 From Chieftaincy to Monarchical State*, New York-Oxford 1993, s. 13-70; Emin Saîd, *Târîhu'd-Devleti's-Suûdiyye*, I-II, Riyad ts., (Matbûatü Dâreti'l-Melik Abdülazîz); Selâhaddin el-Muhtâr, *Târîhu'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye fi mâzihâ ve hâdrihâ*, I-II, Beyrut, ts., (Dâru Mektebeti'l-hayât); İsmâil Yâgî, "Britanya ve'd-devletü's-Suûdiyyetü'l-ülâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-İctimâ'iyye*, I (Riyad 1977), 417-447.

¹⁶ Cidde anlaşmasının metni için bk. J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150.

¹⁷ Vehhâbî hareketiyle İngilizlerin ilişkileri hk. bk. J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford 1991, s. 99-138; D. G. Hogarth, "Wahabism and British Interests", *International Affairs*, 1925, IV, 70-81.

Vehhâbilik özellikle dinî düşünce alanında sadece Arap Yarımadası'nı etkilemekle kalmamış, aynı zamanda tesiri Kuzey Afrika'dan Uzakdoğu'ya kadar birçok bölgeye ulaşmıştır.¹⁸

Günümüzde Suûdî Arabistan Krallığı'ndaki Suûdî selefililiğinin en önemli temsilcileri Hey'etü Kibârî'l-Ulemâ, Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî ve İdâretü'l-Buhûs gibi resmî kurumlarda ve din eğitimi veren fakültelerde görev yapan âlimlerdir. Bunların en meşhurları ise Abdülazîz b. Abdullah İbn Bâz (ö. 1999), Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1999), Muhammed b. Sâlih İbnü'l-Useymin et-Temîmî (ö. 2001) ve Mukbil el-Vâdî (ö. 2001) gibi isimlerdir.¹⁹

4. Dördüncü Dönem: Radikal ve Savaşçı Bir Yapı Olarak Selefilik

Sovyetler Birliği'nin 1979 yılında Afganistan'ı işgal etmesi üzerine, Afganistan'da çeşitli dinî ve millî gruplar bu işgale karşı çıkmış ve Sovyetler Birliği'ne karşı uzun süreli bir mücadele başlatmışlardır. Bu savaş sırasında Afganistan'dan büyük halk kitleleri komşu ülkelere ilticâ etmek zorunda kalmıştır. Söz konusu ilticâ hareketlerinden en büyüğü ise Pakistan'a olmuş ve bu ülkede milyonlarca Afganistanlı yıllarca sefâlet ve zorluklar içerisinde yaşamıştır. Sovyetlere karşı on yıl süren bu savaş sırasında, mülteci Afgan çocuklarına (talebeler, tâlibân) yerli ve yabancı pek çok kimse eğitim vermiştir. Bunların arasında başta Suûdî Arabistan, Pakistan ve çevre ülkelerde yetişmiş olan selefi düşünceye sahip çeşitli eğitimciler de bulunmuştur.

Afganistan'daki yerel grupların Sovyetler Birliği'ni yenmesine ve düşmanlarını yurtlarından atmasına rağmen kendi aralarında anlaşamamaları ve yıkıcı bir iç savaşa girmeleri üzerine, selefi düşüncelere sahip çeşitli kişi ve gruplar tarafından eğitilmiş olan bu mülteci talebeler (Tâlibân), ülkelerinde savaşılan bütün gruplara karşı cephe almış ve böylece Afganistan iç savaşına yeni bir aktör daha katılmıştır. Aslen Hanefî Mezhebî'ne mensup olan bu talebeler, kendilerinin en büyük destekleyicilerinden biri olan el-Kâide örgütünün lideri, Suûdî Arabistanlı selefi düşünceye sahip Üsâme bin Lâdin (ö. 2011) ile Afganistan cihadı konusunda anlaşmışlardır. Artık Afganistan sadece Afganlıların savaştığı bir alan olmaktan çıkmış, selefi düşünceye mensup uluslararası çeşitli radikal ve savaşçı (cihadî, cihâdist) grupların talimgâhı hâline gelmiştir.

Bu dönemde klasik Vehhâbî/Selefililiğin ağırlığı gittikçe azalmaya, İbn Bâz ve İbnü'l-Useymin gibi geleneksel selefililerden farklı olarak Selman el-Avde, Sefer el-Havâlî, Nâsir el-Ömer, Âiz el-Karnî, İbrahim ed-Devîs ve Muhammed b. Saîd el-

¹⁸ Vehhâbililiğin Suûdî Arabistan dışındaki etkileri hk. L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, 1979, XXIII/3, 146-157; Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, Riyad 1980, IV, 3-15; A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177.

¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik Ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 491-492.

Kahtânî gibi kendilerine “şüyûhü’s-sahve” (uyanış âlimleri) adı verilen yeni bir Selefî ulemâ nesli ortaya çıkmıştır.²⁰ Ancak yine de bu kişiler, Üsâme b. Lâdin’i Müslüman yönetici ve âlimleri meşru delillere dayanmadan küfürle itham etmesi, el-Kâide’nin düzenlediği kanlı eylemlerde halkı Müslüman olan ülkeleri savaş arenasına dönüştürmesi ve eylemlerinde İslâm savaş hukukuna aykırı biçimde masum sivilleri hedef alması gibi bazı sebeplerle tenkit edip ondan ayrılmışlardır.²¹

Afganistan iç savaşı devam ederken Üsâme Bin Lâdin’in el-Kâide’sinin 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri’nde bazı hedeflere saldırması ve bunun üzerine Amerika’nın Afganistan ve Irak’ı işgal etmesi; Cezayir, Fas, Tunus, Libya, Mali, Nijerya, Somali, Mısır, Suriye ve Irak gibi çeşitli İslâm ülkelerinde -daha önceden Suûdî sermayesi, eğitim kurumları ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla yapılan ideoloji ihracı sayesinde kazanılmış unsurlar arasından- cihatçı (cihâdist) ve terörist pek çok örgütün ortaya çıkmasına ve buralarda kanlı iç savaşların yaşanmasına sebep olmuştur.

Selefî düşünceyi doğduğu ve savunduğu değerlerden çok uzak hatta bu düşünceye zıt bir noktaya getiren ve sefilik düşüncesini temsil edemeyecek kadar radikalleşen bu gruplar dinin ruhundan ziyade şekline vurgu yapan, onun ahlâk boyutunu dikkate almayan, Müslümanların târihî tecrübe ve kültürel zenginliklerini reddeden, İslâm’a ve Müslümanlara yabancılaşmış, tekcîri ve aşırı bir yapıya dönüşmüştür. Onların bu dışlayıcı, baskıcı ve tekelsel anlayışları ne “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” adı verilen selef (önceki gelenler) ne de “Ehl-i Sünnet-i Âmme” adı verilen halef (sonra gelenler) arasında görülmüştür.

Sefilik düşüncesinin tarihsel serüveniyle ilgili bu bilgilerden sonra artık şunları söyleyebiliriz: Bugün İslâm dünyasında hatta bütün dünyada ortaya çıkan ve dünyayı kaosa sürükleyen bütün radikal sünî/selefî örgütler Suûdî Arabistan sefililiğinin ürünü; o ise Vehhâbiliğin sonucudur; Vehhâbilik, İbn Teymiyye’nin görüşlerinden ilhâmını almış bir hareket, İbn Teymiyye ise klasik selefî düşüncenin yetiştirdiği bir ideologdur. Netice olarak, bugün İslâm dünyasında bulunan bütün radikal Sünî hareket ve örgütler, selefî düşüncenin mahsûlüdür. Çünkü sefilik, tarihin belirli bir dönemini kutsal ve dokunulmaz kılma ve koruma düşüncesidir. Böyle bir muhafazakârlık ise, zamanın akış ve değişimine yani fitrata aykırıdır. Bu durumda, yel değirmenleriyle savaşan Don Kişot gibi, selefî şövalyeler de “ezmânın tegayyürü” adı verilen “zamanın çarkları”na karşı “kutsal dönem”i muhafaza edebilmek için sürekli savaş yapmaktadırlar.

III. Sefililiğin Genel Karakteristiği

Yukarıda kısaca özetlendiği üzere, sefilik önce muhafazakâr bir yaklaşım tarzı ve metodolojik bir prensip iken, daha sonra sistematik bütünlüğe sahip bir nazariyeye, dinî ve siyâsî bir akıma ve nihayet radikal ve kanlı bir yapıya dönüşmüş, böylece “sefilik” denince, neyin anlaşılması gerektiği konusunda pek çok tereddüt ortaya çıkmıştır. Ayrıca, günümüzde sefililiği, hâlâ metodolojik bir ilke ve

²⁰ Büyükkara, “Günümüzde Sefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 501.

²¹ Büyükkara, “Günümüzde Sefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 503.

muhafazakâr bir düşünce tarzı olarak benimseyen, buna göre nasları yorumlayan ve kendilerine başlangıçta olduğu gibi “Ehl-i Hadîs”, “Ehl-i Eser” veya “Hanbelî” adı verilebilecek -sayıları az da olsa- çeşitli kişi ve gruplar da bulunmaktadır. Dolayısıyla, selefilik düşüncesinin karakteristik özelliklerini, onun bazı dönemlerde ortaya çıkan birtakım tezâhürlerinden hareketle tespit etmek yanıltıcı olabilir. Yekpâre bir yapıya sahip olmayan; akaid, kelâm, hadis, fıkıh veya tasavvuf gibi konulara göre hatta yaşadıkları coğrafyaya ve yüzyıllara göre aralarında çeşitli farklılıklar bulunan selefilik düşüncesine sahip tüm grupları aynı sepete koymak ve onlardan herhangi birinin düşünce veya yaklaşımını diğerine mal etmek isabetli bir yaklaşım olmaz. İşte bu sebeple biz imkân nispetinde genellemeci yaklaşımlardan kaçınmaya ve İslâm tarihinde selefi düşüncüyü diğer düşünce tarz ve ekollerinden ayıran bazı karakteristik özelliklerini doğrudan doğruya kendi kaynaklarından yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız.

1. Allah'ın Sıfatları: Te'vîlden Tefvîze, Tefekkürden Teşbihe Yöneliş

İslâm dininin en temel özelliği, “tevhîd” inancına sahip olmasıdır ve bu inanç “Allah'tan başka ilâh yoktur; Muhammed O'nun kulu ve resûlüdür” şeklinde özetlenmiştir.

Bu cümlede geçen “Allah”ın isim ve sıfatları, O'nun zâtına nispet edilen birtakım mâna ve kavramlardır.

İslâm âlimleri Allah'ın her türlü ayıp ve kusurdan münezze ve her türlü yetkinliğe (kemâl) sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu temel kabul sebebiyle onlar, Allah'ın sıfatlarını selbî (tenzihî/zâtî) ve sübûtî olmak üzere iki gruba ayırmışlardır.

Selbî sıfatlar, ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan nitelikleri reddeden ve bu sebeple de Allah'ın “ne olmadığını” ifade eden sıfatlardır. Bunlar vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, kıyâm bi-nefsihî (varlığı kendisinden olmak) ve muhâlefetün li'l-havâdis (sonradan olanlara benzememek) gibi sıfatlardır. Sübûtî sıfatlar (sıfâtü'l-meânî, mâna sıfatları) ise, Allah'ın varlığını, etkinliğini ve zâtının yetkinliklerini dile getiren ve bu sebeple de Allah'ın “ne olduğunu” anlatan sıfatlardır. Bunlar hayat, ilim, irâde, kudret, sem' (işitme), basar (görme), kelâm ve tekvîn (yoktan var etmek) sıfatlarıdır. Ayrıca, naslarda Allah'a nispet edilen ve selbî sıfatların istisnâsı olarak veya “haberî sıfatlar” adıyla ayrı bir grup olarak değerlendirilebilecek bazı sıfatlar daha bulunmaktadır. Yed, vech, nüzûl (el, yüz, yukarıdan aşağıya inme) gibi beşerî mânalar içeren kavramlar bu tür sıfatlara örnek olarak verilebilir.²²

Selefi imamlarından Ahmed b. Hanbel, Yüce Allah'ın sadece Kur'ân ve sünnette bildirilen sıfatlarla nitelendirilebileceğini yani sıfatların tevkîfî olduğunu, aklın kendiliğinden O'na sıfat nispet etmesinin veya nasları dikkate almadan sıfatlarını açıklamasının mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü akıl, mâhiyet ve keyfiyetini bilemediği ilâhî sıfat ve fiiller hakkında hataya düşmekten kurtulamaz. Ahmed b. Hanbel'e göre, Allah Teâlâ'nın ilim, hayat, irâde, kudret, kelâm, sem' ve basar

²² Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i hüsnâ”, *DİA*, XI, 404, 410, 412. Sıfatların sayıları hk. bk. H. Hüseyin Tunçbilek, “İlâhî Sıfatların İsbati, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/15, 5-28.

sıfatları vardır. Çünkü Kur'ân'da âlim, hay, kadîr diye nitelendirilmesinin yanında, O'nun "ilm"inden²³ ve "kuvvet"inden²⁴ bahsedilmiş ve bu sıfatlar ilimle âlim, kudretle kâdir olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Allah'ın bütün sıfatları ezeli ve kadîmdir. Hâdis olan şey nasıl zâtı ve sıfatlarıyla birlikte hâdis ise, kadîm olan Allah da zâtı ve sıfatlarıyla kadîmdir.²⁵

Ahmed b. Hanbel'e göre, Allah'ı naslarda geçen sıfatlarla nitelendirmek teşbîhi gerektirmez. O'nu yaratıklara benzetmek nasıl hatalı ise, onlara benzetmemek için naslarda bildirilen sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır.²⁶ Bu durumda, teşbîh ve aşırı tenzîh görüşünün taşıdığı sakıncalardan kurtulmanın yegâne yolu, naslarda bildirilen sıfatları kabul edip, bunların mâhiyet ve keyfiyet itibarıyla yaratıkların sıfatlarından farklı olduğuna inanmaktır.

Ahmed b. Hanbel haberî sıfatlardan sayılan yed, vech, nefis, gazap ve rızânın Allah'ın zâtına mahsûs sıfatlar olduğunu ve bunlara mecâzî mânalar vermenin yanlış olacağını, çünkü bunların insanlar tarafından anlaşılabilir makul te'vîllerinin bulunmadığını ileri sürmüştür.²⁷

Selefi düşüncenin temsilcilerinden Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsinin ezeli olduğunu söylemiştir. Ona göre, Allah âlemi yaratmadan önce âlim, kâdir, mütekellim ve hâlikdir. Sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. O'nun zâtî sıfatları gibi, fiilî sıfatları da ezeldir. İstivâ, nüzûl, mec' (geliş), rızâ ve gazap Allah'ın zâtına mahsûs kadîm fiillerdir.²⁸

İbn Teymiyye'ye göre de Allah'ın zâtına bağlı olan bütün sıfatlar kadîmdir ve bu sıfatların bir fâili de yoktur. Dolayısıyla tevhîdi, sıfatların ve hatta esmâ-i hüsnânın nefyi olarak anlamak yanlıştır. Çünkü böyle bir ulûhiyet anlayışı varlık alanında değil, yalnızca zihinlerde tasavvur edilebilir. Aynı şekilde, ona göre sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zât ve sıfatlar arasında bir "terkid" de söz konusu değildir. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil, kemâl sıfatlarıyla nitelenen zâttır, dolayısıyla sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez.²⁹

Selefi düşüncüyü sistematik bir nazariyeye dönüştüren İbn Teymiyye ile siyâsî bir harekete dönüştüren Muhammed b. Abdülvehhâb özellikle Yüce Allah'ın birliği

²³ el-A'râf 7/7.

²⁴ ez-Zâriyât 51/58.

²⁵ Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İtikadü'l-îmâmî'l-münbel Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel (Tabakâtü'l-Hanâbile içinde)*, II, 293-300.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye (Akâidü's-selef içinde)*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr Ammâr Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 90.

²⁷ Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *a.g.e.*, II, 249; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 83-84.

²⁸ Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Wiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90; Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497. Dârimî'nin sıfatullah hakkındaki görüşleri için bk. Kamil Çakın, "Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2000, III/8, 47-56.

²⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm* (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl), Riyad 1404, II, 844-845; a.mlf., *Der'ü teârûdî'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, III, 292-293, 402; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 406.

(tevhîd) üzerinde durmuş ve tevhîdi, “tevhîdü’r-rubûbiyye, tevhîdü’l-ulûhiyye (tevhîdü’l-ibâde), tevhîdü’l-esmâ ve’-s-sıfât” şeklinde üç kısma ayırmışlardır.³⁰

Tevhîdü’r-rubûbiyye; Allah’ın insanları yarattığına, onlara rızık verdiğine, onları diriltip öldürdüğüne, O’nun kaza ve kaderine ve zâtında bir ve tek olduğuna inanmaktır.

Tevhîdü’l-ulûhiyye (tevhîdü’l-ibâde); kulların bütün fiilleriyle Yüce Allah’ı bir ve tek olarak tanımalarıdır. “İbadet tevhîdi” adı da verilen bu tevhîde göre namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi bütün ibadet ve itaatler yalnızca Allah için yapılmalıdır. Bu tevhîdin gerçekleşebilmesi için ibadetleri yalnızca Allah’a ait kılmak ve O’nun hakkı olan herhangi bir hususu veya sıfatı başkasına değil, sadece Allah’a tahsîs etmek şarttır. Bunun için de bütün ibadetler Kitap ve sünnete uygun olarak yapılmalıdır. İbn Teymiyye’ye göre bu tevhîdi bozan hususların en aşırısı, Allah ve varlık âlemi arasında iç içe bir birlikteliği var sayan hulûl ve ittihat fikri ve bunu temsil eden vahdet-i vücûd nazariyesidir. Aynı şekilde o, başta peygamberler olmak üzere evliyânın veya faziletli insanların takdîs edilmesine, onlardan yardım istenmesine, dualarda aracı ve vesile kılınmasına (tevessül), bu kişilerin kabirlerine ibadet amacıyla ziyaretler yapılmasına, özellikle çeşitli tarîkatlara mensup şeyh veya müritlerin ibadet maksadıyla icrâ ettikleri zikir, mûsikî ve raks uygulamalarına karşı çıkmış ve bunları tevhîd akidesini zedeleyici, insanları şirk ve hurâfeye sevk edici birer davranış olarak görmüştür.³¹ Muhammed b. Abdülvehhâb da tevhîdü’l-ibâde anlayışı gereği dua etme, mânevî alanda yardım isteme (istiâne), adakta bulunma ve tevekkül etme gibi ibadetlerin sadece Allah için yapılması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla, insan ile Allah arasına vasıta ve şefaathçi koyma veya birinin mânevî gücüne sığınma gibi davranışlar bâtıldır. Bu çerçevede çeşitli kimselerin kabirlerini ziyaret için seyahatte bulunmak, türbelere dilekler asmak ve onlardan duaların kabul edilmesini talep etmek şirktir.

Tevhîdü’l-esmâ ve’-s-sıfât ise, Kur’ân ve sünnette yer alan Allah’ın isim ve sıfatlarının tümünü herhangi bir tahrîf, tatil, keyfiyet ve temsil söz konusu olmaksızın kesin bir inançla kabul ve ikrar etmek demektir.³² Muhammed b. Abdülvehhâb, naslarda bulunmayan “Allah cisim, cevher yahut arazdır” şeklinde bir görüşü ileri süren kişinin de bu cümlelerin aksini söyleyen kimsenin de bidatçi olduğunu savunmuştur. Ona göre, Allah’ın sıfatlarını herhangi bir sayı ile sınırlandırmayıp naslarda geçenleri olduğu gibi kabul etmek gerekir.³³

³⁰ İbn Teymiyye’nin tevhîd anlayışı hk. bk. İbn Teymiyye, *Dua ve Tevhîd* (çev. Abdi Keskinsoy), İstanbul 2006, Pınar Yayınları; a.mlf., *Tevhîdü’l-Esmâ ve’-s-Sıfat, (İsim ve Sıfat Tevhîdi)*, (trc. Heyet), Tevhîd Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, “İbn Teymiyye’de Allah Tasavvuru”, *Kelam Araştırmaları*, 2006, 4/2, s. 39-86; Berat Sankaya, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd – İbn Teymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013; a.mlf., “İbn Teymiyye’nin Tevhîd Anlayışı ve Pratik Tevhîd Vurgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, IV/7, 91-114.

³¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, I, 199-243; a.mlf., *İktizâü’-s-sırâti’l-müstakîm*, II, 845-850; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye Takıyyüddin - Fikhî Görüşleri”, *DİA*, XX, 403-404; M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri”, *DİA*, XX, 407.

³² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, III, 3.

³³ Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdülvehhâb - İlmî Şahsiyeti”, *DİA*, XXX, 492-493.

Selefi düşünce mensuplarının özellikle yed, vech, nüzûl ve istivâ gibi “sonradan meydana gelen varlıklar” a (hâdis) benzeyen haberî sıfatları³⁴ kadîm kabul etmeleri ve bu sıfatların Yüce Allah’ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemeleri, onları sıfatlar konusunda kısır döngüye sevk etmiştir. Çünkü onlar bir taraftan bu sıfatların mâhiyetlerini açıklarken teşbîh ve tecsîmin sınırına yaklaşmış, bir taraftan da bu sıfatların müteşâbih olduğunu, müteşâbihlerin ise akılla anlaşılamayacağını ve bu sebeple de onları te’vîl etmekten kaçınmak ve mânalarını Allah’a havâle (tefvîz) etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ, Dârimî’ye göre, Allah duyularla idrâk edilebilen bir varlıktır. Çünkü Kur’ân’da Allah’ın Hz. Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu bildirildiği gibi, âhirette de onun müminlerle konuşacağı ve onlar tarafından görüleceği haber verilmiştir.³⁵ Keyfiyeti ne olursa olsun “görmek” ve “konuşmak”, bir varlığı duyularla idrâk etmek demektir. Ayrıca, duyularla idrâk edilemeyen bir varlık, hâriçte mevcut bir “şey” değildir. Halbuki Yüce Allah kendi zâtını, “asla helâk olmayan şey” diye vasıflandırmıştır.³⁶ Bu âyet, Allah’ın zihin dışında fiilen mevcut bulunan “gerçek” bir varlık olduğunu göstermektedir. Hâriçte mevcut olan her şeyin ise bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması gerekir. Rahmân’ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçirebileceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini ve güzel sözlerin Allah’a yükseldiğini bildiren âyetler³⁷ ile Allah’ın gökte olduğunu açıkça ifade eden hadisler, O’nun sınırının (had) olduğunu gösteren naklî delillerdir. Bununla birlikte O’nun sınırını kendi zâtından başka kimse bilemez.³⁸

İşte bu sözler selefi düşüncenin Allah’ın sıfatları konusunda teşbîh ile tenzîh arasında nasıl gidip geldiğinin açık bir ifadesidir.

İbn Teymiyye ise, Kur’ân ve sünnet naslarında yer alan sıfatlarda zannedildiği gibi te’vîli gerektirecek bir teşbîh veya tecsîmin söz konusu olmadığını ileri sürmüştür. Her ne kadar ifade güçlüğü sebebiyle Allah’ın bazı sıfatları ile insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılsa da bu tamamen lâfzî bir aynılık olup, ilâhî

³⁴ Haberî sıfatlar hakkındaki tartışmalar için bk. Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264; İbrahim Çelik, “Kur’ân’da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman’a İsnad Edilen Teşbîh Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, II/2, 151-160; Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158; a.mlf., “Kur’ân’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vîli”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177; Sabri Erdem, “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, V/15, s. 109-120; Mustafa Yüce, Hâris el-Muhâsibî’ye Göre Haberî Sıfatlar”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2, 274-294; Mehmet Sait Uzundağ, “XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han’ın (ö. 1307/1890) Allah’ın Haberî Sıfatları İle İlgili Görüşleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/1, 125-145; Nurullah Agitoğlu, “Bir Hadîşçi Olarak Suyûtî’nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı - et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2, 103-123.

³⁵ en-Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; el-Kiyâme 75/22.

³⁶ el-Kasas 28/88.

³⁷ Tâhâ 20/5; el-Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10.

³⁸ Dârimî, *Reddül-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts., Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, s. 6, 23-24; Yusuf Şevki Yavuz, “Dârimî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri”, *DİA*, VIII, 496-497.

sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri insanla ilgili olandan tamamen farklıdır ve yalnızca Allah'ın hakikatini ifade etmeye yöneliktir.³⁹

Selefi imamların Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili bu görüşlerinin, aslında Ehl-i Hadîsin imâmı olan Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) "İstivâ⁴⁰ malumdur (mâkul); keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vâcib, bu konuda soru sormak ise bidattir"⁴¹ sözünün açıklama ve şerhinden ibaret olduğu görülmektedir. Burada ortaya konan müteşâbihlerin te'vîl edilmemesi ve bu konuda susularak meselenin Allah'ın ilmine teslim ve havâle edilmesi (tefvîz) tavrı, selefilikğin temel özelliklerinden biridir.⁴² Nitekim bu özellikler, daha önce de kısaca zikrettiğimiz üzere, müteşâbihler hakkında takdîs, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve onları ehil olan bilginlere ve Allah'ın ilmine teslim ve havâle (tefvîz) etmektir.⁴³

Böylece selefilik, Allah'ın sıfatlarını ve müteşâbihleri te'vîl etmek yerine onları aynen tasdik edip Allah'a teslim olmayı ve işi ona havâle etmeyi benimsemiş, bu konulardaki nasları ise lâfzî mânalarıyla anlayarak teşbîhe doğru yönelmiştir. Halbuki Cenâb-ı Hak, Kur'ân-ı Kerîm'i bize okuyup anlayabilmemiz için apaçık bir Arapçayla göndermiştir.⁴⁴ Şâyet Kur'ân'da mânası kapalı olan bir âyet varsa, onu izah edecek başka bir âyet veya sünnet bulunur. Böyle bir delil yok ise, bu durum, selefilikğin iddia ettiği gibi, o meselede susulması anlamına değil, belki de söz konusu âyetin mânasının açıklanmasının bilinçli bir şekilde insanlara bırakıldığı (bilinçli boşluk) ve onların adı geçen kapalı âyeti Kur'ân ve sünnetin genel ilkeleri çerçevesinde anlayıp açıklayabilecekleri mânasına gelir. Nitekim Mâlik b. Enes'in rivâyette bulunduğu tâbiî fakîhi Rebîa b. Ebî Abdîrahmân (ö. 136/753) şöyle demiştir: "Allah, Kitâb'ını Nebisine indirdi ve onda Nebisinin sünneti için birtakım yer (boşluk) bıraktı. Allah'ın Resûlü de sünnetler koydu ve orada da re'y için birtakım yer bıraktı."⁴⁵ Kaldı ki, Yüce Allah'ın insanlara anlayamadıkları bir dille veya cümlelerle hitap etmesi, sonra da anlayamadıkları bu cümlelerden sorumlu tutması, O'nun ilim ve hikmet sıfatlarına aykırıdır. Ayrıca, usûl bilginlerinin büyük

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, III, 1-5, 25-27; M. Sait Özzerarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddin-İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 406.

⁴⁰ İstivâ hakkında bk. İbn Teymiyye, *İstivâ Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, Tevhîd Yayınları; Veysel Kasar, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402-404.

⁴¹ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 113; Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-te'vîl)*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Kahire ts., Dâru İhyâi kütübü'l-Arabî, VII, 2704; Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402.

⁴² Bir anlama ve yorumlama biçimi olarak selefilik hk.bk. Mustafa Selim Yılmaz, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3, 532-553.

⁴³ Bu konu için bk. Elinizdeki makalenin "Selefilikğin Tarihsel Serüveni" bölümündeki "Birinci dönem: Doğal Bir Düşünce Tarzı Olarak Selefilik: Ehl-i sünnet-i Hâssadan Hanbelîliğe" başlığı.

⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olarak gönderildiği konusundaki âyetler için bk. Yusuf 12/2; er Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/190; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/1.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî), el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1417/1996, Dâru İbni'l-Cevzî, I, 501.

çoğunluğu, şeriatta beyânın ihtiyaç duyulduğu zamanda gelmesi ve bu zamandan sonraya sarkmaması (tehir edilmemesi)⁴⁶ ve hükme/teklife konu olan fiilin (el-mahkûm fih) mükellef tarafından bilinebilir olması gerektiğini⁴⁷ söylemişlerdir.

Selefi düşünce sahiplerinin insanları, ilâhî sıfatlar ve müteşâbih naslar hakkında te'vîl ve akıl yürütmenin yol açabileceği hatalardan korumak için suskun kalmayı, aczini itiraf edip konuyu Allah'a havâle etmeyi önermesi, zihinde kurulan nedensellik bağlarını ortadan kaldırdığı için insanların câhil kalmasına ve hattâ onların suskun kalınan bu alanlarda, bizzât seleflerin sert bir şekilde mücadele ettikleri çeşitli bâtinî unsurların ellerinde birer oyuncak hâline dönüşmelerine sebep olur.

2. İman-Amel Birlikteliği: Katı Ahlâkçılık ve Tekfircilik

Ahmed b. Hanbel'e göre iman, "söz ve amelden ibarettir" veya iman "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile ameldir."⁴⁸ Aynı şekilde, Ehl-i Hadîse göre de iman, "söz, amel ve mârifettir." İman; söz ve amel, niyet ve isâbettir. İman artar ve eksilir. Allah isterse o artar ve hiçbir şey kalmayınca kadar eksilir. İman tâat ile artar, mâsiyet ile noksanlaşır.⁴⁹

Ahmed b. Hanbel bu iman tanımlarında amelin imana dâhil olduğunu savunmakla, kâmil bir iman için "kalbin tasdiki"ni yeterli gören Mürcie'yi reddetmek istemiştir. Ayrıca o, kendisine nispet edilen bir görüşe göre, Allah'a şirk koşmayan ve kibleye yönelip namaz kılan kimsenin tekfir edilemeyeceğini; diğer bir görüşe göre ise Allah'ın sıfatları ve iman esaslarıyla ilgili konuların açıklanmasında Ehl-i sünnet'ten farklı yorumlar getiren bütün Ehl-i bidat fırkalarının tekfir edileceğini savunmuştur.⁵⁰ Kaynaklarda onun, bidat fikirleri savunan ve bunun öncülüğünü yapan kimseleri tekfir ettiğine dair çeşitli rivâyetler bulunmaktadır.⁵¹

⁴⁶ Beyânın, ihtiyaç duyulduğu zamandan sonraya tehir edilip edilmemesi konusundaki tartışmalar için bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Hamidullah), Dimaşk 1964, I, 251, 342-358; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'* (thk. Abdülmecid Türki), Beyrut 1988, I, 473; Serahsî, *Usûli's-Serahsî* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, II, 29, 73; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Riyad 1979, I, 3/279-323; Şevkânî, *İrşâdii'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 174-175; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996, s. 122, 159-163, 229

⁴⁷ Teklife/hükme konu olan fiilin (el-mahkûm fih) mükellef tarafından bilinebilir olmasıyla ilgili tartışmalar için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-IV, 60-64; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1427/2006, Müessesetü'r-Risâle, s. 76-77; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 235-236.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, (nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî), Beyrut 1405/1985, s. 81; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 130; Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İ'tikâdii'l-imâmi'l-münbel*, II, 301; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri), Beyrut 1401-1405/1981-85, XI, 302.

⁴⁹ Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne* (nşr. Abdurrahman b. Ahmed el-Cümezzî), Riyad 1426, Mektebetü Dârü'l-Minhâc, s. 52; Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî, *Akâdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* (nşr. Nâsır b. Abdurrahman el-Cedî'), Riyad 1419/1988, Dârü'l-âsime, s. 264.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, s. 10, 71, 104-105, 119; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 101-102; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 26-27, 132, 142, 145.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, s. 10, 71; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 95.

Ahmed b. Hanbel ve bazı selefi âlimler, iman-amel birlikteliğinin gereği olarak namazı (kasten) terk eden kimsenin küfre gireceğini söylemişlerdir.⁵²

Selefi düşünceyi benimseyen kişi ve grupların bu şekilde iman-amel birlikteliğini savunmaları, onları katı bir ahlakçılığa ve hatta tekfirciliğe yöneltmiştir. Böylece onlar ferdi ve toplumsal hayatın siyâsî, sosyal, kültürel ve ekonomik bütün alanlarında amel ile iman arasında “tam bir birliktelik” aramış, bu birlikteliği bulamadıkları zaman da tekfirle (kâfir olmakla) itham etmişlerdir. Ayrıca bu yaklaşım, onların tevhîd (tevhîd-i ma’bûdiyette, amelî tevhîd) anlayışlarıyla da uyumlu hatta söz konusu anlayışın doğal bir sonucudur.

Öte yandan, selefi düşüncenin gelişim sürecinde iman ve amel birlikteliği, iktidar mücadelesiyle ilgili pratikleri destekleyen bir enstrümana dönüşmüş ve kâmil bir Müslüman’ın hayat münasebetleri içerisinde yapması gereken iyi davranışlar olan amel-i sâlih, artık cihatçı-radikal selefi örgütlerde bir örgüt üyesinin yapması gereken “örgütsel eylem” niteliğini almıştır.

3. Kur’ân’ın Mahlûk Olmadığı: Sosyal Statükonun Korunması

İslâm düşüncesinde hicrî ikinci asrın başları gibi erken bir dönemde Kur’ân’ın yaratılmış (mahlûk) olup olmadığı konusu tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmanın başlamasını bazı Yahudi ve Hıristiyanların faaliyetlerine⁵³ veya Grek Felsefesinin İslâm düşüncesine yaptığı etkilere bağlayanlar bulunduğu gibi, onun Allah’ın sıfatlarının ezeli ve ebedî olmasıyla ilgili tartışmaların bir sonucu olduğunu belirterek iç etkenlere bağlayanlar da bulunmaktadır.⁵⁴ Bize göre, İslâm toplumu eninde sonunda Allah’ın “kelâm” sıfatını ve bu çerçevede Kur’ân’ın yaratılmış olup olmadığı sorununu tartışacaktı. Çünkü bu sorun doğrudan doğruya hem Allah’ın

⁵² Ahmed bin Hanbel, *Usûlü’s-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. Ebû Muaz Seyfullah Erdoğan), yy., ts., s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî, *Akâdetü’s-selef ve ashâbi’l-hadîs*, s. 278-279.

⁵³ Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) zamanında sarayda kâtiplik yapan Hıristiyan ilâhiyatçılarından Yuhanna ed-Dimaşkî (ö. 132/750), Müslümanlar’a karşı Hz. İsa’nın ulûhiyetini kanıtlamak için Kur’ân’da İsa’nın “kelimetullah” olarak nitelendirilmesinden (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ, 4/171) hareketle, ilâhî kelimelerin yani Kur’ân’ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Yuhanna, Hıristiyan bir kişiye, bir Müslüman’la karşılaştığı zaman nasıl hareket etmesi gerektiğini şöyle anlatır: Eğer bir Müslüman sana “Mesih nedir?” diye sorarsa hiç tereddüt etmeden “Mesih Allah’ın kelimesidir” diye cevap ver ve ardından ona, “Senin kutsal kitabın Mesih hakkında ne diyor?” diye sor. Şâyet o senin bu sorunun ne anlama geldiğini anlayıp da sana başka sorular sorarak konuyu geçiştirmeye çalışırsa ondan kesin bir cevap almadıkça sorduğu sorulara cevap verme. Sonunda onun, “Benim kutsal kitabıma göre Mesih, Allah’ın kelimesi ve ruhudur” şeklindeki cevabı vermek zorunda kaldığını göreceksin. Onun bu itirafı üzerine sen, “Kelime mahlûk mudur yoksa değil midir?” sorusunu sor. Eğer sana, “Mahlûk değildir” diye cevap verirse, “O halde biz de aynı düşüncedeyiz, çünkü kadîm olan varlık ilâhdır” cevabını ver. Eğer bunun aksini iddia edip “O mahlûktur” derse, ona “Öyleyse ruhu ve kelimeyi yaratan kimdir?” de. Bu durumda onun cevabı, “Allah” şeklinde olacaktır. Sen de “Yani Allah’ın bunu yaratmadan önce kelimesi ve ruhu yok muydu?” diye sor. Sonunda hasmının hüsrân içinde ve sana nasıl cevap vereceğini bilemez durumda olduğunu göreceksin. Bk. Muharrem Akoğlu, *Milme Sürecinde Mu’tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104; Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismanı”, *Mil ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 54-55.

⁵⁴ Bu görüşler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*; XV, 371.

sıfatları konusunun hem de Kur'ân'ın mâhiyeti, üslûbu ve içeriğinin bize dayattığı yani İslâm düşüncesine ait "dâhilî" bir sorundur.

Kur'ân'ın yaratılması (halku'l-Kur'ân) konusunda Cehmiyye, Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa âlimleri Kur'ân'ın ilâhî bir kelâm olup Allah'ın zâtı dışında Levh-i mahfûz, Cebrâil ve Peygamber gibi varlıklarda yarattığı harfler ve seslerden oluşan bir araz ve fiilî sıfatının bir tecellisi bulunduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân duyulup anlaşılan bir kelâm olması bakımından insanların sözlerinden farklı değildir. Bu açıdan Kur'ân mahlûk ve muhdestir (sonradan yaratılmış).

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den oluşan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken onun lâfızlarını ve içerdiği mânaları birbirinden ayırmak gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân'ın Allah'ın zâtı ile kâim bulunan mânası yani lâfızlardan soyutlanmış aslı ezeli olup mahlûk değildir. Kelâm-ı nefsi (zâtî) de denilen bu mânayı insanların idrâk alanına indiren Kur'ân'ın lâfızları (kelâm-ı lâfzî) ise mahlûktur.

Kerrâmiyye Allah'ın kelâm sıfatının, O'nun konuşma gücü anlamına geldiğini ve bu sıfatın ezeli; ilâhî sözlerden meydana gelen Kur'ân'ın ise hâdis (mahlûk) olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵

Cafer b. Muhammed es-Sâdık (ö. 148/765), Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok Ehl-i Hadîs ve selefi âlim ise Kur'ân'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmadığını, onun hem lâfzı hem de mânasının Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân Allah'ın kelâmı, dolayısıyla O'nun sıfatı olduğundan, hangi cümle içinde kullanılırsa kullanılsın ve ne şekilde ifade edilirse edilsin, ister yazılınsın ister telaffuz edilsin, mahlûk değildir. Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirir. Zira işitilen ve yazılan Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu naslarla sâbittir⁵⁶ ve ümmetin bu konuda icmâsı bulunmaktadır. Kur'ân sadece mânalardan veya sadece lâfızlardan değil, lâfızların ve mânaların hepsinden ibarettir. Kur'ân, Cebrâil vasıtasıyla Hz.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Abdülkerîm Osmân), Kahire 1988, s. 528-531; Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölçük), İstanbul 1980, Kayıhan Yayınevi, s. 77-99; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille* (thk. Claude Salamé), Dımaşk 1990, el-Ma'hadü'l-İlmi'l-Fıransî, I, 259-299. Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri için bk. Osman Aydın, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mutezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri" I-II, *Dinî Araştırmalar*, 2001, III/9, 45-62; IV/10, 37-52; Hasan Türkmen, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Kelâm Kavramına Fonetik Eksenli Yaklaşımı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1, 353-370. Kelâm-ı nefsi (zâtî) ve kelâm-ı lâfzî konusunda bk. Şamil Öçal, "Kelâmulâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, II/1 (Ocak-Mart 1999), Ankara 1999, 61-84; Mustafa Altundağ, "Kelâmulâh - Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lâfzî' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (2000), s. 149-181. Ayrıca, başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı Sünnî âlimlerin halku'l-Kur'ân konusundaki görüşleri için bk. Fatih Tok, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19, s. 245-267; Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmulâh ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1, 215-232.

⁵⁶ Bk. el-Cin 72/1.

Peygamber'e indirilen mânanın lâfza büründürülmüş şekli (hikâyesi) ve ibaresi değil, hem lâfız hem de mâna itibariyle Allah'ın zâtı ile kâim olan gerçek kelâmdır.⁵⁷ Hatta İbn Teymiyye'ye göre lâfız, kıraat ve tilâvet kelimeleri "okumak" fiilini ifade ettiği gibi, "okunan şey" anlamında da kullanılır. Bu sebeple Kur'ân kastedilerek onu telâffuz edişin mahlûk olduğu söylenirse, bu söylem yanlış olur. Çünkü lafzı ve mânasıyla birlikte Kur'ân ezeli olup mahlûk değildir. Ancak insanın okuma fiili kastedildiğinde bunun mahlûk olduğu söylenebilir de "İnsanın Kur'ân'ı okuyuşu mahlûktur" demek isabetli değildir. Zira bu ifade bile Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlamına alınabilir ve Kur'ân'a yaratılmışlık sıfatının verilmesine sebep teşkil edebilir.⁵⁸ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), İbn Mende (ö. 395/1005) ve İbn Hâmid (ö. 403/1012) gibi bazı selefi âlimler ise, Kur'ân'ı telâffuz edip yazmanın yanında, çıkarılan sesler ve çizilen yazıların dahi mahlûk olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵⁹

Halku'l-Kur'ân konusunda değişik ekollere mensup âlimlerin benimsediği bu görüşlerin büyük ölçüde Allah'ın "kelâm" sıfatıyla ilgisi olup, "kelâm"ın zâtı veya fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.⁶⁰

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusu böylesine bilimsel bir mesele iken Abbâsîler döneminde siyâsî bir krize dönüşmüştür.

Abbâsî halîfelerinden Me'mûn (ö. 218/833), 218/833 yılında Tarsus'a giderken Rakka'da konakladığı bir esnada, Bağdat'ta yerine vekil bıraktığı İshak b. İbrahim'e bir mektup yazarak halku'l-Kur'ân konusunu devletin resmî politikası hâline getirmiştir. Me'mûn mektubunda; halîfelerin Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmek ve Hz. Peygamber'e olan vârislik vazifesini gerçekleştirmek için Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamaya koymaları ve bu konuda sahip oldukları bilgileri halk arasında yaymaları gerektiğini belirtir. Ne var ki, ilimden yoksun

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sümne*, s. 36; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfât* (thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1415/1994, II. Baskı, Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, I, 374-408; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 89, 155-156; Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, "Halk'ı Kur'an Meselesi: Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri" (trc. Mücteba Uğur), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX, 307-321; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*; XV, 373.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil* (nşr. Hayat Me'mûn Şeyhâ), Beyrut 1416/1996, Dârü'l-fikr, I (III), 358; a.mlf., İbn Teymiyye, *Der'ü teârûd'l-akl ve'n-nakl*, I, 257-270. Bu konuda İbn Teymiyye'nin görüşleri için bk. Muammer Esen, "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII, 257-271.

⁵⁹ Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*; XV, 373-374.

⁶⁰ Halku'l-Kur'ân konusunda yapılan bazı tartışmalar için bk. Ali Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sy. 6, s. 599-618; Muharrem Akoğlu, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8, 13-32; İbrahim Arslan, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Kelam Araştırmaları*, 3/1 (2005), www.kelam.org, s. 141-163; Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 28, s. 17-44; Nurullah Agitoğlu, "Halku'l-Kur'ân ve Rû'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10, 99-123; Hasan Türkmen, "Kelâmın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2, 335-362.

insanlar “Hâlık” ile “mahlûk” arasında herhangi bir ayırım yapmadan, Allah’ı inzâl edilen Kur’ân ile eşit görmekte ve yaratılmış olan Kur’ân’ı “kadîm” olarak kabul etmektedir. Me’mûn, söz konusu mektubunda halk arasında bu fikirleri yayan ve kendilerini Ehli-hak’tan (Ehlü’l-hak ve’l-dîn ve’l-cemâa) sayan kişiler hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur. Halîfe’ye göre onlar ümmetin kötöleri, sapıkların (dalâlet) öncüleri, tevhîd ve imandan çok az nasiplenmiş, cehâlete hamallık yapan, yalancılığın önderleri, şeytanın dostlarıyla konuştuğu bir dille konuşan, Allah’ın dinine mensup olanlara düşmanlık yapan, sözlerine ve amellerine güven duyulmayan ve şâhitlikleri kabul edilmeye layık olmayan kimselerdir.⁶¹

Halîfe Me’mûn’un mektubundan, özellikle Ashâb-ı Hadîs’in söylemlerinden ve halk üzerindeki etkilerinden rahatsız olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü Ashâb-ı Hadîs, Me’mûn ile kardeşi Emîn (ö. 198/813) arasındaki iktidar mücadelesinde, daha çok Arap olmayan unsurların (mevâlî) desteklediği Me’mûn yerine, Arapçı unsurları temsil eden kardeşi Emîn’i⁶² desteklemişlerdir. Ayrıca, Me’mûn’un son dönemlerinde ona muhâlefet eden Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/846), Ehl-i Hadîs’in imamlarından Ahmed b. Hanbel’le şahsî dostluk ilişkisi bulunan ve onunla aynı mezhepten bir kimseydi.⁶³ Dahası, Ashâb-ı Hadîs hem Kur’ân ve sünnete en yüksek değeri verdiklerini hem de sahâbe ve tâbiûndan dinî nasları nakledenlerin ve onların yolundan gidenlerin kendileri olduklarını ileri sürerek bütünüyle sosyal ve dinî statükoyu temsil etme iddiasında idiler. Bu iddia sahipleri için Kur’ân-ı Kerîm’in hem lâfız hem de mânasıyla birlikte “Kur’ân” sayılması ve bu iki unsurun yaratılmamış (gayr-i muhdes) yani kadîm olması, varlık-yokluk derecesinde önemli bir meseledir. Zira bu durumda, Kur’ân’ın kadîm olan mânası ancak sünnet ve selef-i sâlihînin söz ve uygulamalarıyla açıklanabilecektir. Sünnet ve selef-i sâlihînin söz ve uygulamaları ise halîfenin veya başka bir grubun değil, Ashâb-ı Hadîs’in (Ehl-i Hadîs) elindeki en büyük enstrüman ve avantajdır. Böylece Kur’ân’ın yaratılmamış olduğu görüşü, ezeli bir din ve değişmez bir sosyal yapının teolojik temelini oluşturmaktaydı. Tabii olarak bu durum, söz konusu değişmez hakikatleri aktaranlar anlamındaki “âlimler”in (Ehl-i Hadîs) de güçlerine güç katacaktır. Yani Kur’ân’ın ezeli olması, aslında selefî anlayışın da ezeliğine bir atıftır. Dolayısıyla burada, Allah’ın kelâmının “dokunulmazlığı”, sonuç olarak “sünnet”in din üzerindeki egemenliğine ve bir anlamda selefler açısından sosyal yapı ve statükonun dokunulmazlığına işaret eder.⁶⁴

⁶¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim), Kahire 1979, Dârü’l-Ma’rife, VIII, 631-634; Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismanı”, s. 55-56.

⁶² Hakkı Dursun Yıldız, “Emîn”, *DİA*, XI, 113.

⁶³ Fehmî Ced’ân, *el-Mihne, Bahsün fi Cedeliyyeti’d-Dîniyyi ve’s-Siyâsiyyi fi’l-İslâm*, Beyrut 2000, el-Müessesetü’l-Arabiyye li’l-Dirâsâti ve’n-Neşr, s. 347-349; Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismanı”, s. 63; M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Nasr el-Huzâî”, *DİA*, II, 110.

⁶⁴ Mehmet Zeki İşcan, “Ehl-i Sünnet’te Dinî Bir Otorite Olarak ‘Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı’”, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, IX/25, 22-23; a.mlf., “Seleflüğün Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte Ve Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İhni Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 100.

4. Akıl - Nakil İlişkisi: Naklin Üstünlüğü

Selefi düşünceyi diğer İslâmî düşünce tarzlarından ayıran en önemli özelliklerden biri, onların akıl - nakil ilişkisiyle ilgili yaklaşımlarıdır. Bu konuda onların görüş ve değerlendirmelerine girmeden önce “akıl” ve “nakil” kavramları hakkında kısa bazı bilgiler vermek istiyoruz.

Sözlükte “tutmak, alıkoymak, bağlamak, engellemek, menetmek”⁶⁵ mânalarına gelen akli, Mu'tezile'nin kurucu imamlarından Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”⁶⁶, Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) “insanın düşünmesini ve yaptığı eylemlerden sorumlu tutulmasını mümkün kılan bilgilerin toplamından ibaret” saymıştır.⁶⁷

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî akli, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak nitelendirmiştir.⁶⁸

Eş'arî kelâmcılarından Bâkîllânî'ye (ö. 403/1013) göre akıl “vâcip, mümkün ve muhâl olan hususları bilmek”⁶⁹, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre ise “mümkünün imkânı, muhâlin imkânsızlığı, vâcibin zorunluluğu gibi zarûriyyâtı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek” ve “insan tabiatında var olan bilgi edinme gücüdür.”⁷⁰

Selefiyenin imamı olan Ahmed b. Hanbel akli insanda doğuştan mevcut bir “tabiat” olarak görmüştür.⁷¹ İbn Teymiyye ise akli, adı ister sıfat ister araz olsun, “insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat (garîze)” olarak kabul etmiştir.⁷²

Kelâmda çeşitli mezheplere mensup bilginlerin bu farklı tanımlarından hareketle aklın, “zaruri bilgileri kullanarak nazarî bilgiler üretebilen, düşünme eylemini gerçekleştirerek varlıkları anlamlı bir şekilde tanımlayıp yorumlayabilen ve onlar hakkında tutarlı hükümler verebilen, ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran zihinsel yetenek” olduğu söylenebilir.⁷³

Akaid, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinde bütün öncülleri akla dayanan delillere, “akli delil” adı verilmiştir.

Nakil kelimesi ise sözlükte “iletmek, aktarmak, taşımak, geçirmek, anlatmak, hikâye etmek” gibi çeşitli mânalara gelir. Terim olarak nakil, “başkasının sözünü olduğu gibi aktarmak” demektir. Aktaran kişiye ise “nâkil” adı verilir.⁷⁴ Dinî terminolojide

⁶⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Kilânî), Beyrut ts., Dârü'l-ma'rife, s. 342; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), XI, 458-466.

⁶⁶ Hüsnî Zeyne, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 18-19; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 242.

⁶⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdîl*, Kahire 1963, XI, 375; Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, s. 18-21.

⁶⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 5.

⁶⁹ Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).

⁷⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (thk. Ebü'l-Alâ Afifi), Kahire 1964, s. 48; a.mlf., *Mi'yârü'l-ilm*, Beyrut ts., Dârü'l-Endelüs, s. 286; a.mlf., *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetiühû* (thk. Mustafa A. Atâ), Beyrut 1986, s. 58.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, IX, 287.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, VII, 24, 539; IX, 271-288.

⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, “Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013, s. 35-36.

⁷⁴ Nakil kelimesi için bk. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, II, 1426 (nakl md.).

nakil, dinî metin veya hükümlerin işitme yoluyla insanlar arasında aktarılması mânâsında kullanılır.

“Akıl-nakil ilişkisi” ifadesinde yer alan “nakil”den maksat, bütün öncülleri işitmeye dayanan şer’î delillerdir. Bu delillerin sübûtu, özellikle İslâm’ın ilk dönemlerinde işitmeye bağlı olduğu için onlara “sem’î delil” adı da verilmiştir. İslâm âlimlerine göre, nakil yoluyla aktarılan bilgi kaynaklarının başında Kur’ân-ı Kerîm, sünnet (hadisler) ve icmâ gelir.

Kur’ân-ı Kerîm’in naklî delil olduğu hususunda, selefler de dâhil olmak üzere, bütün İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir.

Yine İslâm âlimleri hadislerden tevâtür derecesine sahip olanların (mütevâtir) naklî delil olması konusunda birleşmişlerdir. Tevâtür derecesine ulaşmayan (âhâd) hadislere gelince, Mu’tezile âlimlerinin bir kısmı akaidde bu hadisleri bütünüyle reddederken, çoğunluğu birtakım şartlarla söz konusu hadislerle istidlâl etmiştir. Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerinin çoğunluğu ise âhâd derecesindeki hadisleri, Kur’ân’ın ruhuna ve genel telaâkkisine aykırı olmamak şartıyla akaidin delilleri arasında kabul etmişlerdir.

İcmâ konusunda, Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı Mu’tezile âlimleri icmânın akaidde delil olamayacağını ileri sürmüşse de kelâmcıların çoğunluğu icmâyî itikadî konularda nasları tekit eden bir delil olarak kabul etmiştir.⁷⁵ Seleflerin imamı Ahmed b. Hanbel’e göre, yukarıdaki delillerden sünnet, Kuran’ın mâna ve delâletini tayin edip belirleyen bir beyân niteliğindedir ve din ancak sünnet yoluyla öğrenilebilir. Dini, sünnetin beyânından yardım almaksızın sadece Kitap’tan öğrenmeye çalışanlar doğru yolu şaşırırlar.⁷⁶ Dolayısıyla seleflere göre, naklî delil kavramı içerisinde sünnet, biraz aşağıda ayrıca inceleyeceğimiz üzere, Kur’ân-ı Kerîm ile eşdeğer bir seviyededir.

Sünnetin sübût bakımından tevâtür ve âhad adıyla iki kısma ayrılmasının selefi düşünce açısından pratikte fazla bir önemi yoktur. Çünkü İmam Ahmed b. Hanbel’in mütevâtir haberlerin kesin bilgi ifade edeceğini kabul ettiği gibi⁷⁷, âhâd haberlerin de kesin bilgi ifade edeceğini benimsediği söylenebilir. Mesela Ebû Bekir el-Merrûzî’den (ö. 275/889) gelen bir rivâyette, İmam Ahmed’e, “Şurada bir insan, ‘Haber ameli gerektirir, fakat ilmi gerektirmez’ diyor” diye sorduğunda, o bunu ayıplamış ve “Bu ne demek bilmiyorum” cevabını vermiştir.⁷⁸ Bu diyalogdan Ahmed b. Hanbel’in âhad haberden hâsıl olan bilgiyi (ilim) ve onunla amel edilmeyi bir tuttuğu sonucu çıkarılabilir.

İcmâ konusunda ise Ahmed b. Hanbel’e, “Sahâbîler bir meselede icmâ ettikleri zaman onların görüşlerinden çıkma hususunda ne dersin?” diye sorulduğu zaman o, “Bu çirkin bir sözdür; ehl-i bidatin sözüdür; sahâbe ihtilâf ettiği zaman da onların

⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil - Kelam”, *DİA*, IX, 137.

⁷⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed İbni Hanbel* (trc. Osman Kesioğlu), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.

⁷⁷ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fikh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad 1993, III, 845.

⁷⁸ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 899-900.

görüşlerinden çıkılmaz” demiştir.⁷⁹ İbn Teymiyye, İmâm Ahmed’in sahâbe, tâbiûn ve etbâu’t-tâbiûnin icmâlarını kabul ettiğini söylemiştir.⁸⁰

Bütün bu açıklamalardan, selefilere göre akaid alanında geçerli olan “nakil” veya “naklî delil”in Kitap, sünnet (mütevâtir ve âhâd türleriyle birlikte) ve icmâ (ilk üç neslin icmâi) olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Şimdi artık mâhiyetleri belirlenmiş olan bu “akıl” ile “nakil” arasındaki ilişkiye geçebiliriz.

Genel olarak kelâmcılar, aklın bilgi kaynağı olduğu hususunda birleşmişlerdir. Bir konuya dair aklî hükümlerde görülen çeşitli farklılık veya zıtlıklar, bizzât aklın kendisinde değil, akıl sahibinin yeterli ilmî tefekkür seviyesine ulaşamamasından veya bu seviyenin gerektirdiği şartları yerine getirmemesinden kaynaklanır.⁸¹

Aklın bilgi kaynağı oluşunda ittifak eden kelâmcılar, onun neleri bilip bilemeyeceği ve nakil karşısındaki yeri hakkında ihtilâf etmişlerdir.⁸²

Mu’tezile aklî istidlâlın tek başına yeterli bir delil olduğunu, fiillerde zâtî iyilik ve kötülük (hüsün ve kubuh) bulunduğunu ve bunların dinden bağımsız olarak akılla idrâk edilebileceğini, Şârî’in emir ve nehyinin muktezâsının da söz konusu hüsün ve kubuh olduğunu ileri sürmüştür.⁸³

Eş’ariyye aklın eşyânın hüsün ve kubhunu bilemeyeceğini, bunun ancak şer’î bir bildirimle mümkün olacağını, fiillerin Allah’ın emir veya yasaklamasını gerektiren zâtî bir hüsün ve kubha sahip olmadığını, bunların ancak Allah’ın izin ve yasaklamasıyla olacağını ve Allah’ın fiillerine hüsün ve kubhun nispet edilemeyeceğini savunmuştur.⁸⁴

⁷⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye ibnihî Abdullah* (nşr. Züheyr Şâviş), Beyrut 1988, s. 438-439; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1059-60.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Müevvede fi usûli’l-fikh*, Kahire 1983, s. 283-84.

⁸¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 4-5; Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdî Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-Akâid)* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, Dergâh Yayınları, s. 115-122.

⁸² Akıl-nakil ilişkileri üzerine yapılan bazı tartışmalar için bk. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2, 97-129; a.mlf., “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I, 1, s. 11-20; a.mlf., “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, c. II/1, 3-22; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004, s. 329-344; a.mlf., “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 119-142; Mehmet Kubat, “İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 71-118; Hülya Alper, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013, s. 115-154;

⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 30-31; a.mlf., *Şerhu’l-usûli’l-hanse*, s. 310, 564; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr alâ Usûli’l-Pezdevî*, İstanbul 1890, IV, 230; Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, *EÜİFD*, sy. 4, s. 62-63; Yusuf Şevki Yavuz, “Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, s. 37. Mu’tezile’nin akıl anlayışı hk.bk. Ramazan Altıntaş, “Mu’tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004, s. 311-322.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Kahire 1322/1904, I, 57-59; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahbîr şerhü’l-Tahrîr*, Beyrut 1983, II, 91; Muhammed b. Nizâmüddîn el-Ensârî, *Fevâihü’r-rahamût*, Kahire 1322/1904, I, 33 (Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’sı ile birlikte).

Mâtürîdiyye bu iki zıt kutup arasında yer alarak, aklın kendi başına mûcip olmadığını, ancak Eş'ariyye'nin iddia ettiği gibi de aklın ihmal edilmediğini, onun eşyânın hüsün ve kubhunu bileceğini, fakat gerçek vâcip kılanın yalnızca Allah olduğunu, aklın ise bu îcâbı açıklayıcı (muarrif) bir işlevinin bulunduğunu söylemiştir.⁸⁵

Selefi düşünce mensupları ise, naklin açıklanması ve anlaşılması için akli tefekküre ihtiyaç olduğunu kabul etmekle birlikte akli, dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavrayıp anlamaktan aciz ve sınırlı bir kaynak olarak kabul etmişlerdir. Mesela Dârimî'ye göre, akıl yoluyla idrâk olunacağı kabul edilen konular (ma'kûlât) insanların üzerinde ittifak edebildikleri hususlar değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği üzere⁸⁶ her fırka kendi görüşünün doğru olduğunu öne sürmekte ve karşı görüşü tenkit etmektedir. Bu sebeple hangi akli ilkenin doğru olduğunu belirlemek için de naslara başvurmak gerekir.⁸⁷

İbn Teymiyye dinde Kur'ân'ın rehberliğini esas alarak ona uymak gerektiğini sık sık dile getirmiş ve bu konuda sahâbe, tâbiûn ve imamların Kur'ân'a aykırı herhangi bir akıl yürütmeyi kabul etmediklerini, Kur'ân'ın önüne çıkarılan hiçbir görüşü benimsemediklerini söylemiştir.⁸⁸

Eş'arî kelâmcılarından Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), naklî delillerin yakîn ve kesinlik ifade etmeyeceğini, zîra bu delillerin katî olabilmeleri için sözlük mânası, gramer kurallarına göre ortaya çıkan mâna, eş anlamlı, mecaz, izmar, nakil, takdim, tehir, tahsîs, nesh ve akla aykırı olmama gibi herhangi bir ihtimalin bulunmaması gerektiğini, bu durumda ise naklî delillerin zan, akli delillerin kesinlik ifade edeceğini söylemiştir.⁸⁹

İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzî ile onu izleyenlerce "kânûn-i küllî" haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda "aklın esas alınıp naklin te'vîl edilmesi gerektiği" prensibini reddetmek için *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl ev Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl* adında geniş bir eser yazmış ve Fahreddin er-Râzî'nin bu anlayışını Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının Tevrat ve İncil karşısında takındıkları tavra benzetmiş hatta onların peygamberlere saygı konusunda, gerçeğe bu görüş sahiplerinden daha yakın olduklarını ileri sürmüştür.⁹⁰

⁸⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, s. 176-185; Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, 298-304; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 230, 234-236. Mâtürîdî'nin akıl-nakil ilişkisi hakkındaki görüşleri hk.bk. J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik" (çev. İlhami Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV, 425-435; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2, 7-29;

⁸⁶ er-Rûm 30/32.

⁸⁷ Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 57; Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 496.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVI, 471-472.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-din*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal, -Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 4-8.

İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i hak (selef ulemâsı) akli delillere ve aklın doğru kabul ettiği hükümlere itiraz etmez; onların itiraz ettiği şey aklın Kitap ve Sünnet'e muhâlif sonuçlara varabildiği iddiasıdır. Halbuki tam aksine, dinle çelişen her şey akıl tarafından da yanlış bulunur.⁹¹

Ne var ki, herhangi bir konuda akıl deliliyle ulaşılan bir hüküm ile şeriatın (nakil) zâhiri çatıştığı zaman, zâhiri hükmün (nakil) te'vîl edilmesi gerektiği hususunda Ehl-i sünnet bilginleri büyük oranda ittifak etmişlerdir. Çünkü burada te'vîle ihtimali olan akıl değil nakildir. Hatta İbn Rüşd (ö. 595/1198), şeriat tarafından anlatılıp da zâhiri itibariyle burhana muhâlif olan bütün konuların, şeriat iyice incelendiği zaman onda zâhiri itibariyle bile, akli te'viline şâhitlik yapan veya şâhitlik yapma derecesine yaklaşan başka bir şer'î delilin mutlaka bulunacağını söylemiştir.⁹² Kaldı ki, akıl hem nakil için bir asıl hem de yakînî bilgiye ulaşmak için bir yoldur. Bir şeyin ayrıntısını tashih için aslını çürütmek onun her ikisini de çürütmek demektir.⁹³

İbn Teymiyye ise şer'in sübûtu için aklın asıl ve kendisine uyulması gereken bir delil olmadığını, ancak Allah katından indirilmiş olan şer'in bizzât kendi kendisine sâbit ve bizim ilmimizden de aklımızdan da müstağni olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Öte yandan, seleflerin bu delil anlayışları sadece akaid alanında değil, aynı zamanda fıkıh ve usûl alanında da geçerlidir. Mesela İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Ahmed b. Hanbel'in fetvâ usûlünde birinci sırada Kitap ve sünnet naslarını sayarken, ikinci sırada sahâbenin fetvâsını zikretmiştir. Ahmed, sahâbeden birinin muhâlifi bilinmeyen bir fetvâsını bulursa onu alır ve başka bir delile müracaat etmezdi. Sahâbeden bu tür bir fetvâ bulduğu zaman, ne amel ne re'y ne de kıyası ona takdim ederdi.⁹⁵

Ahmed b. Hanbel'in fetvâ usûlünde; bir mesele hakkında nas, sahâbe kavli veya onlardan birinin görüşü, mürsel veya zayıf bir eser bulunmadığı zaman ancak beşinci sırada kıyasa gidilir ve onunla zarureten amel edilir. Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), Ahmed'in, "Şâfiî'ye kıyas hakkında sordum. O, 'Ona ancak zaruret hâlinde gidilir' veya bu mânaya gelen bir şey söyledi" dediğini rivâyet etmiştir.⁹⁶ Buna göre

⁹¹ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 194-195; M. Said Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 405.

⁹² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (thk. Muhammed Ammâre), Kahire ts., Dârü'l-ma'rife, s. 33.

⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hanse*, s. 88; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Riyad 1979, I, 3/112; Adudiddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*, Kahire ts., Mektebetü'l-Mütenebbî, s. 40.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Muvâfakâti sahlî'l-menkül li-sarîhi'l-ma'kûl*, Beyrut 1405/1985, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, I, 82-83. İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşleri için bk. Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimün", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları; Burhaneddin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009; Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2, 385-400.

⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn* (thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1955, I, 30-31.

⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'lâmü'l-muvakkîn*, I, 32.

Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları, kıyası teyemmüm derecesinde kabul etmişlerdir. Teyemmüme nasıl ki su bulunmadığına dâir zann-ı galib hâsıl olunca gidiliyorsa, kıyasa da nas bulunmadığına dâir zann-ı galib hâsıl olunca gidilir.⁹⁷

Selefi düşünce mensuplarının akıl – nakil ilişkisi hakkındaki bu “içeriği genişletilmiş” nakilci ve katı nasçı yaklaşımları belirginleştikten sonra, artık akıl – nakil çatışması hâlinde hangi görüşün tercih edileceğinin pratik bir değeri kalmamıştır. Çünkü onlar nakli üstün tutan bu yaklaşımlarıyla, akli nakle tâbi kılmış, aklın temelinin nakil olduğunu söylemiş hattâ akli nistan ibaret görmüşlerdir. Mu’tezile nakli akla tâbi kılarlarken, selefiler de akli nakle tâbi kılmış ve böylece bu iki zıt kutup, akıl ile nakli tam bir ayniyet içerisinde birleştirme noktasında ittifak etmişlerdir.⁹⁸

Artık selefilere göre akıl – nakil çatışmasını gidermek bu akıl – nakil ayniyetiyle kolayca çözülebilir. Çünkü onlara göre, sahih nakil ile sarih akıl arasında “gerçek” bir çatışma düşünülemez ve bu iki delil birbirine uygun (muvâfık) olmak zorundadır; şâyet ortada bir çatışma varsa, bu durumda ya nas sahih değil ya da akıl sarih değildir.⁹⁹

Selefi düşünceye mensup kişiler bu katı nasçı yaklaşımlarının sonunda fıkıh alanında metodolojik bir tıkanmaya düşmemek için insanın gerçek niyet ve maksadına (sübjektif irâde) ayrı bir önem vermişlerdir. Hanefî ve Şâfiîler hukukî muamelelerin sıhhat veya butlânına hükmedebilmek için objektif kriterler ortaya koyma kaygısıyla akidler esnasında kullanılan lâfızlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelerine bağlı kalmayı şart koşarken; Hanbelîler lâfızlar yerine maksat ve niyeti, kıyas yerine de nasları esas almışlar; özellikle nasların yasaklamadığı durumlarda istishâbü’l-hâl prensibinden hareketle, akid ve muamele çeşitlerine geniş bir şekilde yer vermişlerdir.¹⁰⁰ Bu durum ise, onlara özellikle itikad ve ibadet konularında “dar”, muâmelât alanında ise “geniş” bir bakış açısı kazandırmıştır.¹⁰¹

Akıl - nakil ilişkisinde nakli üstün tutmanın ve katı nasçı yaklaşımın bir diğer sonucu ise, akli ve çeşitli akıl yürütme yollarını kullanan re’y ehlini (Ehlü’r-re’y) ve kelâmcıları kötüleyip dışlamak olmuştur. Naklin (ilmin ve hakikatin) yegâne temsilcisi ve muhâfızı oldukları inancıyla hareket eden selefiler İslâm tarihi boyunca re’yî ve kelâmî düşüncüyü kötölemek, Ehl-i re’y ve Ehl-i kelâmı zemmetmek, onların ilmî ve dinî meşrûyetlerini ortadan kaldırmak için mücadele etmişlerdir.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *el-Müsevedde*, s. 330-331.

⁹⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.

⁹⁹ İbn Teymiyye’nin akıl-nakil çatışmasını gidermek için ileri sürdüğü formül hk.bk. İbn Teymiyye, *Muvâfakâtü sahîhi’l-menkül*, I, 76-79; a.mlf., *Mecmûu fetâvâ*, III, 338-340; VI, 245; VII, 665; X, 435-453; XVI, 252-254, 442-443; XIX, 228-234.

¹⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *’l-lâmü’l-muvakkûn*, I, 218-219, 344-346; III, 75, 107, 110-119, 123, 140-143, 176; IV, 199.

¹⁰¹ Hanbelî mezhebinin genel karakteristiği hk. bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 198-210.

İslâm düşünce ve kültür tarihinde Ehl-i re'y, Ehl-i te'vîl, Ehl-i bidat ve Ehl-i kelâm aleyhine yazılan hemen hemen bütün zemmedici, reddedici ve dışlayıcı edebiyat¹⁰² ile her türlü tehdit¹⁰³, baskı¹⁰⁴ ve terör¹⁰⁵, başta Hanbelîler olmak üzere tamamıyla

¹⁰² Ehl-i hadis'in başta Ehl-i re'y ve kelâmcılar olmak üzere çeşitli gruplara karşı hicri ilk üç asırda yazdıkları reddiyeler için bk. Ahmet Özer, *Ehl-i hadis'in Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008. Hicri üçüncü asırdan sonra Ehl-i hadis ve selefi bakış açısına sahip bazı kimselerin yazdıkları reddiyelere örnek olarak bk. Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Zemmü'l-kelâm* (thk. Semih Dugaym), Beyrut 1994, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Zemmü'l-te'vîl* (nşr. Bedr b. Abdullah Bedr), Kuveyt 1416/1995, Dâru İbnü'l-Esir; a.mlf., *İbn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fi kütübü ehlil-kelâm* (ed. George Makdisi), 2nd edition -- Norfolk 1985, Gibb Memorial Trust; Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr Ebü'l-Fazl Râzî, *Ehâdis fi zemmi'l-kelâmi ve ehlîhi* (nşr. Nâsır b. Abdurrahman Ced'i), Riyad 1996/1417, Dâru Atlas; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ* (nşr. Ahmed Abdüsselam Ata), Beyrut 1987, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Öte yandan, günümüzde de selefi düşünce mensupları hâlâ Ehl-i re'y ve Ehl-i kelâm düşmanlığına devam etmektedirler. Çeşitli dillerde kurdukları enfal medya, daru's-sünne, daru'l-ittiba, daru'l-tavhid, hakka'l-cihad, islah, Islam house, kitap ve sünneti ihya, selef haber, selefi davet, selefi menhec, selefi talk, tevhid, tevhid akademisi, tevhid davet ve tevhid okulu gibi pek çok medya platformunda selefi ve Vehhâbî iddialarını sürdürmektedirler. Hatta bunlardan bazıları yaptıkları Türkçe yayınlarda, bin yılı aşkın süredir Türkler'in izinden gittiği İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'yi karalayabilmek için tarihte selefi üstatlarının cerh ve ta'dil, zuafâ ve metrukün kitaplarında fütursuz bir tarafgîrlikle yazmış oldukları çeşitli isnat ve iftiraları, "bozacının şahidi şıracı olur" fehvasına uygun bir biçimde delil getirmektedir. Hanefî mahallesinde din satan bu pazarlamacıların, İslâm âlimlerinin yüzyıllar önce, bütün İslâm hukuk mezheplerinin eşit meşrûiyete ve saygınlığa sahip oldukları sonucuna vardıklarından henüz haberlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ne var ki, selefilik de zâten böyle bir akıl tutulmasıdır! Kafayı kuma gömmek ile zaman tüneline yaşamak arasında herhangi bir fark yoktur. Yüzyıllardır bütün Müslümanların büyük bir ekseriyetinin peşinden gittiği, dinî ve dünyevî hayatlarını görüş ve düşünceleri doğrultusunda düzenledikleri İmâm Ebû Hanîfe'yi, İslâm adına tahkir ve tezyif etmek! Böyle bir zihniyetin eline esir düşmüş olan İslâm'ın haline binlerce âh u enîn edilse sezâdır!

¹⁰³ Mesela, Ahmed b. Hanbel'in hocalarından olan Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814) henüz halku'l-Kur'an konusundaki mihne olayları başlamadan önce, "Şâyet elimde yetki olsaydı, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyeni kafasını vurduktan sonra Dicle'ye atardım" demiştir. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, ts., Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, I, 331. Yine, İbn Hanbel taraftarlarından Yahyâ b. Anmâr, hadisçi İbn Hibbân (ö. 354/965) hakkında, "Onun ilmi çoktu, ama dini çok değildi. O Allah'ın mekân içinde sınırlı olduğunu reddetti, biz de onu Sicistan'dan kovduk" demiştir. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 921-922.

¹⁰⁴ Mesela, meşhur tarihçi ve fakih Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ahmed b. Hanbel'i fakih değil de sadece muhaddis kabul ederek görüşlerini *İhtilâfî'l-fukahâ* adlı kitabına almadığı için Bağdat Hanbelîleri Taberî'nin evini kuşatmışlar, öğrencilerinin onun evine girmesine ve ondan eğitim almalarına engel olmuşlardır. Taberî'nin ölümünden sonra, onların taşkınlıklarından korkulduğu için cenaze gece evin içerisine gömülmüştür. Bk. Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, Beyrut ts., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 8 (nâşirin mukaddimesi); Takiyyüddîn Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinâhî, Kahire 1385/1966, III, 124-125. Yine, Ehl-i sünnet ve ehl-i hadis'in en büyük temsilcilerinden biri olan Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerinden dolayı, Ahmed b. Hanbel taraftarlarına taciz edilmiş ve bu sebeple Nisâbûr'u terk etmek zorunda kalmıştır. Bk. M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *D'Â*, VI, 369.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel hakkındaki sitayişkâr ifadelerine ve onun görüşlerini benimsediğini açıkça beyân etmesine rağmen, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/938) öldüğü zaman türbesi Hanbelîler tarafından birçok defa tacize uğramış (İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1404/1984, s. 413) ve sonunda türbe yıkılarak kabrin yeri gizlenmek zorunda kalmıştır. Bk. Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire, ts., Dârü'l-Kütüb, s. 37 (nâşirin

selefi düşünceye mensup kişi veya grupların eseridir.¹⁰⁶ Bu sebeple İslâm tarihinde, Ignaz Goldziher'in ifadesiyle, "Kendisinden emin olunan bir Hanbelî, beyaz bir karga kadar nâdir bulunuyordu".¹⁰⁷

5. Şer'î Naslar: Kur'ân ve Sünnetin Eşitliği

(a) İslâm âlimleri hemen hemen bütün fırkalarıyla birlikte, akaidde ve fıkhıta Kur'ân-ı Kerîm'in birinci kaynak (delil) olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁸

(b) Aynı şekilde, Ehl-i sünnet bilginleri Hz. Peygamber'in sünnetinin gerek akaid gerekse fıkıh alanında -sübût veya delâlet dereceleri hakkında birtakım farklı şartlar ileri sürmekle birlikte- ikinci kaynak olduğunda birleşmişlerdir.

Hz. Peygamber'in sünneti konusunda başta Hanbelîler olmak üzere selefi düşünceye mensup kişi ve grupları diğer İslâm mezheplerinden ayıran en önemli husus, seleflerin sünneti hiyerarşik derece olarak Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci sırada saymayıp, Kur'ân'la birlikte eşit derecede saymış olmalarıdır.

Onların bu yaklaşımları, sünnetin Kur'ân-ı Kerîm'i açıklama işlevine ve sünnetin doğrudan doğruya vahiy mahsülü olduğuna dair görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Sünnetin Kur'ân-ı Kerîm'i açıklayıcı fonksiyonuna vurgu yapan Ehl-i Hadîs'in erken dönem temsilcilerinden Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) "Sünnet Kur'ân üzerine hükmedicidir (anlamını belirleyici), fakat Kur'ân sünnete hükmedici değildir"¹⁰⁹ şeklinde maksadını aşabilecek nitelikte bir iddiada bulunmuştur. Bu söz Ehl-i Hadîs'in imâmı olan Ahmed b Hanbel'e sorulduğu zaman, "Ben bunu söylemeye cesaret edemem. Fakat 'sünnet Kitâb'ı tefsir eder ve açıklar' derim"¹¹⁰ demiştir. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bu cevap, Ehl-i Hadîs'in "sünnet" savunmasında ne kadar cesaretli ve aşırı olduklarını göstermektedir. Ehl-i eser'in önemli temsilcilerinden biri olan fakîh Evzâî (ö. 157/774) de "Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı,

mukaddimesi); İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *DİA*, XI, 445). Ayrıca, 470 (1077) tarihinde, başlarında Hanbelî Şerîf Ebû Ca'fer b. Ebû Mûsâ olduğu halde bazı Hanbelîler, fakîh Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve talebelerine saldırmış ve bu olaylarda yirmi kişi hayatını kaybetmiştir. Bk. Takiyyüddîn Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 235. Eş'arî mezhebine mensup Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Berruvî et-Tûsî (ö. 567/1171) karısı ve çocuğu ile birlikte Hanbelîlerin gönderdiği zehirli helva ile öldürülmüştür. Bk. Takiyyüddîn Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 390-391).

¹⁰⁶ Hanbelîlerin diğer mezhep ve gruplara karşı saldırgan tutumları ve sebep oldukları çeşitli olaylar hk.bk. Takiyyüddîn Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 234-235; VI, 172, 390-391; VII, 161-162; VIII, 178, 184-185, 218, 230; Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908, s. 1-28; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981, s. 112-120; W. Madelung, "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990, XIV (Fahir İz Armağanı, -I-), 331-337; A. Azme, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, XXXV/3 (1988), 260-266; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, s. 201-206.

¹⁰⁷ Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 104.

¹⁰⁹ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih* (thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri), Suudiyye 1414/1994, Dâru İbnü'l-Cevzi, II, 1194.

¹¹⁰ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1194.

sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır"¹¹¹ diyerek sünnetin Kur'ân'ı açıklayıcı özelliğine vurgu yapmıştır. Bu son söz başka bir Ehl-i Hadîs mensubu olan Mekhûl'e (ö. 112/730) de nispet edilmiştir.¹¹²

Sünnetin Kur'ân'ı açıklama fonksiyonu konusunda Ehl-i Eser'in imamlarından Şâfiî sünnetin Kur'ân'ın mücmelini beyân, umûmunu tahsîs ve mutlakını takyid edeceğini, böyle bir açıklamanın ise Kur'ân'a muhâlefet sayılmayacağını söylemiştir.¹¹³ Ona göre, "Resûlullah'ın sünneti, Allah tarafından konulan özel ve genel hükümlerdeki muradını açıklar."¹¹⁴ İmam Şâfiî, Allah'ın Kitâb'ında yer alan meselelerde Hz. Peygamber'in koyduğu her sünnetin, benzeri bir nas olma yönünden ve Allah adına mücmeli açıklama bakımından Kur'ân'a uygun olduğunu ve Hz. Peygamber tarafından yapılan bu açıklamanın mücmelin daha fazla tefsir edilmesi anlamına geldiğini belirtmiştir.¹¹⁵ Aynı şekilde o, Hz. Peygamber'in sünnetinin hiçbir zaman Allah'ın Kitâb'ına muhâlif olmayacağını; fakat onun âm ve hâssını beyân edeceğini tekrarlamıştır.¹¹⁶ İmâm Şâfiî, Hz. Peygamber'in hakkında nas bulunmayan hususlarda koymuş olduğu sünnetleri ise bizzât Allah'ın beyânı olarak saymış ve bu görüşünü de Allah'ın peygambere itaati emrettiği âyetlere bağlamıştır.¹¹⁷

Öte yandan, Ehl-i Hadîs ve selefi düşünce mensuplarının sünneti Kur'ân'a denk sayma sebeplerinden ikincisi olan sünnetin bizzât vahiy olduğu görüşü ise Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber hakkında geçen "O hevâdan (arzusuna göre) konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiy iledir"¹¹⁸ ve "Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık, sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık); hiçbiriniz buna mâni de olamazdınız"¹¹⁹ âyetleri ve bizzât Hz. Peygamber'in "Bana Kur'ân ve onun bir benzeri verildi"¹²⁰ hadisine dayanmaktadır.

İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiy olup olmadığı konusunda üç gruba ayrılmışlardır: Birincisi, sünnetin bütünüyle vahiy mahsûlü olduğunu savunanlar; ikincisi, sünnetin vahiyle ilişkisinin bulunmadığını ve onun tamamıyla Hz. Peygamber'in beşerî tecrübesi ve şahsî içtihadları olduğunu ileri sürenler; üçüncüsü ise, sünnette vahiy mahsûlü unsurlar olduğu gibi, Hz. Peygamber'in şahsî içtihadlarının da bulunduğunu söyleyenler.

Bu gruplardan birincisini daha çok Ehl-i Hadîs ve selefi düşünceye sahip kişiler; ikincisini Hâricîler ve çağımızda Seyyid Ahmed Han, Emir Ali, Ahmed Perviz,

¹¹¹ Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Evzâî* (trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s. 33; İbn Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm*, II, 1193.

¹¹² İbn Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm*, II, 1194.

¹¹³ Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979, s. 173, 212, 228.

¹¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 79.

¹¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 212.

¹¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 228.

¹¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 11.

¹¹⁸ en-Necm 53/3-4.

¹¹⁹ el-Hakka 69/44-47.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, IV, 130-133; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 5; Tirmizî, "İlim", 10.

Tevfik Sıdkî ve Ebû Reyve gibi kişiler; üçüncüsünü ise genel olarak Hanefî ve Mâlikî bilginleri başta olmak üzere çoğunluk âlimler teşkil etmektedir.¹²¹

Sünnetin bütünüyle vahiy ürünü olduğunu savunanlar arasında Hassân b. Atıyye (ö. 130/748), Evzâî, Şâfiî, Buhârî, İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebû Hafs Ömer b. İbrahim el-Ukberî (ö. 387/997), İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Ehl-i Hadîs ve selefi düşünceli benimsenmiş kimseler bulunmaktadır.

Erken dönem Ehl-i Hadîs temsilcilerinden Hassân b. Atıyye (ö. 130/748) "Vahiy Allah'ın Resûlüne iniyordu ve Cebrâil bunu tefsir edecek sünneti Peygamber'e haber veriyordu"¹²² diyerek sünnetin Kur'ân-ı Kerîm gibi vahiy mahsûlü olduğunu ileri süren ilk kişilerden biridir. Süleyman b. Tarhan et-Teymî (ö. 143/761), "Resûlullah'ın hadisleri Tenzîl (Kur'ân) gibidir" ve "Allah'ın Resûlünün sünnetleri bizim indimizde Allah'ın kelâmı gibidir"¹²³ diyerek sünnet-Kur'ân denliğini açıkça ifade etmiştir. Evzâî ise, "Sana Allah'ın Resûlünden bir hadis geldiğinde sakın onun aksine bir şey söyleme! Çünkü Hz. Peygamber onu Allah Teâlâ'dan alıp tebliğ etmiştir"¹²⁴ diyerek sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu ileri sürmüştür.

İmam Şâfiî, Allah'ın hükümleri ile elçisinin hükümleri arasında herhangi bir fark olmadığını ve her ikisinin de aynı konumda bulunduğunu belirterek¹²⁵ "Bir bilgin için sünnetin bağlayıcı oluşunda şüpheye düşmemek, Allah'ın hükümleri ile elçisinin hükümleri arasında ihtilâf bulunmadığını ve onların aynı derecede olduklarını bilmek, en uygun olan bir haslettir" demiştir.¹²⁶ Yine o, Yüce Allah'ın insanlara iki şekilde hüccet getirdiğini, bunların ikisinin esasının da Kitap'ta bulunduğunu; bunlardan birincisinin Kur'ân âyeti, ikincisinin ise Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu, çünkü Allah'ın Kitâb'ında Hz. Peygamber'in sünnetine uymayı farz kıldığını söylemiştir.¹²⁷ Ayrıca İmam Şâfiî, Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber'e verildiği belirtilen hikmeti¹²⁸ de "Allah'ın Resûlünün sünneti"¹²⁹ olarak kabul etmiş ve bu hikmetin Allah tarafından Hz. Peygamber'in zihin ve gönlüne konulduğunu söylemiştir.¹³⁰ Ona göre, "Allah, Resûlündeki hikmeti Kitâb'ıyla eş tutmuş ve onu Kitâb'a bağlamıştır."¹³¹ İmam Şâfiî, Kur'ân ve sünnet arasında herhangi bir fark

¹²¹ Sünnetin vahiy olup olmadığı konusundaki görüşler hk. bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168; Ahmet Önkal, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahiy-i Gayr-i Metlûv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999, s. 55-69; Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, XXXIV/3, 55-70; Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I, 151-194; H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadîs'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.

¹²² İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1193.

¹²³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 265.

¹²⁴ Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 180.

¹²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 173.

¹²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 104.

¹²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 131.

¹²⁸ el-Bakara 2/151.

¹²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 78.

¹³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 93.

¹³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 79.

görmediği için de bu iki delili birden ifade etmek üzere “nas” ifadesini kullanmıştır.¹³²

Ehl-i Hadîsin temsilcilerinden İbn Hibbân (ö. 354/965), *Sahîh*'inde “Mustafa'nın (s.a.v.) sünnetlerinin kendisinden değil Allah'tan geldiğini belirten haber”¹³³ başlığıyla sünnetin tamamının vahiy mahsûlü olduğunu savunmuştur.

Selefi düşünceye mensup âlimlerden Ebû Hafs Ömer b. İbrahim el-Ukberî (ö. 387/997), “Allah'ın Resûlünün ümmeti için vazetmiş olduğu sünnetin, Allah'ın emriyle tahakkuk ettiğini” söylemiştir.¹³⁴

İbn Hazm vahyi metluv ve gayr-i metluv diye ikiye ayırmış ve metluv vahyi dillerde okunan, âleme karşı mucizevî yönü bulunan ve kitap olarak telif edilmiş bulunan Kur'ân; gayr-i metluv vahyi ise nakledilen, vârit olduğu anda kaydedilmeyen, âleme karşı mucizevî yönü olmayan, dillerde okunmayan Hz. Peygamber'den aktarılan haberler olarak tarif etmiş ve bu iki tür haberin de Allah'ın muradını bizlere açıklayan deliller olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Ona göre, Kur'ân ve sünnet nasları tilâvet bakımından farklı olsalar da hüküm koyma ve bağlayıcılık açısından aralarında herhangi bir fark yoktur; çünkü Kur'ân ve Sünnet Allah katından olmaları bakımından eşittir. Kur'ân gibi, Hz. Peygamber'in kelâmı da vahiydir; “*Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da biziz*”¹³⁶ âyetine göre vahiy zikir, zikir de korunmuştur.¹³⁷

Selefi düşüncenin imâmlarından İbn Teymiyye de sünnetin Hz. Peygamber'e Kur'ân gibi vahiyyle nâzil olduğu, fakat okunmadığı (gayr-i metluv) görüşündedir.¹³⁸ İbn Teymiyye, Allah'ın Kitâb'ı ile Resûlünün sünnetini şer'î nas olarak hukukî deliller hiyerarşisinin birinci sırasına yerleştirmiş ve müçtehid imamlardan hiçbirinin Hz. Peygamber'in herhangi bir sünnetine kasten aykırı hareket etmediğini belirterek, onların Resûl-i Ekrem'in izinden gitme ve ona uymanın gerekli olduğu, Peygamber dışındaki insanların sözlerinin ise alınabileceği gibi terk edilebileceği hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre müçtehid imâmın sahil bir hadise aykırı içtihadta bulunması, ancak Hz. Peygamber'in o sözü söylediğine inanmamaları veya bu hadisla mezkûr meseleyi kasetmediğini zannetmeleri ya da bu hükmün mensûh olduğunu kabul etmeleri gibi hallerde söz konusu olabilir.¹³⁹

İbn Teymiyye'nin misyonunu devam ettiren öğrencilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre Yüce Allah, Hz. Peygamber'e hem neyi kastettiğini açıklama hem

¹³² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22, 62; a.mlf., “Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar”, (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17, s. 333.

¹³³ İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân* (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut 1408/1988, Müessesetü'r-Risâle, I, 189.

¹³⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, V, 1580.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 95.

¹³⁶ el-Hicr 15/9.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 96.

¹³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 364.

¹³⁹ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *DİA*, XX, 401-402.

de ona kendi adına hüküm koyma (teşrî') yetkisi vermiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın hâs ve âm ifadelerle kastettiği anlamı açıklamış, hüküm ve fetvâları da kitap kaynaklı ve ona uygun olmuştur. Hattâ Hz. Peygamber'in bütün kelâmı, Allah adına yapılmış açıklamalardır.¹⁴⁰

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye Hanbelî mezhebinde şer'î hükümlerin çıkarıldığı kaynakları naslar, sahâbe fetvâları, mürsel ve zayıf hadisler ile kıyas olarak saymıştır.¹⁴¹ Bu sıralamada dikkat çeken husus, daha önce Şâfiî'de de görüldüğü üzere, Kitap ve sünnet arasında herhangi bir derece farkı gözetilmeksizin her ikisinin de "naslar" kategorisi altında birleştirilmiş olmasıdır.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre sünnetin birincisi, münzel kitapların getirdiğine uygun olan; ikincisi, Allah'ın Kitâb'ını tefsir eden, Allah'ın murâdını açıklayan ve mutlakını takyid eden; üçüncüsü, Kitâb'ın kaydetmediği bir hükmü içeren ve o hükmü ilk defa olarak açıklayan olmak üzere üç konumu bulunmaktadır. Bunlardan herhangi birini reddetmek câiz olmadığı gibi, Kitâb'ın karşısında sünnetin dördüncü bir pozisyonu da yoktur. Dolayısıyla Kur'ân'a aykırı ve onunla çelişkili olan sahih bir tek sünnet vârid olmamıştır.¹⁴²

İbn Kayyim el-Cevziyye, nasların -özellikle kendi zamanını kastederek- adına sikke basılan, hutbe okunan, fakat geçerli bir hükmü ve yetkisi olmayan âciz halîfe derecesine indirildiğini söyleyerek naslara hakkının verilmediğinden yakınmıştır.¹⁴³ Sünneti Kur'ân-ı Kerîm'e denk tutanlara göre, mütevâtir veya haber-i vâhit olup olmamasına bakılmaksızın her kademede sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in âm naslarını tahsîs edebilir. Çünkü onlara göre, âm lâfızların mânaya delâleti zannîdir. Öyleyse burada âm olan âyetin sübûtu kafi, fakat delâleti zannî; hâs olan haber-i vâhidin ise sübûtu zannî, fakat delâleti katîdir. Böylece söz konusu âm ve hâs iki delil, katıyyet ve zannıyyet bakımından birbirine eşit demektir.¹⁴⁴

Öte yandan, sünnet ile Kur'ân'ı birbirine denk tutan Hanbelîler'in Kur'ân-ı Kerîm'in sünnet tarafından nesh edilmesi konusunda açık bir tavır alamadıkları gözlenmektedir. Fazl b. Ziyâd ve Ebü'l-Hâris'ten gelen bir rivâyette Ahmed'e sünnetin Kur'ân'ı nesh edip edemeyeceği sorulduğu zaman o, "Kur'ân ancak kendisinden sonra gelen bir Kur'ân (âyeti) ile nesh olunabilir; sünnet, Kur'ân'ı tefsir eder" demiştir.¹⁴⁵ Ebû Ya'lâ ise, Kur'ân'ın sünnetle neshinin akıl bakımından cevâzına engel herhangi bir durum olmadığını belirtmekle birlikte, Kur'ân'ın sünnetle neshini şer'î açıdan câiz görmeyerek bunun örneğinin bulunmadığını söylemiştir.¹⁴⁶ Ebû Ya'lâ'nın talebesi Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ise

¹⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 313.

¹⁴¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 29-33.

¹⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 307; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.

¹⁴³ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

¹⁴⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 550-551; Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* (nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe), Mekke 1985, II, 111; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 297-299; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996, s. 212-220.

¹⁴⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 788-789; Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 369.

¹⁴⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 801.

Kur'ân'ın mütevâtir sünnetle nesh olunabileceği fikrini benimsemiştir. Ayrıca, bu konuda Sâlih'in (ö. 265/878) babası Ahmed'den yaptığı bir rivâyet ise neshi kabul edenleri desteklemektedir ve onlara göre bu durum, bir tür Allah'ın "Peygamberinin lisâmı ile nesh etmesi" mânasına gelir.¹⁴⁷ Haber-i vâhitle Kur'ân ve mütevâtir sünnetin neshi, aklen câiz olmakla beraber şer'an câiz değildir.¹⁴⁸ Buna karşı, Kur'ân'ın sünneti nesh etmesi ise câizdir ve bu konuyla ilgili İmam Ahmed'den çeşitli örnekler rivâyet edilmiştir.¹⁴⁹

Sünnetin Kur'ân'la eşit tutulması tartışmasında, sünnetin Kur'ân'ı açıklama/tebyîn görevine vurgu yapılması, genel olarak bütün İslâm âlimleri tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak sünnetin Kur'ân'ı açıklayıcı olması, onun Kur'ân'la aynıleştirilmesini gerektirmez. Çünkü zâten sünnet, İslâm dinin "ikinci" müstakil kaynağıdır. Kaldı ki, Kur'ân Yüce Allah'ın bütün insanlığa gönderdiği "ilâhî" bir hitap/metin, sünnet ise yüz yüze ve sıcağı sıcağına (tarihsel) söylenmiş "beşerî" bir söz ya da hareket veya salt bir sükûttur. Bu söz veya hareketlerin, söylendiği veya yapıldığı zaman ve mekân diliminde, Kur'ân'ın lâfız ve ruhuna en uygun (üsve-i hasene) açıklamalar olduklarında şüphe yoktur. Doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in kullandığı lâfızlarla değil de mânasıyla dahi rivâyeti kabul edilen bu söz ve hareketler, ilâhî koruma altında olmayıp en yüksek doğruluk derecesinden en düşük dereceye kadar pek çok yollarla bize kadar ulaşmışlardır. Hatta İbn Hazm sünnetin Kur'ân (zikir) gibi korunmuş olduğunu ileri sürse¹⁵⁰ de Resûl-i Ekrem'in ister peygamber olmadan önceki dönemden isterse peygamber olduktan sonraki dönemden itibaren söylediği bütün sözlerin ve yaptığı bütün hareketlerin, onun sağlığı zamanında –birkaç istisna dışında- yazı ve kayıt altına alınmadığı tarihsel bir gerçektir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in kayınpederi ve gâr-i Hira'da yoldaşı olan Hz. Ebû Bekir, dostu ve kayınpederi olan Hz. Ömer, dostu ve iki kızının kocası olan Hz. Osman (Zü'n-nûreyn/İki nurun sahibi), amcasının oğlu ve damadı olan Hz. Ali (Bâbü'l-ilm/İlmin kapısı) gibi en yakınları, ondan en az veya diğer râvîlerden daha az rivâyetlerde bulunmuşlardır. Yine, çeşitli sahâbîlerin Kur'ân'la karışması endişesi ve yalan-yanlış söylenmesi ihtimaline karşı hadis rivâyetine sıcak bakmadıkları, hadis rivâyet edenlere doğrulukları hususunda yemin ettirdikleri veya şahit getirmelerini istedikleri, Hadis Tarihi'nde herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir husustur. Şâyet sünneti Kur'ân'la denk tutar ve onun gibi Cenâb-ı Hak tarafından korunduğunu kabul edersek, bize ulaşanların sahîhini sakîminden ayırma konusunda getirilen farklı şartlar ve yapılan geniş tartışmalar bir yana, bize kadar gelmeyen sünnetler ve onların içerdikleri dinî hükümler nasıl değerlendirilecektir? O zaman, "Gelende hayır vardır" denerek, bize kadar ulaşan sünnetlerin "korunan", "Kur'ân gibi vahyolan" ve "İslâm'ı temsil eden" sünnetler; bize kadar gelmeyenlerin ise "dinî herhangi bir değeri bulunmayan ve bu sebeple de

¹⁴⁷ Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Tenhiid*, II, 369.

¹⁴⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1414/1993, I, 327-329.

¹⁴⁹ Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 802-807; Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Tenhiid*, II, 384-387.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 96.

yoklukları dinde bir eksikliğe sebep olmayan” ve “hem hükümleri/mânaları hem de lâfızları neshedilmiş” sünnetler oldukları mı söylenecektir? Böyle bir yorum ne kadar da fatalist ve tarafgîr bir yorumdur!

Ayrıca, sünnetin doğrudan doğruya ilâhî vahiy olup olmadığı tartışmasında biz bir taraftan Hz. Peygamber’in “resûl”lüğünün sadece “postacı/haberci” konumuna indirilmesini isabetli bulmuyoruz. Çünkü Hz. Peygamber Kur’ân’ı yalnızca tebliğ ile değil, aynı zamanda tebyîn etmekle (açıklamak) de görevli idi¹⁵¹ ve bu görevini yaparken ilâhî irâdenin “otokontrol”ünde bulunuyordu. Şâyet yaptığı açıklama veya davranışlardan herhangi biri ilâhî irâdeye uygun olmazsa, söz konusu açıklama veya davranış derhal vahiy tarafından düzeltiliyordu. Yine bu tartışmada biz, Hz. Peygamber’in bütün söz ve davranışlarını “salt ilâhî vahiy” olarak kabul etmeyi de isabetli bulmuyoruz. Çünkü Hz. Peygamber’in nübüvvet ve imâmet vasıfları dışında birtakım cibillî (beşerî) davranışları, devlet başkanlığı, kadılık, komutanlık, öğretmenlik, babalık, dedelik, akrabalık, arkadaşlık ve dostluk gibi pek çok insânî yönü bulunmaktaydı. İşte bu alanlarda Hz. Peygamber hem bir beşer olarak kişisel bilgi ve birikimiyle hem de Yüce Allah ile olan dostluğundan edindiği irfan ve tecrübesiyle, makâsıd-ı şârie ve mesâlih-i nâsa en uygun bir şekilde içtihad ediyordu. Onun bütün bu davranışları doğrudan doğruya ilâhî vahyin eseri değil, ancak “genel olarak” ilâhî vahyin çerçevesi içerisinde bulunmaktaydı. Başta İmam Şâfiî olmak üzere Ehl-i Hadîs ve selefî düşünce mensuplarının, sünneti yazılı bir metne indirgemeleri ve mâna ile rivâyeti câiz olan hadisleri dahi “nas/metin” adı altında Kur’ân’a denk tutmaları, Hz. Peygamber’in kişisel özgür irâdesini, aklî çabasını ve bütün insânî yönlerini ortadan kaldıracı bir yaklaşımdır.¹⁵² Hz. Peygamber’in, peygamberliği süresince hayatın herhangi bir alanında Yüce Allah’ın vahyine ve Kitâb’ına muhâlif hareket ettiğini düşünmek bile mümkün değildir. Çünkü böyle bir muhâlefetin adı “günah”, “haram” ve “suç” demektir ve bu durum onun “ismet” sıfatına aykırıdır. Ne var ki bu, onun bütün davranışlarının salt ilâhî vahiy eseri olduğu anlamına da gelmez.

Sonuç olarak, selefî düşünce mensuplarının sünneti Kur’ân-ı Kerîm’le eşit bir konumda saymaları, Ehl-i Sünnet epistemolojisindeki “haber-i sâdık” anlayışını zedeleyici bir tutumdur. Çünkü Ehl-i Sünnet’in kesin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği “haber-i sâdık”, “ilâhî vahiy”dir. İslâm’ın yegâne kutsal kitabı olan Kur’ân-ı Kerîm’in yanına, onunla eşit derecede başka bir “kutsal kitap” olarak -sübût derecelerine de bakmaksızın- Hz. Peygamber’den sâdır olan her tür söz ve tasarrufu koymak, dîn-i İslâm’ı “dîn-i Muhammedî”ye dönüştürebilir. Kaldı ki, bütün sünnetleri salt ilâhî vahiy eseri olarak kabul etmek; Hz. Peygamber’in beşerî kişiliğini tamamen ortadan kaldırmak, “iş hakkında insanlara danış”masını¹⁵³

¹⁵¹ Hz. Peygamber’in tebliğ ve tebyîn görevi hk.bk. el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44; Ankebût 29/18.

¹⁵² İlhami Güler, “Şâfiî’nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din’in Lâhûtîliği ve Nâsûtîliği Sorunu”, *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 270.

¹⁵³ “Allah’ın rahmetinden dolayı, sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalbli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onlara mağfiret dile, iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah’a güven. Doğrusu Allah güvenenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159).

anlamsızlaştırmak ve sünnetin vürûd sebeplerini, bağlamını, tarihsel ve coğrafi etken ve unsurlarını reddederek onları ilâhî bir “kurgu” ve “rol”e dönüştürmek, Hz. Peygamber’i de “otomatiğe” bağlanmış bir “vahiy alıcı ve verici” “araç” hâline getirmek demektir. Öte yandan, Hz. Peygamber’in bütün sünnetlerini ilâhî vahyin dışında ve onun beşerî kabiliyet ve kapasitesinin ürünü olarak saymak ise, kendisine ilâhî vahiy gönderen Yüce Allah’tan bağımsız bir şekilde “şeriat” tebliğ ve tebyîn eden “seküler” bir peygamber anlayışını doğurur. Böyle bir peygamber de “resûl/elçi” değil, dinin yegâne sahibi yani “hakîki şâri” olur.

6. Selefin Dinî Otorite Olarak Kabul Edilmesi: Altın Nesil Özlemi

İslâm’dan önce Arap toplumunda okuma-yazma bilenlerin sayısı oldukça az idi. Bu sebeple de kültür yazıyla değil sözlü anlatım yoluyla (şifâhî, semâî) nesilden nesile aktarılıyordu. Hz. Peygamber özellikle Medine döneminde Müslümanların okuma-yazma öğrenmeleri için çeşitli tedbirler almış ise de toplumdaki şifâhî kültür geleneği henüz devam etmekteydi. Okuma-yazma bilen sınırlı sayıdaki sahâbîlerin Kur’ân vahyini yazıya geçirmeleri müstesna, genel olarak toplumda hem Kur’ân-ı Kerîm hem de Hz. Peygamber’in söz ve tavsiyeleri sözlü/şifâhî bir şekilde yayılmaktaydı. Bu durum okuma-yazma bilenlerin sayısının arttığı, İslâm toplumunun sözlü kültürden yazılı kültüre geçmeye başladığı dönemlere kadar devam etmiştir. Aslında, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş bir toplumun hayatında görülebilecek en büyük değişimlerden biridir. Bu kültürel değişim ve transformasyon ilk İslâm toplumunda uzun yıllar içerisinde ve yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Dolayısıyla söz konusu değişimin ne zaman tamamlandığını belirli bir yıl veya tarihe bağlamak mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber’in hadislerini şifâhî/semâî usûllerle toplayan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) gibi büyük hadis müelliflerinin yaşadıkları tarihler dikkate alındığında, hicrî III. (IX) Yüzyılın sonlarında yani İslâm düşüncesinde re’y ve eser ekollerinin oluştuğu hatta kurucu mezhep imamlarının ve ilk öğrencilerinin tamamının yaşadığı bir dönemde sözlü rivâyet geleneğinin henüz devam ettiği ve yazılı kültüre geçişin tamamlanmadığı görülür.

Öte yandan, Hulefâ-yı râşidîn döneminde başlayan fetihlere Emevîler ve ilk Abbâsî halifeleri tarafından da devam edilmiş ve böylece tâbiûn neslinin yoğun olarak yaşadığı dönemde (yaklaşık hicrî 60-150/680-768) İslâm ülkesinin sınırları Hicaz yarımadasından Filistin ve Şam’ı aşarak Anadolu içlerine, Irak, İran, Kafkasya ve Mâverâünnehir bölgesine, Mısır ve Kuzey Afrika sahillerine kadar ulaşmıştı. Ancak bu genişleme yeni birçok sorunu da beraberinde getirmişti. Öncelikle fetholunan bölgelerde yaşayan Fars, Türk, Rum, Ermeni, Kıptî ve Berberî gibi pek çok ırka mensup insan Arap sokağını doldurmuştu. Ayrıca onlar Arap sokağına gelirken dinî, siyâsî, ekonomik ve kültürel pek çok sorunlarıyla birlikte gelmişlerdi. Böylece, İslâm toplumunda ortaya çıkan yeni sorun ve ihtiyaçların hem sayısı hem de çeşitliliği artmış ve derinleşmişti. Diğer taraftan çeşitli iç ihtilâflar, rekabetler ve siyâsî isyanlar sebebiyle Müslümanlar arasında birtakım siyâsî, akîdevî ve içtihadî ayrılıklar baş göstermişti. Bütün bu hızlı değişim ve gelişmelerin ortaya çıkardığı

sorunlar için Kur'ân-ı Kerîm'den ve Hz. Peygamber'in sünneti ile ashâbının görüş ve uygulamalarından bire bir olarak çözüm bulmak bazen güç olabiliyordu. İşte bu durumda, yeni sorunlar hakkında hüküm verirken, Kur'ân-ı Kerîm nasları, Hz. Peygamber'in sünneti ve ashâbın görüş ve uygulamalarından rivâyet edilen eserler (âsâr, haberler) yanında, re'y ve diğer akıl yürütme yollarından da yararlanılıp yararlanılamayacağı konusunda büyük bir tartışma başladı. Bu tartışmada tâbiûn âlimleri iki ana gruba ayrıldı: Daha önceden kendilerine Ehl-i Hicaz (Hicâziyyûn) adı verilen âlimler dinin âsâr ve ahbârdan (haberler) ibaret olduğunu ve bu sebeple de zorunlu haller dışında re'y ve aklî istidlâl yollarının kullanılmasının câiz olmadığını savundular. Bu kimseler artık toplumda ve ilim dünyasında Ehl-i Hadîs (Ehl-i Eser) veya Ashâbü'l-Hadîs adıyla anılmaya başladı. Daha önceden kendilerine Ehl-i Irak (Irâkiyyûn) adı verilen ve çoğu Arap olmayan unsurlardan (mevâlî) meydana gelen bir grup âlim ise, şer'î hükümlerin çıkarılması sırasında Kitap, sünnet ve sahâbe görüş ve uygulamaları yanında, re'y ve akıl yürütme yollarının da kullanılabileceğini ileri sürdü. Bu kimseler ise artık toplumda Ehl-i re'y (Re'yciler) olarak anılmaya başladı.

İşte selefi düşünce sahipleri, sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumsal yapıda yetişip bütün sorunlarını daha önceki nesillerin görüş ve tavsiyeleri doğrultusunda çözmeye alışmış olan Ehl-i Esere mensup kimselerdir. Çünkü onlara göre "din" demek eser (rivâyet/nakil), "bilgi" (ilim) demek ise hadis ve haber demektir. Bütün bu nakil ve taşıma işlemini ise, İslâm'ın ilk ve "altın" nesilleri olan sahâbe ve tâbiûn yapmıştır. Onlara bu hizmetleri sebebiyle İslâm ilim ve kültür tarihinde "selef-i sâlihîn" (geçmiş sâlih insanlar, altın nesil) adı verilmiş ve her meselede öncelikle onların görüş ve uygulamalarının dikkate alınması anlayışı benimsenmiştir.

Hız. Peygamber'in sünnetinin, ashâb ve tâbiûlerin görüş ve uygulamalarının İslâm düşünce ve medeniyetinin oluşmasına en büyük katkıda bulunan unsurlar oldukları inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak söz konusu sünnetin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'in beşerî yön ve içtihadlarından oluştuğu ve bu sebeple tarihsel unsurlar taşıdığı, selef-i sâlihîn'in görüş ve uygulamalarının ise hemen hemen tamamıyla beşerî bir tefekkürün mahsûlü olduğu hususları da aynı derecede inkâr edilemez bir gerçektir. Beşerî tefekkür mahsûlü olan bu görüş ve tavsiyeler, zaman ve mekânın, imkân ve ihtiyaçların değişmesiyle birtakım değişikliklere ve farklılaşmalara uğrar. İşte Ehl-i Hadîs ve selefi düşünce mensupları, tâbiûler döneminde İslâm toplumunun Hz. Peygamber'den beri en büyük değişim ve dönüşümü yaşadığını fark edememiş ve zamanın bidüziye tekrar ettiğini zannetmişlerdir. Onlar sahâbe ve tâbiûn döneminin (altın çağ) şartlarını, imkân ve ihtiyaçlarını, organik ve yapısal formlarını bir paket hâlinde dondurarak "İslâm dini" ile özdeş hale getirmeye ve evrenselleştirmeye çalışmışlardır. Halbuki geçmişte yaşanan her somut olayın arkasında, kendisine mahsûs birtakım antropolojik, psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve kültürel... sebep ve etkenler vardır ve bu açıdan yaşanan her somut olay "biricik"tir ve dolayısıyla onun çözümü de kendine mahsûs yani "biricik"tir. Hayat bir ırmak gibidir; sürekli akar, ancak akan her su damlası yeni ve "biricik"tir ve bu suda aynı anda sadece bir defa yıkanılabilir.

İşte zamanın değişimi gerçeğini ıskalayan Ehl-i Hadîs ve selefî düşünce mensupları, zamanı durdurabilmek veya hiç olmazsa onun çarklarının kendi görüşleri etrafında dönmesini sağlayabilmek için eskiden beri çok iyi bildikleri nakil ve eser müdafaası yapmaya ve önceki altın nesillere (selef-i sâlihîn) serenatlarda bulunmaya başlamışlar; söz konusu nesillere ve onlardan rivâyet edilen haberlere (âsâr) karşı gösterilen saygıyı ahlâkî bir tavır olmaktan çıkararak metodolojik bir ilke hâline getirmişlerdir. Meselâ, tâbiûn fakîh ve hadisçilerinden Mesrûk b. Ecda'nın (ö. 63/683) "Kıyas ve re'yden sakınınız. Çünkü re'y zelil eder"¹⁵⁴, Şa'bî'nin (ö. 104/722) "Ancak âsârı terk ettiğiniz ve kıyası aldığınız zaman helâk olursunuz"¹⁵⁵, İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) "Esere dayandığımız müddetçe doğru yoldan sapmayız"¹⁵⁶ ve hadis hafızı Yezîd b. Zürey'in (ö. 182/798) "Re'y ashâbı sünnetin düşmanlarıdır"¹⁵⁷ sözleri, "eser-re'y" ve "doğru yol-sapık yol" karşıtlıklarına dayanan metodolojik hatta ideolojik ayrışmayı açıkça ortaya koymaktadır. Bazı Ehl-i Hadîs mensupları bu son cümleyi, önceden yaptığı öngörü ve ileri sürdüğü görüşleri vahiy tarafından dahi desteklenmiş¹⁵⁸ olan Hz. Ömer gibi bir re'y üstadına nispet ederek, onun "Re'y sahipleri sünnetin düşmanlarıdır. Şâyet din re'yle olsaydı, mestin en altı meshedilmek için en üstünden daha layık olurdu"¹⁵⁹ dediğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Eser'e mensup fakîhlerden Evzâî (ö. 157/774) de "İnsanlar seni dışlasa, yadırgasa ve reddetse bile sen seleften gelen rivâyetlere sarıl. İnsanlar süslü püslü gösterebilirler bile kişilerin re'yerinden sakın! Böyle yaparsan, şüphesiz sonuçta iş açığa çıkar ve sırât-ı müstakîm üzere olduğuna görürsün"¹⁶⁰ diyerek selefin eserlerine (âsâr) sarılmak gerektiğini ifade etmiştir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise, "Din ancak âsârdan ibarettir, re'yle değildir"¹⁶¹ diyerek dinin anlaşılması ve yaşanmasının ancak rivâyetlerle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. İmâm Mâlik b. Enes (ö. 179/795) de "Resûlullah ve ondan sonra gelen yöneticiler (vülâtü'l-emr) sünnet koymuştur. Onlara uymak; Allah'ın Kitâb'ını tasdik etmek, Allah'a itaati tamamlamak ve Allah'ın dini üzere kuvvetli olmaktır. Kim bu sünnetlerle amel ederse hidâyete erer;

¹⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 459.

¹⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 462.

¹⁵⁶ Dârimî, *Reddî'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî*, s. 145.

¹⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbî'l-hadis* (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 7.

¹⁵⁸ Hz. Ömer'in vahiy tarafından onaylanmış bulunan öngörü ve görüşlerine "Muvâfakatü Ömer" adı verilir. Onun bu tür öngörülerini bk. Zeliha Bengü Özarslan, *Beşerî İdrak İle Vahyin Buluşma Noktası "Muvâfakat" Fenomeni* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Adana 2006, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-26; Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakat-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, c. XXI, sy. 4, s. 115-128; Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67; Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 46.

¹⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 455. Hz. Ömer'e nispet edilen benzer bazı cümleler için bk. *A.g.e.*, I, 453, 454.

¹⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbî'l-hadis*, s. 7; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 180.

¹⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbî'l-hadis*, s. 6.

işlerini bu sünnetlerden yola çıkarak yaparsa başarıya ulaşır. Kim de bunlara muhâlefet ederse, müminlerin yolundan başka bir yola uymuş olur” demiştir.¹⁶²

Buna göre, sahâbe ve tâbiûn nesli vahyin anlam ve açıklamasını en iyi bilenlerdir. Dolayısıyla, ilim (haber, eser) onlardan alınır; onlardan gelen haberlerle Allah’ın helâli helâl, haramı haram kılınır. Selefin bıraktığı mirastan yüz çeviren kimse kendi hevâsını din edinmiş ve Allah’ın Kitâb’ını O’nun kastettiği mânanın hilâfına kendi re’yi ile te’vîl etmiş olur. Eseri (nakli/haberi) kabul etmeyen kimse, “müminlerin yolu”ndan başka bir yola girmeyi arzulayan kişidir. Halbuki Allah, “Doğru yol kendisine apaçık belli olduktan sonra, Peygamber’den ayrılıp, müminlerin yolundan başkasına uyan kimseyi, döndüğü yöne döndürür ve onu cehenneme sokarız”¹⁶³ buyurmaktadır.¹⁶⁴

Böylece Ehl-i Hadîse göre “âsâr”, yeni ortaya çıkanlar (muhdesât) karşısında doğru yol ve değişmeyen gerçekliği; re’y ise değişkenlik ve sapıklığı temsil eder. Dolayısıyla eser üzere olmak, istikamet üzere olmak demektir. Yeni olan (bidat) bir şey ortaya çıktığı zaman yapılacak iş, ilk duruma sarılmaktır. Çünkü “iş, ancak önceki iştir (ma’l-emru ille’l-emru’l-evvel); şâyet bize sadece tırnağın yıkanacağı haberi ulaştıydı, onu aşmazdık.”¹⁶⁵

Başta Ehl-i Hadîs ve Hanbelîler olmak üzere bütün selefi düşünce mensupları, rivâyet ve âsâra dayalı din anlayışlarının sonucu olarak selef-i sâlihînin görüş ve uygulamalarını şer’î deliller hiyerarşisinde naslardan (Kitap ve sünnet) sonra ikinci sıraya koymuşlardır. Aslında, bu anlayışa hemen hemen bütün Ehl-i sünnet mezhepleri belirli oranlarda sahip bulunmaktadır. Mesela, Hanefîler İslâm hukukunun kaynakları olarak Kitap ve sünnetten sonra sahâbe görüş ve uygulamalarını esas almış¹⁶⁶, Mâlikîler Medinelilerin uygulama ve amelini (amel-i ehl-i Medine)¹⁶⁷ ilke olarak benimsemişlerdir. Ancak İslâmî grup ve mezhepler içerisinde ilk nesillerin görüşlerini kendi dinî anlayışlarının merkezine koyan ve bu konudaki ısrar ve vurgularıyla temayüz edenler ise daha çok Ehl-i Hadîs, Hanbelî ve Zâhirîler gibi selefi düşünce mensupları olmuştur.

Bu görüş sahipleri İslâm’ı doğru anlayıp yaşayabilmek için selef-i sâlihîn gibi anlamak ve yaşamak gerektiğini, bu sebeple de onların görüş ve uygulamalarının dinin vazgeçilmez kaynakları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Meselâ, Ahmed b. Hanbel için “din” demek, “Allah’ın Kitâb’ı, âsâr, sünen ve Allah’ın Resûlü,

¹⁶² Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi’l-hadis*, 7; a.mlf., *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, I, 435-436.

¹⁶³ en-Nisâ 4/115.

¹⁶⁴ Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 55-58.

¹⁶⁵ Dârimî, *Reddû’l-İnâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd*, s. 145; Mehmet Zeki İşcan, “Selefilik’in Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 96.

¹⁶⁶ Sahâbe mezhebi hakkında klasik fıkıh usûlü kitaplarındaki “sahâbi kavli” veya “sahâbi mezhebi” ile ilgili bölümler yanında ayrıca bk. Ebû Saîd Selahaddin Halil b. Keykeldî el-Alâî, *İcmâli’l-isâbe fi akvâli’s-sahâbe* (thk. M. Süleyman Eşkar), Kuveyt 1987; Şa’ban Muhammed İsmail, *Kavli’s-sahâbi ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslâmî*, yy., 1988, Dârü’s-Selâm; Ali Toksan, “Hadis İlmi Açısından Sahâbi Kavli ve Değeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, s. 339-357.

¹⁶⁷ Medinelilerin uygulama ve amelî hk.bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i ehl-i Medine”, *DİA*, III, 21-25.

sahâbîleri, tâbiûn, tebe-i tâbiîn, onlardan sonra da örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsârı koruyan, sapıklığı tanımayan ve hata veya ayrılmakla suçlanmayan kabul edilmiş imamlar ile güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivâyetlerdir. Onlar, kıyas ve re'yi savunan kimseler değildir; çünkü kıyas, dinde değersiz ve re'y de ayındır ve kötüdür. Dinde re'y ve kıyas taraftarları, güvenilir selef imamlarından herhangi bir eser bulunması dışında, sapıktır ve dalâlettedir."¹⁶⁸

İbn Teymiyye'nin şu sözü ise, geçmiş nesillerin dinî otoritesi hakkında seleflerin tipik yaklaşımını ortaya koyan en somut örneklerden biridir: "Sonrakilerin öncelerden ayrı olarak ortaya koydukları ve daha önce hiçbir kimsenin söylemediği her söz hatadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, 'Senin için bir imamın olmadığı bir meselede konuşmaktan sakın' demiştir."¹⁶⁹

Selefi düşüncenin temsilcileri olan Hanbelîler fıkıh usûlünde kaynaklar nazariyesini, daha önce de zikrettiğimiz gibi, naslar (Kitap ve sünnet) ile sahâbe görüş ve uygulamaları üzerine kurmuşlardır. Ahmed'e, "Sahâbîler bir konuda icmâ ettikleri zaman onların görüşlerinden çıkma hususunda ne dersin?" diye sorulduğu zaman, o, "Bu çirkin bir sözdür, ehl-i bidatin sözüdür; sahâbe ihtilâf ettiği zaman da onların görüşlerinden çıkılmaz" demiştir.¹⁷⁰

Ahmed b. Hanbel'in icmâ ile ilgili sözlerini yorumlayan İbn Teymiyye onun sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tâbiîn icmâsını kabul ettiğini, ancak daha sonraki asırlarda meydana geldiği ileri sürülen icmâların delil olacağına dair sözlerinde herhangi bir işaret bulunmadığını söylemiştir. İbn Teymiyye "Kitap, sünnet; Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve diğer sahâbîlerin kelâmı hakkındaki icmâyâ itimat ederiz. Çünkü bu sahâbîlerden her biri, 'Ben Allah'ın Kitâb'ında olanla hüküm veririm; orada yoksa Allah'ın Resûlünün sünnetiyle, orada da yoksa sâlih insanların üzerinde icmâ ettikleri şeylerle hükmederim' demişlerdir" diye açıklamıştır.¹⁷¹

Aynı şekilde, Merrûzî'den gelen bir rivâyette, İmam Ahmed bilgiyi ararken, "Resûlullah'tan gelen şeylere bakılır; onlar içerisinde yoksa ashâbından gelenlere bakılır; onlarda da yoksa tâbiûndan gelenlere bakılır" demiş, Ebû Dâvûd'dan gelen başka bir rivâyette ise ittibâin, "Nebiden ve ashâbından gelenlere uymak olduğunu" belirterek bundan sonra gelen tâbiîler hakkında ise muhayyer olduğunu söylemiştir.¹⁷²

Daha önce de geçtiği üzere, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. Hanbel'in fetvâ usûlünde birinci sırada Kitap ve sünnet naslarını sayarken, ikinci sırada sahâbenin fetvâsını zikretmiştir. Buna göre Ahmed, sahâbeden birinin muhâlifi bilinmeyen bir fetvâsını bulduğu zaman onu alır ve başka bir delile müracaat etmezdi. Ahmed,

¹⁶⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fırlalı), Ankara 1981, Umran Yayınları, s. 366.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ* (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Beyrut 1398, Dârü'l-Arabiyye, XXI, 291.

¹⁷⁰ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, s. 438-439; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1059-60.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *el-Müsevedde*, s. 283-84.

¹⁷² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1090.

sahâbeden bu tür bir fetvâ bulduğu zaman, ne amel ne re'y ne de kıyası ona takdim ederdi.¹⁷³

Bütün bunlar Ahmed b. Hanbel'in selefin görüşlerine olan bağlılığını göstermektedir. O, hayatı boyunca, hakkında seleften eser (nakil, görüş) bulunmayan bir meselede fetvâ vermeyi hoş karşılamamış ve insanları bundan şiddetle men etmiştir.¹⁷⁴

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre de sahâbîler ümmetin en fakîhi, en âlimi ve dinî ahkâmın maksat ve hikmetlerini en iyi bilen kişilerdir. Sahâbenin bilgileriyle sonrakilerin bilgileri arasındaki fark, bunlarla onların faziletleri arasındaki fark gibidir.¹⁷⁵ İbn Kayyim'e göre, "sahâbe ve tâbiünun rehberliğinden daha mükemmeli yoktur."¹⁷⁶

İslâm'ın ilk üç neslini dinî otorite olarak kabul eden selefi düşünce mensupları, daha sonraki asırlarda ortaya çıkan bütün fikrî gelişme ve katkıları ise, İslâm dininin aslî muhtevasına dâhil olmayan bidatler ve yeni türemeler şeklinde değerlendirmişlerdir. O zaman da seleflerin en önemli vazifesi, dinin aslını ve sâfiyetini korumak ve ortaya çıkan her türlü yeniliklere (bidat) karşı sonuna kadar mücadele etmek olmuştur. Hatta tarihçi İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) rivâyet ettiği, Emevî Halîfesi Ömer b. Abdülâzîz'den (ö. 101/720) intikal eden bir kitapta (emirname) belirttiği üzere, "sünneti diriltmek" (ihyâü sünne) veya "bidati söndürmek" (itfâü bid'a)¹⁷⁷ devletin resmî bir görevi hâline gelmiştir. Bidatlerle mücadele çerçevesinde, Ahmed b. Câfer Ebü'l-Abbâs el-İstahrî'nin naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel Ashâbü'r-re'y hakkında şöyle demiştir: "Bunlar bidatçidirler; sapıktırlar; sünnete ve esere düşmandırlar; hadisleri iptal ederler ve Resûlullah'a (s.a.) karşı çıkarlar; Ebû Hanîfe'yi ve onun gibi düşünenleri imam edinirler, onların dinini din edinirler. Resûlullah'ın ve ashâbının sözlerini bırakıp da bu görüşe saplananıkinden daha açık sapıklık ne olabilir? ...Bu görüşlerden birini benimseyen yahut doğrulayan veya ondan memnun olan ya da onu seven kimse sünnete ters düşmüş, cemaatten ayrılmış, eseri terk ederek ona aykırı beyânda bulunmuş ve bidate düşmüştür."¹⁷⁸

Ahmed b. Hanbel böyle dedikten sonra, onun militan takipçilerinden Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö. 329/941) doğal olarak üstadından geri kalmaz ve şöyle der: "Sorup düşünmeden herhangi bir konuya dalma. Sahâbeden yahut ulemâdan herhangi biri o konuda bir şeyler söylemiş mi? Eğer, onlardan nakledilen herhangi bir esere rastlarsan ona sarıl ve onu çiğneme; ona hiçbir şeyi tercih etme, aksi halde ateşi boylarsın... Sünnette kıyasa yer yoktur. Ona misaller de getirme. O konuda arzulara uyma. Mâhiyetine girilmeden ve yorum da yapılmadan

¹⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 30-31.

¹⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 32.

¹⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 175.

¹⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, IV, 195; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

¹⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut ts., Dâru Sâdır, V, 342.

¹⁷⁸ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 35; M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI/247-248.

sadece Resûlullah'ın âsârı tasdik edilir. 'Niye? Nasıl?' diye sorular sorulmaz. Kelâm, tartışma, münâkaşa gibi şeyler muhdestir. Sahibi hakka ve sünnete isabet etse bile, bu muhdes şeyler kalbe şüphe verir... Bir adamın âsâra dil uzattığını, onları kabul etmediğini yahut onlardan herhangi birini inkâr ettiğini görürsen, onun Müslümanlığından şüphe et. Çünkü o kötü sözlü ve kötü görüşlü birisidir; Resûlullah'a ve ashâbına dil uzatmaktadır. Biz Allah'ı da, Peygamber'i de, Kur'ân'ı da, hayrı ve şerri de, dünyayı ve âhireti de hepsini âsâr ile öğrendik. Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır... Resûlullah'ın bir tek hadisini reddeden kimse, eserin tamamını reddetmiştir. O, Azîm olan Allah'ı inkâr etmiştir. Âsâra sarıl ve Ehl-i Âsâr ile ol. Onlara sor, onlarla otur ve onlardan iktibas et... Bir adamın âsâra ta'n ettiğini yahut onu reddettiğini veya âsârdan başka bir şey istediğini işitirsen, onun Müslümanlığından şüphe et. Hiç kuşku yok ki, o hevâ sahibi bir bidatçidir... Âsâra, Ehl-i Âsâr'a ve taklide sarıl! Çünkü din, Hz. Peygamber'i ve ashâbını taklitten ibarettir."¹⁷⁹

Hz. Peygamber'in tadrîs halkasında yetişmiş olan İslâm'ın ilk nesilleri, henüz sözlü kültürden yazılı kültüre geçilmemiş bir dönemde, Hz. Peygamber'den öğrendiklerini büyük bir samimiyet ve özveriyle kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Onlar bu çalışmalarlarıyla bütün İslâm tarihi boyunca hem en büyük saygıyı hak etmiş hem de İslâm düşünce ve medeniyetinde silinmez izler bırakmışlardır. Ancak onların bu saygıdeğer görüş ve tavsiyelerini "değişmez" veya "terk edilemez" birer kutsal nassa dönüştürmek, hem dinin epistemolojisini oluşturan "haber-i sâdık" ilkesini zedeleyen hem de zamanın değişim gerçeğine aykırı bir yaklaşımdır. Bu itibarla, İslâm'ın ilk nesillerinin yaşadığı döneme öykünen ve onların görüş ve uygulamalarını bir savunma ve dayanışma platformuna dönüştüren selefler geçmişi muhafaza ederken "dün"ü dün olarak görememiş, onu "şimdi" ve "geleceğin" de mutlak belirleyicisi haline getirmişlerdir. Böylece "geçmiş", şimdi ve geleceği esir almış ve sefîlik koyu bir muhafazakârlık ve katı bir gelenekselciliğe dönüşmüştür. Tarihte şâyet İslâm düşüncesi kendisini geliştirememiş, tekrara düşmüş ve yüzünü geriye dönmüş ise, bunun en önemli sebeplerinden biri, erken sayılabilecek bir dönemden itibaren "sefîlik" denen "tutucu"lukla ma'lûl olmuş olmasıdır.¹⁸⁰

¹⁷⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 15-39; M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI, s. 250-251.

¹⁸⁰ Selefîlik hakkında benzer değerlendirmeler için bk. İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnîlik", *Tezkire: Düşünce, Siyâset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17, 90-100; Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4, 15-36; Mustafa Acar, "Radikal Selefî Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196; Fethi Kerim Kazanç, "Selefîyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121; Mehmet Zeki İşcan, "Selefîliğin Şîlik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Güz 2013, VI/2, 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156; a.mlf., "Selefîliğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110; Ahmet Akbulut, "Selefîliğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Selefîlik*, s. 113-133;

7. Hilâfetin Kureyşîliği: Arap Milliyetçiliğinin İlham Kaynağı

Başta Hanbelî mezhebi mensupları olmak üzere hemen hemen selefi düşüncüyü benimseyen bütün grupların İslâm tarihinde az veya çok siyâsî rol ve etkinlikleri olmuştur. Çünkü selefi zihniyet, önceden mevcut olan dinî anlayışı, dolayısıyla da bu anlayışı besleyen siyâsî ve sosyal yapıyı koruma anlamına gelir ve bu sebeple de her selefi, mevcut yapının kutsal bir muhafızı olarak siyâsal yelpâzedeki yerini alır. Nitekim tâbiîler döneminde meydana gelen Ehl-i re'y ve Ehl-i Eser ayrışmasında, Arap orijinli kimselerin daha çok Ehl-i Eser veya Ashâb-ı Hadîs¹⁸¹ içerisinde; Arap orijinli olmayan ve hattâ bu sebeple de küçümsenerek¹⁸² "Mevâlî"¹⁸³ adı verilen kimselerin ise daha çok Ehl-i re'y içerisinde¹⁸⁴ hattâ onların ileri gelenleri arasında yer aldıkları görülmektedir.¹⁸⁵

¹⁸¹ Bir kimsenin hadis râvîsi olması başka, Ehl-i Eser veya Ashâb-ı Hadîs olması ise başka bir husustur. Buna rağmen hadis râvîleri arasında Arap asıllı olanlar ile mevâlîye mensup olanların sayıları çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Mevâlînin hadis rivâyetindeki yeri üzerine çalışmalar yapan Mustafa Öztürk, İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sını esas alarak -vefatı 200 (815) yılını aşmamış-sahâbe sonrası nesiller için yaptığı araştırmada Arap muhaddislerin sayısının 129, mevâlînin ise 120 kişi olduğunu tespit etmiştir. Aynı yazar, Zehebî'nin *Tezkire'tü'l-huffâz*'ında ise Araplar lehine bir artışın söz konusu olduğunu söylemektedir. *Tezkire'de* tabakât esasına göre yer alan ve aynı zamanda vefatı 200'ü aşmamış olan kişilerin sayısı toplam 316'dır. Bunlardan 23 kişi sahâbeden olup aralarında mevâlîden bir kişi (Abdullah b. Selâm) bulunmaktadır. Kalan ve tâbiîlerden meydana gelen 293 kişiden ise 128'i mevâlî, 156'sı Arap kökenli, ikisi de mevlâ kaydı getirilmeksizin Ebnâvî (Fârisî) olarak tanıtılmıştır. Yedi kişinin ise Arap ya da mevlâ olmaları hususunda karar verilememiştir. Öte yandan, 13.000'e yakın râvînin biyografisini içeren Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'indeki 1158 kişi bizzât mevlâ şeklinde tanıtılmaktadır. Yine 8826 râvînin biyografisini ihtiva eden İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'indeki ölüm tarihi belirtilip de vefatı hicrî 200'ü aşmayan mevâlî râvî sayısı 285'tir. Vefat tarihleri kaydedilmeyen mevâlî râvîler ise 741 kişiden meydana gelmektedir. Ayrıca hicrî 200'den sonra vefat eden mevâlînin adedi 245'tir. *Tehzîbü't-Tehzîb'deki* toplam mevâlî sayısı ise 1271 kadardır. Bu rakamlara göre, sahâbe döneminde hadis ilminde önde gelen kimselerin hemen tamamı Arap kökenlidir. Ancak gerek tâbiîin devrinde gerekse daha sonra gelen II. Asrın sonuna kadarki dönemde mevâlînin sayısının büyük bir artış görülmektedir. Ne var ki, söz konusu devirlerde de yine Arap kökenli râvîler sayısal olarak mevâlî râvîlerden daha çoktur. Bk. Mustafa Öztürk, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1, 17-19. Bu konuda ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2002, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁸² Mesela, Sudan asıllı mevâlî Sâid b. Cübeyr (ö. 95/714) Kûfe kadılığına tayin olduğu zaman, bazı kişiler kadılığın Araplara özgü bir meslek olduğunu düşünerek bu atamaya karşı çıkmışlardır. Bk. Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edebe* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî), Beyrut 1993, II, 622.

¹⁸³ İslâm'ın ilk dönemlerinde mevâlînin konumu, sosyal, siyâsal ve kültürel hayattaki yeri hk.bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996; Mahmud Mikdad, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asi'l-Emevî*, Dımaşk 1408/1988; İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer B. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, sy. 13, s. 69-88.

¹⁸⁴ Süfyân b. Uyeyne'den gelen bir rivâyette re'yi ihdâs edenlerin Medine'de Rebîa, Basra'da Osman el-Bettî (ö. 143/760), Kufe'de Ebû Hanîfe adında üç köle çocuğu olduğu söylenmiştir. Bk. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *DİA*, X, 523.

¹⁸⁵ Mevâlîye mensup bilginler özellikle fıkıh ilminin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu konuda Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in (ö. 182/798) şöyle dediği nakledilmiştir: "Abâdile öldüğünde -İbn Abbas (ö. 68/687), İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692), İbn Ömer (ö. 73/692) ve Abdullah b. Amr

Öte yandan, Ahmed b. Hanbel'in hilâfet hakkındaki bazı görüşleri ile onun Hâricilik ve Şiîliğe karşı olması, selefî düşünce mensuplarını sürekli olarak siyâsî tartışmaların önemli aktörleri arasına sokmuştur.

Muhammed Ebû Zehre gibi bazı çağdaş âlimler, Ahmed b. Hanbel'in hilâfetin Arap hanedanından birine veya herhangi bir Arap kabilesine mahsûs olduğunu tasrîh etmediğini ileri sürerken¹⁸⁶, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer el-İstahrî, Ahmed b. Hanbel'in akîde ile ilgili görüşlerine dair rivâyetinde, onun "İmamlar Kureyş'tendir" şeklinde özetlenebilecek bakış açısını benimsediğini ve insanlardan iki kişi kalıncaya kadar hilâfetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğunu ve diğer insanların bu konuda onlarla çekişmeye ve onlar aleyhine isyan etmeye haklarının bulunmadığını ve kıyamete kadar onlardan başkası için hilâfet hakkının kabul edilmeyeceğini savunduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁸⁷

Müslümanlar arasında erken dönemlerde ortaya çıkan "Arap olan" ve "Arap olmayan" (mevâlî) ayırımı ile Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının hilâfetin Kureyşiliğine dair görüşlerinin İslâm tarihinde Arap milliyetçiliğinin ilk ilhâm kaynakları oldukları söylenebilir.

Hanbelîler hem hilâfetin Kureyş kabilesine mensup olduğuna dair görüşlerinin bir gereği hem de Şia karşısında Ehl-i Sünnet'i temsil etme iddiaları sebebiyle tarih boyunca Abbâsî devletini desteklemiş ve bu otoriteyi zaafa uğratacak her türlü girişime karşı çıkmışlardır. Meselâ, Şii Büveyhîlerin Bağdat Abbâsî Hilâfeti'ni nüfûzları altına almaları üzerine (334-447/945-1055), Hanbelî mezhebi mensupları dönemin siyâsî muhâlefet grubu rolünü üstlenerek Şia karşısında Ehl-i sünnet'in; başta Büveyhîler ve Selçuklular olmak üzere diğer unsur ve devletler karşısında da Abbâsî Hilâfeti'nin güçlendirilmesi taraftarı olmuşlardır. Aynı şekilde Hanbelîler, Moğolların Bağdat'ı işgalinden (656/1258) sonra, Suriye ve Mısır'da Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak Memlûkları desteklemişlerdir.

(ö. 65/684)- bütün beldelerde fıkıh bilgisi mevâlîye intikal etti. Mekke'nin fakîhi Atâ (ö. 114/732), Yemen'inki Tâvus (ö. 106/724), Yemâme'ninki Yahya b. Ebî Kesir (ö. 129/747), Basra'nınki Hasan-ı Basrî, Kûfe'ninki İbrahim en-Nehaî (ö. 96/715), Suriye'ninki Mekhûl (ö. 112/730), Horasan'ınki Ata el-Horasânî'dir (ö. 135/752). Tek istisna ise Medine'dir. Allah Teâlâ bu şehre Kureyş kabilesinden meşhur fakîh Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) isimli bir zâtı nasip etmiştir." Bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1401/1981, s. 58. Ne var ki, Kûfe'nin imamı olan İbrahim en-Nehaî'nin Arap asıllı olduğu isim silsilesinden anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 270; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, V/520. Ayrıca, mevâlînin İslâm hukuk mezheplerinin gelişmesindeki rolleri için bk. Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317. Yine, mevâlîye mensup bazı bilgilerin çeşitli kelâm mezheplerinin oluşumundaki ve Kur'ân tefsirlerinin yazımındaki rolleri için bk. Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3, 1-26; Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16, 259-273.

¹⁸⁶ Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hanbel hayâtühü ve asrühü*, Kahire 1981, s. 162.

¹⁸⁷ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 26. Ayrıca bu konudaki genel değerlendirmeler için bk. Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1, 54.

Osmanlılar döneminde ise Muhammed b. Abdülvehhâb, Suûd kabilesinin emiri olan Muhammed b. Suûd'la 1744 yılında Dir'îye'de anlaşarak Osmanlı'ya karşı siyâsî bir hareketin içerisinde yer almış ve bu hareket, Suûdî Arabistan Krallığı'nın doğmasına sebep olmuştur. Suûdî Arabistan Krallığı, kuruluşundan günümüze kadar, gerek devletlerarası münasebetlerde gerekse uluslararası sorunlarda Türkiye ve Türklere karşı daima mesafeli durmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi üzerine kurulan ve devletlerinin temel ideolojisini "Türk düşmanlığı" teşkil eden bazı Asya, Afrika ve Balkan devletleri, kendi ülkelerindeki Müslüman unsurların dinî eğitiminde Türkiye yerine, selefi düşüncenin yaygın olduğu ülkeleri tercih etmişlerdir. Meselâ, soğuk savaş döneminde Sovyetler Birliği, Bulgaristan ve Yugoslavya gibi çeşitli sosyalist ülkeler yüksek din tahsili yapmak amacıyla öğrencilerini Türkiye yerine, selefi düşüncenin yaygın olduğu Suûdî Arabistan, Mısır, Ürdün, Suriye ve Cezayir gibi ülkelere göndermişlerdir. Aynı şekilde, Suûdî Arabistan Krallığı da yıllardır Orta Asya ve Balkanlar gibi Hanefî kültür havzasına mensup ülkelerden pek çok öğrenciyi karşılıksız yüksek burslarla okutmakta ve bu öğrencilerin bir kısmı kendi ülkelerine birer "selefi misyoner" ve "Osmanlı/Türk tarih ve kültürü düşmanı" olarak dönmektedir. Günümüzde başta Suûdî Arabistan olmak üzere, selefi düşüncenin yaygın olduğu Körfez ülkeleri ve diğer bazı Arap ülkelerindeki yazılı ve görsel medya, Türklere ve Türkiye aleyhindeki haber ve yorumlar konusunda Türkiye'nin birliğini, bütünlüğünü ve gelişmesini istemeyen çeşitli uluslararası güçlerin medyalarıyla yarış içerisinde.

Bütün bunların sebebi, Türklerin özellikle Emevîler ve Abbâsîlerin ilk dönemlerinde ikinci sınıf vatandaş olarak kabul edilen "mevâlî"den olmaları ve onların, selefililiğin tam zıddı ve panzehiri olan Ehl-i re'y'e yani Hanefî mezhebine mensup bulunmalarıdır. Türklerin kültürel genlerine akıl ve re'ycilik işleşmiştir ve bu sebeple de İslâm tarihi boyunca toplu olarak Hanbelî mezhebini benimsemiş herhangi bir Türk boyu veya şehri olmadığı gibi¹⁸⁸, Hanbelî mezhebi ve literatürü içinde çok temayüz etmiş Türk asıllı herhangi bir kişi de yoktur.¹⁸⁹ Günümüzde ferdi

¹⁸⁸ Hanbelîlerin yayıldığı coğrafya için bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylen: Hanbelî Mezhebi*, s. 118-120.

¹⁸⁹ İslâm hukuk tarihinde yaşamış olan fıkıh mezhepleri re'yi tercihten eseri tercihe doğru Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezhebi şeklinde bir çizgi takip eder. Ayrıca bu sıralama, adı geçen mezheplerin İslâm dünyasında en fazla yaygın olandan en az yaygın olana doğru derecelenmesini de gösterir. Bu mezheplerin birbirleriyle ilişkileri, rekabet ve gerginlikleri iki uç arasında değil, daha ziyade birbirine yakın olan mezhepler arasında gerçekleşmiştir. Mesela, tarih boyunca Hanefîler ile Zâhirîler ve Hanbelîler arasında mezhepler arası geçiş, gerilim ve rekabet yaşanmamıştır. Çünkü Hanefîler İslâm dünyasındaki en büyük kitleyi; Zâhirî ve Hanbelîler ise en küçük ve marjinal kesimleri temsil etmiş ve böylece bu iki uç arasında herhangi bir geçiş veya gerilim meydana gelmemiştir. Hanefîler açısından mezhepler arası gerilim, rekabet veya mezhep geçişleri daha çok Şâfiî mezhebiyle olmuştur. Ayrıca, Ebû Hanîfe ve ilk öğrencileri ile çağdaşları olan İmam Mâlik ve onun ilk öğrencileri arasında bazı ilmî tartışmalar yaşanmıştır. Öte yandan Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri ise hem birbirleriyle sürekli rekabet içerisinde olmuşlar hem de mezhepler arası geçişler kendi aralarında meydana gelmiştir.

olarak Vehhâbî/Suudî selefililiğinin etkisinde kalmış olan bazı Türklerin ise, yeterli derecede tarih bilgi ve şuuruна sahip olmadıkları söylenebilir.¹⁹⁰

Selefi hareketlerin siyâsî düşüncesine bir işaret olmak üzere şu hatırlatmayı yaparak bu konuya son verelim: Yavuz Sultan Selim'in Memlûk sultanı Kansu Gavri'yi yendiği ve böylece İslâm Hilâfeti'nin ve bütün Ortadoğu ile Afrika'nın (Mısır ve diğer ülkeler) kapılarının Osmanlı'ya açıldığı savaş, Halep'in kuzeyinde Kilis civarındaki Mercidâbık'ta yapılmıştı (24 Ağustos 1516). Bölgemizin kanlı selefi örgütlerinden IŞİD'in (Irak ve Şam İslâm Devleti) en meşhur yayın organlarından birinin adı, işte bu savaşın yapıldığı yerin adıdır: "Dabıq"!

IV. Sonuç

Selefilik, "altın çağ" ve "altın nesil" özlemiyle tarihin herhangi bir dönemini kutsallaştıran, eski kuşakları yeni kuşaklara karşı tercih eden ve geleneğe yapılan bütün yeni eklemeleri yozlaşma ve sapıklık olarak gören muhafazakâr ve tutucu bir zihniyettir. Bu nitelikleri itibariyle selefilik sadece İslâm kültür ve düşünce tarihinde değil, hemen hemen bütün dinlerde, ideolojilerde, siyâsî ve sosyal hareket ve oluşumlarda görülen bir düşünce tarzıdır.

Selefilik, geçmişte yaşanan tecrübelerden yararlanmayı ve tarihten ders almayı savunan normal bir muhafazakâr tavırdan, kendisinden başka bütün diğer düşünceleri dışlayan ve hatta onların hayatlarına son vermek isteyen radikal (köktenci) ve teröristçe bir yaklaşıma kadar geniş bir hareket alanına sahiptir.

İslâm kültür ve düşünce tarihinde erken bir dönemde ortaya çıkan selefilik (selefiyye) ise; İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun korunması için mücadele veren bir anlayıştır.

İslâm ilim ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığında zaman selefilik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefilik, sistematik bir nazariye olarak selefilik, dinî ve siyâsî bir akım olarak selefilik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak selefilik şeklinde dört dönem içerisinde incelenebilir.

Selefilik düşüncesi İslâm tarihinde Ehlü'l-Eser, Ehlü'l-Hadîs (Ashâb-ı Hadîs), Ehlü'l-hak, Sıfâtiyye, İsbâtiyye, Hanbeliyye, Zâhiriyye, Vehhâbiyye ve Selefiyye gibi aralarında küçük bazı ton farkları bulunan çeşitli gruplar tarafından temsil edilmiştir.

¹⁹⁰ Bu satırların yazarı insanların tam bir din, vicdan ve düşünce hürriyeti içerisinde istedikleri mezhebi, meşrebi, siyâseti, ideolojiyi ve dini tercih etme hakları bulunduğuna, ayrıca bütün dinî ve sosyal zümrelerin kendilerini ifade etme ve örgütlenme özgürlükleri olduğuna ve herkesin de bu temel haklara saygı göstermesi gerektiğine inanır. Bizim burada eleştirdiğimiz husus bazı mezhep, meşrep, ideoloji ve dinlerin söz konusu temel haklardan yararlanarak ve ülkelerin çeşitli sosyal, ekonomik, kültürel ve demografik zaaf veya ihtiyaçlarını istismar ederek onlara din, mezhep ve ideolojilerini ihraç etmeye kalkışması, fakat kendi alanlarında ise tam bir faşizm ve diktatörlük içerisinde sadece kendi mezhep, meşrep, ideoloji veya dinini hâkim kılarak "öteki"lere nefes alma imkânı vermemesidir. Böyle bir durumda, merhum Ziya Paşa (1829-1880) gibi, "Sen herkesi kör âlemi serser mi sanırsın?" demekten kendimizi alamıyoruz!

Biz burada İslâm düşüncesinde ortaya çıkan selefi zihniyetin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık:

Bunlardan birincisi, seleflerin Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusundaki yaklaşımlarıdır. Selefler, Allah'ın sıfatlarını ve müteşâbihleri te'vîl etme ve onlar hakkında akıl yürütme yerine Allah'a teslim olmayı önermiş ve bu hususlara dair nasları ise zâhir mânalarıyla anlayarak teşbîh ve teccîme yaklaşmışlardır.

Onların ikinci temel özellikleri, iman-amel birlikteliğine inanmalarıdır. Bu inanç selefleri hayat münasebetlerinde katı bir ahlakçılığa yöneltmiştir. Onlar böyle bir iman anlayışıyla, iman-amel birlikteliği görmedikleri bütün olguları İslâm dışı saymış ve tekfir etmişlerdir.

Selefleri bütün İslâmî gruplardan ayıran en önemli özelliklerinden biri ise, onların Kur'ân'ın mahlûk olmadığına inanmaları ve bu konudaki ısrarlı tutumlarıdır. Kur'ân'ın mahlûk olmaması, onun mânasının ancak sünnet ve selefi sâlihînin söz ve uygulamalarıyla açıklanabileceği anlamına gelmektedir. Böylece, Kur'ân'ın ezeli olması, aslında selefi anlayışın da ezeliğine bir atıf demektir. Dolayısıyla burada, Allah'ın kelâmının "dokunulmazlığı", sonuç olarak "sünnet" in din üzerindeki egemenliğine ve bir anlamda selefler açısından sosyal yapı ve statükonun dokunulmazlığına işaret eder.

Seleflerin bir diğer temel özellikleri akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğunu kabul etmeleridir. Selefler akli nakle tâbi kılmış, aklın temelini nakil olduğunu söylemiş hatta akli nistan ibaret görmüşlerdir. Kendilerini naklin (ilmin ve hakikatin) yegâne temsilcisi ve muhafızı olarak kabul eden selefler İslâm tarihi boyunca re'yi ve kelâmî düşünceyi kötülemez, Ehl-i re'y ve Ehl-i kelâm'ın ilmî ve dinî meşrûyetlerini ortadan kaldırmak için mücadele etmişlerdir.

Selefilik'in temel özelliklerinden biri de Kur'ân ve sünneti eşit kategoride kabul etmiş olmalarıdır. Bu kabul Ehl-i sünnet epistemolojisindeki "haber-i sâdık" anlayışını zedeleyici bir yaklaşımdır. Çünkü Ehl-i Sünnet'in kesin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği "haber-i sâdık", "ilâhî vahiy"dir. Bu vahiy içerisine, sübût derecelerine bakılmaksızın, Hz. Peygamber'den sadır olan her tür söz ve tasarrufu dâhil etmek, dîn-i İslâm'ı "dîn-i Muhammedî"ye dönüştürebilir.

Selefilik diğer bütün düşünce ve hareketlerden ayıran ve kendisine bu ismin verilmesini sağlayan en önemli özelliği ise, İslâm'ın ilk nesillerinin görüş ve uygulamalarını vazgeçilmez dinî bir otorite ve kaynak olarak kabul etmesidir. İslâm düşüncesinde "altın nesil" (selef-i sâlihîn) özlemini ifade eden bu anlayış gereği selefler, İslâm'ın ilk üç neslinden sonra meydana gelen bütün fikrî gelişme ve katkıları, İslâm dininin aslî muhtevasına dâhil olmayan bidatler ve yeni türemeler olarak değerlendirmiş ve onlarla sert bir biçimde mücadele etmişlerdir. Böylece selefilik, dış tehditlere ve yeni meydan okumalara karşı bir savunma ve dayanışma platformu haline gelmiştir.

Selefleri diğer İslâmî gruplardan ayıran bir diğer özellik de hilâfetin kıyamete kadar Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmalarıdır. Bu inanç İslâm tarihinde Arap milliyetçiliğinin ilhâm kaynaklarından biri olmuştur. Ayrıca, bu inanç sebebiyle selefler tarih boyunca Abbâsî hilâfetini desteklemiş ve bu hilâfeti zaafa

uğratacak her türlü unsur ve girişimin karşısında yer almışlardır. Bu sebeple de selefi düşünce mensupları İslâm tarihinin ilk asrından günümüze kadar az veya çok birtakım siyâsî rol ve etkinlikler içerisinde bulunmuşlardır.

İslâm düşüncesinde ezmân ve emkânın değişim ve farklılaşması gerçeğini iskalayan selefilik, ilk İslâm toplumunun organik formunu “İslâm dini” ile özdeş hale getirmeye ve evrenselleştirmeye çalışmıştır. Bu tarih yanlılığı ve anakronizmin sebep olduğu komplikasyonlara karşı ise tepkisel, dışlayıcı, tehdit ve tekfir edici bir dil kullanmıştır. İslâm düşünce tarihindeki bu gerilemeci zihniyet günümüzde de hayatın her alanını kaplayan bir karabasan ve zihinlere vurulan “kutsal” bir pranga gibi varlığını hâlâ devam ettirmektedir. Şâyet İslâm düşüncesinde bir gelişme ve yenileşme isteniyorsa, yapılması gereken ilk işlerden biri, bu karabasana hayatımızdan çıkarmak ve bu kutsal prangayı zihinlerimizden söküp atarak tarihteki yerine koymaktır.

Kaynakça

- Abdülhamîd, İrfân, “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, XI.
- Abdülhamîd, Muhsin, *Min einmeti’t-tecdîdi’l-İslâmî*, Rabat 1407/1986.
- Abdürrahim, Abdürrahim Abdurrahman, *Târîhu’l-Arabi’l-hadîs ve’l-mu’âsir*, Katar 1402/1982.
- Abrahamov, Bünyamin, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye’nin Yaklaşımı”, çev. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2.
- Acar, Mustafa, “Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye”, *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6.
- Agitoğlu, Nurullah, “Bir Hadîsçi Olarak Suyûtî’nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı - *et-Tevşîh* Adlı Eseri Bağlamında”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2.
- _____, “Halku’l-Kur’ân ve Rü’yetullah Konuları Bağlamında İbnü’l-Mülakkîn’in Buhârî’nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye (Akâidü’s-selefi içinde*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr Ammâr Tâlibî, İskenderiye 1971.
- _____, *Kitâbü’s-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî, Beyrut 1405/1985.
- _____, *Usûlü’s-sünne (Ehl-i Sünnetin Esasları)*, çev. Ebû Muaz Seyfullah Erdoğmuş), yy., ts.
- Ahmed, Ziauddin, “Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal”, *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1.
- Akbulut, Ahmet, “Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul 2013.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık.
- _____, “el-Hayde Bağlamında Halku’l-Kur’an Tartışmaları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8.
- el-Alâî, Ebû Saîd Selahaddin Halil b. Keykeldî, *İcmâlü’l-isâbe fi akvâli’s-sahâbe*, thk. M. Süleyman Eşkar, Kuveyt 1987.

- Ali, Muhammad Mohar, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, Riyad 1980, IV.
- Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2.
- _____, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2.
- _____, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I/1.
- _____, "Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, II/1.
- _____, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004.
- Altundağ, Mustafa, "Kelâmullah - Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lâfzî' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, XVIII.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Târîhu Necdi'l-Hanbelî*, Mekke 1349.
- Apak, Adem, "İslâm Tarihi Boyunca Selef Ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014.
- Arık, Selim, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, XLI/4.
- Arslan, İbrahim, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Kelâm Araştırmaları*, 2005, III/1, www.kelam.org.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Ömer B. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, sy. 13.
- Atmaca, Gökhan, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21.
- Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelâm Araştırmaları*, IV/2, 2006.
- Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1.
- _____, "Kur'an'da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2.
- Aydın, Abdullah, "Ehl-i hadîs", *DİA*, X.
- Aydın, Osman, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mutezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri" I-II, *Dinî Araştırmalar*, 2001, III/9; IV/10.
- _____, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3.
- el-A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI.
- al-Azme, Aziz, *Islams and Modernities*, London 1993.

- _____, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, 1988.
- Bağcı, H. Musa, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
- el-Bağdâdî, Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-hadis*, nşr. M. Said Hatipoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- _____, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî, Dâru İbni'l-Cevzî el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1417/1996.
- Baltacı, Burhan, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi", *Marife*, yıl: 9, sy. 3, Kış 2009.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî", *EÜİFD*, sy. 4.
- el-Basrî, Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964.
- el-Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, nşr. Abdurrahman b. Ahmed el-Cümezyî, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1426.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfât*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, II. Baskı, Beyrut 1415/1994.
- el-Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1890.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, Dârü't-tibâati'l-âmire, İstanbul 1315.
- el-Bûtî, Muhammed Ramazan, *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1408/1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7.
- _____, *Suppl.*, II, 119-26.
- Cook, M., "On the Origins of Wahhâbism", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, London 1992, III/2.
- Crawford, M. J., *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980.
- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne, bahsün fi cedeliyyeti'd-dîniyyi ve's-siyâsiyyi fi'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, Beyrut 2000.
- Çağatay, Neşet -Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1985.
- Çakın, Kamil, "Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, III/8.
- Çelik, İbrahim, "Kur'ân'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, II/2.
- Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, nşr. Gōsta Wiestam, Leiden 1960.

- _____, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmîd el-Fîkî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III.
- Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998/1419.
- Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, "Halk-ı Kur'an Meselesi: Râvîler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri" çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ahmed İbni Hanbel*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 1984.
- Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hanbel hayâtuhû ve asruhû*, Kahire 1981.
- Emîn, Ahmed, "Muhammed b. Abdilvehhâb", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1992-1.
- el-Ensârî, Muhammed b. Nizâmüddîn, *Fevâtihu'r-rahamût*, (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sı* ile birlikte), Kahire 1322/1904.
- Erdem, Sabri, "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dinî Araştırmalar*, 2003, V/15.
- Erdemci, Cemalettin, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004.
- _____, "Kelam İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Esen, Muammer, "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII.
- Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dârü'l-Kütüb, Kahire, ts.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, XXXIV.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974.
- _____, *el-Udde fi usûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad 1993.
- Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmil'kelâm*, (*Mecmûatü resâilil-Gazzâlî* içerisinde), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye ts.
- _____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire 1322/1904.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire 1964.
- _____, *Mi'yârü'l-ilm*, Dârü'l-Endelüs, Beyrut ts.
- _____, *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetühû*, thk. Mustafa A. Atâ, Beyrut 1986.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Goldziher, Ignaz "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, IV.
- _____, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"*, çev. Cihad Tunç, Ankara 1982.
- _____, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908.
- Green, A. H., "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984.

- Güler, İlhamî, “Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'in Lâhûtîliği ve Nâsûtîliği Sorunu”, *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.
- _____, “Sağcılık Olarak Sünnîlik”, *Tezkire: Düşünce, Siyâset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17.
- el-Hâc, İbn Emîr, *et-Takrîr ve't-tahbîr şerhü't-Tahrîr*, Beyrut 1983.
- Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Zemmü'l-keîâm* (thk. Semih Dugaym), Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1994.
- el-Hacvî, Muhammed el-Hasan, *el-Fikrî's-sâmî fi târîhi'l-fıkhü'l-İslâmî* (thk. Abdülaziz Abdülfettâh el-Kârî), c.II, Medîne 1976.
- Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayırışması Fıkhî mi, İtikâdî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2.
- Haz'al, Hüseyin Halef eş-Şeyh, *Târîhu'l-Cezîretî'l-Arabîyyeti fi asri's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Beyrut 1968.
- Haq, Mahmudul, “Wahhabi Tradition: Origins and Impact”, *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987.
- Henri Laoust, “La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr”, *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), Damas 1942-3, IX.
- _____, *Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes*, *Revue des Études Islamiques*, (RÉI), Paris 1960, XXVIII.
- Heer, Nicholas, “The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimûn”, *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993.
- Hogarth, D. G., “Wahabism and British Interests”, *International Affaires*, 1925, IV.
- Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958.
- el-Îcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf fi 'ilmî'l-keîâm*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.
- İbn Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suudiyye 1414/1994.
- İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Zemmü'l-hevâ* nşr. Ahmed Abdüsselam Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Kahire 1371/1952.
- İbn Gannâm, Hüseyin, *Târîhu Necd*, nşr. Nâsirüddin el-Esed, Kahire 1402/1982.
- İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.
- İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye ibnihî Abdullah*, nşr. Züheyr Şâviş, Beyrut 1988.
- _____, *Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut 1408/1988, Müessesetü'r-Risâle.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1955.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1981.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *Zemmü't-te'vil*, nşr. Bedr b. Abdullah Bedr, Dâru İbni'l-Esir, Kuveyt 1416/1995.
- _____, *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-keâm* (ed. George Makdisi), Gibb Memorial Trust, 2nd edition - Norfolk 1985.
- _____, *Ravzatü'n-nâzir*, nşr. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle, Riyad 1414/1993.
- İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır).
- İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, thk. Muhammed Ammâre, Kahire ts. , Dârü'l-ma'rife.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut ts., Dâru Sâdır, V.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Kâsım, Kahire 1404.
- _____, *Mecmûu Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Beyrut 1398, Dârü'l-Arabiyye, XXI.
- _____, *Muvâfakâtü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1405/1985.
- _____, *İktizâü's-sirâti'l-müstakîm*, nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, Riyad 1404.
- _____, *Der'ü teârudü'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1399/1979.
- _____, *Dua ve Tevhîd* çev. Abdi Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Tevhîdü'l-Esmâ ve's-Sıfat*, (İsim ve Sıfat Tevhîdi), çev. Heyet, Tevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *İstiva Risalesi*, çev. HeyetTevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. Hayat Me'mûn Şeyhâ, Dârü'l-fikr, Beyrut 1416/1996.
- _____, *el-Müsevedde fî usûli'l-fıkh*, Kahire 1983.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut ts., Dârü'l-ma'rife.
- İsmail, Şa'ban Muhammed, *Kavlü's-sahâbi ve eseruhû fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Selâm, yy. 1988.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünnet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, IX/25.
- _____, "Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- _____, "Selefilğin Şîlik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013).
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınevi, Ankara 1981.
- Jackson, S. A., "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, Oxford 1994, XXXIX/1.

- Kaba, L., *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974.
- Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Abdülkerîm Osmân), Kahire 1988.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1963.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *DİA*, II.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- _____, "Fıkıh", *DİA*, XIII.
- Kasar, Veysel, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 3.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-te'vîl)*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, Kahire ts.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları*, 2010, VIII/1.
- el-Kehhâle, Ömer Rısa, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1957.
- Keleş, Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I.
- Kelly, J. B., *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford 1991.
- el-Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe, Mekke 1985.
- Kılıçer, Esat, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1975.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX.
- _____, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996.
- _____, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002.
- Kostiner, J., *The Making of Saudi Arabia 1916-1936 From Chieftaincy to Monarchical State*, New York-Oxford 1993.
- Koşum, Adnan, "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkıhî Boyutları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 12.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kubat, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Kurban, Nur Ahmet, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16.
- Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4.
- Little, D. P., "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, Cambridge 1973, IV/3.
- _____ "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, Paris 1975, XLI.

- Madelung, W., "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990.
- Makdisi, George "İbn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, Leiden 1974, I.
- Matar, Ahmed Fehîm" eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü'l-'asrî ve üstâzü'l-cilî", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Riyad 1405/1985, XIII.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Mikdad, Mahmud, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Enevî*, Dımaşk 1408/1988.
- Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3).
- Muhammed eş-Şe'âr, Mervân, *Sünen-i Evzâî*, çev. Ali Pekcan vdğ.), Konya 2012.
- el-Muhtâr, Selâhaddin, *Târîhu'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyyeti fi mâdîhâ ve hâdirihâ*, Beyrut 1957.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut 1993.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salamé, el-Ma'hadü'l-İlmi'l-Firansî, Dımaşk 1990.
- Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, Ankara 1999, II/1 (Ocak-Mart 1999).
- Ögmüş, Harun, "Halkü'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 28.
- Ögüt, Salim, "Ehl-i hadîs", *DİA*, X.
- Önkâl, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahiy-i Gayr-i Metlûv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb - İlmî Şahsiyeti", *DİA*, XXX.
- Özafşar, M. Emin "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI.
- Özarlan, Zeliha Bengü, *Beşerî İdrak İle Vahyin Buluşma Noktası "Muvâfakat" Fenomeni* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.
- Özer, Ahmet, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI.
- _____, "İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX.
- _____, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1.

- Öztürk, Mustafa, *Mevâlinin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Pessagno, J. Meric, "Mâturîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik", çev. İlhami Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980.
- er-Râzî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr Ebü'l-Fazl, *Ehâdîs fi zemmi'l-kelâmi ve ehlihî*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman Ced'i, Dâru Atlas, Riyad 1996/1417.
- er-Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Riyad 1979.
- _____, Fahreddin, *Meâlimu usûli'd-din*, Kahire 1905.
- _____, *el-Muhassal, -Kelama Giriş* çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978.
- Rentz, G., "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972.
- Sabari, S., *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981.
- es-Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman, *Akâdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman el-Cedî', Dâru'l-âsime, Riyad 1419/1988.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdî Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Safiullah, M., "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, Karachi 1987, X/1.
- Sarıkaya, Berat, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd – İbn Teymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- _____, "İbn Teymiyye'nin Tevhîd Anlayışı ve Pratik Tevhîd Vurgusu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, V/7.
- Saîd, Emîn, *Târîhu'd-Deoleti's-Suûdiyye*, Matbûatü Dâreti'l-Melik Abdülâzîz, Riyad ts.
- Sancaklı, Saffet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 1998, XXXIV/3.
- Sayı, Ali, "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sy. 6.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1973.
- Sirriyeh, E., "Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Oxford 1989, XVI/2.
- Soulie, G. J. L. "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74, 1966.
- es-Sübki, Takiyyüddîn Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinâhî, Kahire 1385/1966.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.

- eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1979.
- _____, "Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar", çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17.
- Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, II, Kahire 1388/1968.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Şerhu'l-Luma', thk. Abdülmecid Türki, Beyrut 1988.
- _____, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1401/1981.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Ma'rife, Kahire 1979, VIII, 631-634.
- et-Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).
- _____, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, II, 1426 (nakl md.).
- et-Temîmî, Abdülvâhid b. Abdülazîz, *İtikadü'l-îmâmi'l-münbel Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel (Tabakâtü'l-Hanâbile içinde)*.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2. bs. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürcüülük ve Halku'l-Kur'an", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19.
- Toksarı, Ali, "Hadis İlmi Açısından Sahâbi Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi (Giriş)*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- _____, "Esmâ-i hüsnâ", *DİA*, XI.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/15.
- Türkmen, Hasan, "Ebû Hâşim el-Cübbâ'nın Kelam Kavramına Fonetik Eksenli Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1.
- _____, "Kelamın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.
- el-Useymin, Abdullah es-Sâlih, "eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikruhû", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1991-2.
- Uzundağ, Mehmet Sait, "XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) Allah'ın Haberî Sıfatları İle İlgili Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/1.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981, Umran Yayınları.
- Yâgî, İsmâil, "Britanya ve'd-devletü's-Suûdiyyetü'l-ülâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-İctimâiyye*, Riyad 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II.

- _____, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaid Dair Görüşleri", *DİA*, VIII.
- _____, "İstivâ", *DİA*, XXIII.
- _____, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*.
- _____, "Akıl", *DİA*, II.
- _____, "Delil - Kelam", *DİA*, IX.
- _____, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Yıldırım, Ramazan, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Emîn", *DİA*, XI.
- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3.
- Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, XXVII.
- Yurdagür, Metin "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1.
- Yüce, Mustafa, Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Zaharaddin, M. S., "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, (1979), XXIII/3.
- Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, Beyrut 1401-1405/1981-85.
- _____, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 331.
- Zwemer, S. M., "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, London 1901, XXXIII.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1427/2006.
- Zeyne, Hüsnî, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978.

Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-

Mehmet EVKURAN*

Özet

Selefilik, günümüzde İslâm düşüncesinin en canlı problemlerinden biridir. İslâm dünyasının medeniyet arayışı ve küresel dünyada kendi değerleriyle var olma çabalarında, gittikçe gücünü artıran bir bariyer haline gelmiştir. Öze dönüş vurgusuyla Selefilik, İslâm geleneğinin bir parçası olan mezhebî kimlikleri sarsıcı bir etki yapmaktadır. Siyasal bir hareket olarak da var olan politik dengeleri dağıtmakta ve Müslüman dünyayı istikrarsızlaştırmaktadır.

Teolojik açıdan selefilik, en çok da Sünnî paradigma için temel bir sorundur. Târihsel ve teolojik olarak selefi düşüncüyü belirli ölçüde içselleştirmiş olan Sünnîlik, bir temsil krizi yaşamaktadır. Selefi söylemin suçlamaları karşısında var oluş bunalımı geçiren Sünnîlik, selefilik ile gecikmiş yüzleşmesini gerçekleştirmeye zorlanmaktadır. Yaşanan bölgesel politik sorunlar kitlelerin zihninde selefilik bir seçenek olarak öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte bunu yapabildiği ölçüde hayattaki yürüyüşüne devam edecek olan İslâm düşüncesi, teolojik olarak kendi mirasının imkânlarından yararlanacak performansı göstermek zorundadır. Küresel dünyanın çok yönlü ve ani hamleleri karşısında derin anlam ve değer sorunları yaşayan İslâm düşüncesi, târihsel ve teolojik dinamizmini, bu yüzleşme sonucu elde edecek gibi görünmektedir. Kendi mirası kadar modern dünyanın değerlerini de dikkate alması gereken İslâm dünyası çok yönlü bir aydınlanmaya mecbur kalmış durumdadır.

Mezheplerin ve felsefe hareketinin birikimini reddetmeksizin İslâm öğretisi ekseninde bir yeniden yapılanma üzerinde düşünmeksizin kısmî tartışmalarla elde edilecek sonuçların yararlı olamayacağı açıktır. Selefi söylemin eski ve dayanakları tartışıldığında, bu radikal özcü akımın hiç de İslâm'ın öğretisini ve târihini tekelinde bulundurmaya hakkı olmadığı anlaşılmalı, bu durum İslâmî bir üslûp çerçevesinde ortaya konulabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Sünnî Paradigma, Mezhepler, Ehl-i Sünnet.

Salafism as a Crisis Theology and Social Movement

-An Analysis on Salafi Ideology and Its Impacts on Muslim World-

Abstract

Salafism is one of the most vivid problems of Islamic thought. It is becoming a stronger barrier for Islamic world, in their seek of civilisation and a place in the global world. Salafism makes a stress on returning to the essence of Islam. By this emphasis it has a unsettling effect on sect identities, which are part of Islamic tradition. Salafism, also as a political movement, unsettles the political balances and has a negative impact on the stability of Muslim world. Salafism is a basic problem from the perspective of Sunni paradigm. Sunni tradition has observed Salafi tradition to a certain extent historically and theologically for this reason, there is a representation crisis. Sunnis experience a crisis because of the accusations of Salafism and Salafism is forcing Sunni tradition to confront with this crisis. Salafism is appearing as an option for the masses because of regional political crisis. As a response of this, Islamic thought must answer this crisis by using its theological heritage. This confrontation will enable a dynamism for Islamic thought. In this situation, Islamic world take into account the modern world's values as well as its own tradition. The conclusion derived out of inadequate discussions which exclude sect movements and philosophical roots are unhelpful. There is a need to explain that Salafi discourse has no right to monopolise Islamic thought and Islam history.

Keywords: Salafism, Sunni Tradition, Sects, Ahl al-Sunnah

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: mehmetevkuran@hitit.edu.tr

Sorunun Boyutları

Son dönemlerde selefilik üzerine gözle görülür derecede kabaran bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. İslâm dünyasında yaşanan politik gelişmelerin başlıca neden olduğu bu durum, İslâm'ın hakikatini sahiplenme mücadelesi veren geleneksel anlayış biçimleri arasındaki rekâbetin de günümüze taşması sonucunu doğurmuştur. Örneğin; Ehl-i Sünnet'in tanımının ne olduğu, sınırlarının nasıl ve nereden çizileceği, kimler tarafından temsil edildiği, onun bir mezhep sayılıp sayılmayacağı, temel ilkelerinin neler olduğu gibi konular tekrar tartışılmaya başlamıştır. Bu ekseninde selefilik en çok sözü edilen kavram olmuştur. Selefilik İslâm dünyasındaki geleneksel kurumların (medrese, ders halkaları, halka açık vaazlar vs.) yanında modern iletişim kanallarını (TV, internet, basın-yayın, yazılı-görsel medya vs.) da kullanmakta ve özellikle Sünnî coğrafyada kitleler arasında yayılmakta ya da hiç olmazsa izlediği propaganda yöntemleriyle sempati toplamayı başarmaktadır.

Şîî-Sünnî ilişkileri kendi târihsel ve politik rutininde her zaman bir kıvama kavuşmasını bilmiştir. Ancak burada her iki kesimi temsil eden tarafların politik zihniyeti ve bürokratik mirası oldukça etkilidir. Bir devlet algısına sahip olan Fars ve Türk yönetimler uzlaşmaya imkân tanıyan bir siyâsal akıl sayesinde bölgedeki Şîî-Sünnî dengesini koruyabilmişlerdir. Ancak Sünnî dünyada selefilikğin öne çıkması, bu ilişkilerin radikal biçimde bozulmasına yol açmıştır.

Siyâsal bilinci ve kullandığı dil sadece 'tekfir' ve düşmanlık üzerine kurulu olan, 'ölene kadar cihâd' ilkesini Müslüman toplumu içinde bir iç savaş ilkesi olarak uygulamaya çalışan bu anlayış aslında politik bile değildir. Zira politik düşünmek uzlaşmayı, ortak çıkarları gözetmeyi ve alttan almayı içerir. Küresel güçlerin târihten gelen İran-Turan savaşını güncellemeyi başaramamaları buna karşılık Arap sermayesi destekli selefi gruplar üzerinden, bu amaçlarına kısmen ulaştıkları görülmektedir. Uluslararası ilişkiler ve küresel politikalar ekseninde bakıldığında, selefi ideolojiyi benimsemiş eylemci grupların, dönemsel ve bölgesel istikrarsızlıklar yaratarak İslâm dünyasını operasyonel kılma planları doğrultusunda işe koşulduğu konusu ise ayrıca tartışılması gereken bir konudur.

Selefi düşünce katıksız biçimde Şîa karşıtıdır. Bunda selefiyyenin ilhâm kaynağı olarak aldığı İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin etkisi oldukça büyüktür.¹ Bilindiği gibi İbn Teymiyye Harran'lıdır. İslâm dünyasının o târihlerdeki sıkıntılı tablosu onu da doğal olarak etkilemiştir. Bir taraftan Moğol istilâsı diğer yandan Haçlı saldırıları nedeniyle daha güvenli bir yer olan Mısır'a yerleşir. Bir çöküş dönemi düşünürü olarak İbn Teymiyye'nin selefi düşünce üzerindeki etkisi, harekete teorik ve teolojik bir derinlik kazandırmasında yatmaktadır. Çöküş dönemi düşünürlerine özgü bir düşünsel bunalımı onda daha fazla gözlemlenmek mümkündür. Bu tür dönemlerde düşünür mensubu olduğu dünyaya ve onun problemlerine ne kadar duyarlıysa

¹ İbn Teymiyye râfîzi olarak isimlendirdiği dönemin Şîa'sına olan düşmanlığını eserinde açıkça dile getirir. Onların Moğollarla anlaşarak, Moğolları Müslümanların başına musallat ettiklerini, başka yerlerde de Haçlılarla ittifak ederek Müslümanlara pek çok zarar verdiklerini örnekleriyle anlatır. bk. İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, Kahire 1986, VII, 414.

geliştirdiği dil de bununla orantılı biçimde seçtiği düşünce tarzında bir derece keskinleşmektedir. İbn Teymiyye gerçekten de derin ve duyarlı bir düşünürdür. Ancak dehâsını, İslâm toplumunun problemlerinin çözümünde reddiyeci ve radikal bir model geliştirmede yoğunlaştırmıştır. İslâm, en mükemmel din olduğuna ve Allah bu dine inananlara dünyada ve âhirette zaferler vaad ettiğine göre yaşanan zillet ve trajedinin nedenleri, bu dinin öğretisinden yüz çeviren ve gereklerini yerine getirmeyen Müslümanlarda aranmalıdır. Sapmanın teolojisini ortaya koymaya çalışan düşünürümüz, sorumlu olarak tasavvuf, felsefe ve kelâmı gösterir. Ve selef inancına dönerek bunlardan arındırılmış bir din anlayışını temellendirmeye koyulur.

Güçlü bir düşünür ve usta bir polemikçi olan İbn Teymiyye, paradoksal biçimde filozoflara taş çıkartacak derecede felsefe ve mantık bilmekte ve bu bilgisini çürütme amaçlı olarak etkili bir üslûpla kullanabilmektedir. Onun Aristo mantığına reddiyeci düşüncesiyle yazdığı metin (Nakzü'l-Mantık), mantık konusunda tekerfirci değil de felsefi kritiği tercih eden bir düşünürün eseri niteliğiyle dikkat çekicidir. Günümüz selefileri ise İbn Teymiyye'nin felsefi tartışmalarda sergilediği çabaya değil, vardığı sonuçlara bakmaktadır. Bu kesimlerin koskoca bir düşünce târihine mal olmuş tartışmaları, bir âyet ya da hadis okuyarak sonlandırma eğilimleri, onların karşılıklı konuşmaya, tartışmaya ve karşısındakini anlamaya ne kadar kapalı olduklarını ortaya koymaktadır. Bu tutum ayrıca hakîkate sahip olma duygusunun en kaba bir ifâdesidir. Hakîkate sahip olabilirsiniz ancak bu inanç, sizi onun adına tartışmalara girmekten ve felsefe yapmaktan alıkoymaz. Burada ayrıca olan şey kültür düşmanlığıdır. Tartışmak, dinlemek, kendini ifâde etmek, eleştiriye açık olmak vs. tüm bunlar gerçek anlamda kültürü var eden ve onu canlı tutan değerlerdir. Oysa hakikat yanılışmasının yanına kültür karşıtlığı konulduğunda dünyanın en ürkütücü bileşimi belirmektedir. Dinî nasların bu tarz kullanımı, seleflerin düşündüğünün aksine selefte ait olmayan bir şeydir.

Sorunlar karşısında nasları kullanarak çözüm aramak, sonradan sistemleştirilmiş bir uygulamadır. Kur'ân âyetlerinin teolojik ve hukukî sorunları çözmeye bir referans olarak kullanılması, mezheplerin teşekkülünden sonra sistemleştirilmiştir. Sahâbenin Kur'ân'a bakışı büyük ihtimalle böyle değildi. 'Tartışma aracı olarak âyetleri kullanmak' düşüncesi onlara oldukça yabancıydı. Bir değerler sistemi olarak nasların anlamını ve amacını içselleştirdikleri için, görüşlerinde ve davranışlarında daha çok kamu yararı ve rasyonel nedenlere dayanıyorlardı. Yaptıkları her iş ve söyledikleri her söz için kanıt olarak bir nas talep etmiyorlardı. Bu husus özellikle önemlidir. Nasları literal okuyarak ve aşırı biçimde kullanarak, onların amaçlarıyla ve içerdiği değerlerle uyumayan görüş ve davranışlar çıkarsama, metnin ideolojik kullanımının doğallaştığı mezhepler döneminde sistemleştirilmiştir. Seleflik, mezheplerin içine düştüğü hataları tekrar etmeme adına te'vile karşı çıkarken, Kur'ân'ın ideolojik yorumlanmasına ve anlamın dönüştürülmesine itiraz etmektedir. Te'vile ve re'ye başvurmadan nasların lafızlarına tutunmanın, akîdeyi saf bir şekilde korumanın yolu olduğu düşünülür.

Modern selefi düşüncüyü anlatan metinlerde de bu klasik tutum büyük oranda korunmaktadır. Suûdî Arabistan müftülerinden Abdülaziz bin Bâz tarafından

takdîm yazısı olarak yazılan bir metinde İslâm akîdesi, Ehl-i Sünnet Akîdesi ile özdeşleştirilmekte ve temel özellikleri sıralanmaktadır. Bunlar arasında akîdenin kolay ve anlaşılır olması ile ilgili olarak şunlar dile getirilmektedir: "O, kolay ve güneşin gün ortasında açık seçik oluşu misâli apaçık bir akîdedir. Onda ne bir kapalılık ne bir anlaşmazlık ne de karmaşıklık yoktur. Lafızları apaçık, mânaları anlaşılırdır. Onları âlim yahut avâmdan birisi, küçük-büyük herkes anlar. Rasûlullah onu bembeyaz, tertemiz olarak getirmiştir."² İnancın açık oluşuna dair vurgu, İslâm düşünürlerinin İslâm dininin insan fıtratına uygun olduğuna dair söylemleri ile benzerlik göstermektedir.

Selefi söylemde yer alan 'akîdenin açık ve kolay olduğu' vurgusu, naslar üzerinde akıl yürütmeye ve te'vîle karşı bir manifesto anlamını taşır. Buna göre, Allah hidâyet olarak gönderdiği dini açık, anlaşılır ve kolay kılmıştır. Eğer onda bir zorluk olsaydı, hidâyet ve rahmet olarak nitelenmesinin bir anlamı kalmazdı. Buna karşılık te'vîl, nasları açıklamayı hedef alması bakımından akîdenin açıklığı teziyle çelişmektedir. Zâten açık olan bir şeyi açıklayamazsınız! Olsa olsa açıklama ve te'vîl adı altında onu kirletir, karıştırır ve tanınmaz hâle getirirsin. Selefi söylemin te'vîle ve te'vîlin ürünü olarak ortaya çıkıp kurumsallaşan yapılara bakışındaki sertliğin nedeni anlaşılmalıdır. Kendisi spekülasyona dayanan felsefe, akli nasların anlaşılmasında ve açıklanmasında ölçü sayan kelâm, ileri düzeyde te'vîle başvuran tasavvuf, selefiyyenin gözünde akîdeyi karıştıran ve bozan yollardır.

İbn Teymiyye döneminde Sünnî-Şîî ilişkileri alabildiğine gerilmiştir. Şîîlerin Moğollarla anlaşarak Sünnîleri ortada bıraktığına dâir algı Sünnî dünyada büyük bir infiâl yaratmıştır. Bu infiâlin bir ifâdesi olarak İbn Teymiyye, Şîa'yı tekfîr derecesinde suçlayan eserler yazmıştır. Selefi düşüncedeki Şîî düşmanlığı buradan beslenir. Diğer yandan bir Arap ideolojisi olarak selefiliğin, politik ve teolojik olarak sapkın saydığı Şîa'ya nasıl bakacağını tahmin etmek zor değildir. Bunun kökleri, Emevîler döneminde kendini açığa vuran ama ehl-i Hadîs ideolojisinde ise her zaman şu ya da bu şekilde yerini bulan 'Arapçılık' düşüncesine dayanmaktadır. Kureyş'in siyâsî üstünlüğünü teolojik argümanlara başvurarak güçlendiren Arap akli, siyâset yoluyla hükmetmeyi kendisi için doğal bir hak olarak görmeye başladı. Buna karşılık siyâsetin kapılarının kendilerine kapalı olduğunu gören Arap olmayan Müslümanlar, başka alanlara yöneldi.

Mevâlînin kendisini gerçekleştirmek üzere yöneldiği alanların başında ilim ve sanat geliyordu.³ Bu çerçevede Arap çevrelerin ilmi dışlamadığını ancak ilimden anladıkları şeyin daha farklı bir şey olduğunu belirtmek gerekir. Mevâlînin zihninde ilim, akıl yürütmek ve insan yaratıcılığını sergileyen felsefe, sanat, teoloji vs. ye denk düşerken Arap akli için ilim, nakil ve nakli taşıyacak kadar akıldan ibarettir. İlim kavramına bu bakış bile kültürel paradigmalardan farklı çalıştığını ortaya koyar. Tam da bu nedenle Ehl-i Hadîs hareketi, derinliklerinde Arap kültüralizminin

² Muhammed b. İbrahim el-Hamed, *Ehl-i Sünnet'in Seçkin Özellikleri*, s. 30.

³ Mevâlînin İslâm toplumunda yeni bir sosyal güç olarak doğuşunun ve getirilerinin bir analizi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, s. 314 vd.

taşıyıcılığını üstlenirken, Ehl-i Re'y eğiliminde ise felsefe, kelâm ve tasavvuf yoluyla mevâlînin kültürel değerlerine bir alan açma güdüsü okunabilmektedir. Bu nedenle Ehl-i Hadîs nakilciliği yüceltirken ve "din, nakilden ibarettir." argümanına dayanırken, nakli bozan ve çarpıtan bir yöntem olarak gördükleri te'vîle şiddetle karşı çıkar. Politik olarak da Arap hâkimiyetini sindiremeyen toplumların, Araplık üzerinden İslâm'a karşı besledikleri kinin bir ifâdesi olarak gördükleri ehl-i re'y ürünlerini (kelâm, felsefe, tasavvuf, sanat vs.) sapkınlık sayar. Selefilîğin kelâm, felsefe ve tasavvuf düşmanlığının arkasında kadîm Arap-mevâlî çekişmesinin unutulmuş izlerinin yer aldığı düşünülebilir.⁴

Aslında selefi ideoloji Şîa hakkında ne düşünüyorsa Sünnî mezhepler konusunda da benzer düşüncelere sahiptir. Tasavvuf, felsefe ve kelâm ile karışıp bulandırıldığı için Sünnî dünyanın teolojik birikimine de sapıklık gözüyle bakarlar. Tasavvufu katıksız bir şîrk olarak gören selefiyye, sûfi imgelere yer veren tüm kültürlerle karşıdır. Sünnî kelâmının önemli bir damarı olan Mâtürîdîliği⁵ de Mürchie'nin bir devamı olarak niteleyen modern selefi söylem diğer Sünnî kelâm ekolü Eş'arîlik için de aynı düşüncüyü besler.⁶ İslâm toplumunda ortaya çıkan bir hareket olarak Mürchie'nin iman tanımı, iman-amel ilişkisine yaklaşımı ve günaha bakışı gibi konular, Müslüman kimliğine daha esnek ve geniş bir anlam katma çabalarından uzak değildir. Bu yaklaşım İslâm dünyasında Hâricî hareketin teolojik baskısını dengeleyerek cemâate bir rahatlık ve genişlik sağlamakta, diğer yandan da mevâlî olarak görülen ve İslâm içinde âdeta sığınmacı gibi algılanan Arap kökenli olmayan Müslümanlara bir itibâr ve değer kazandırmaktaydı. Mürchie'nin imanı amelden soyutlayarak yüceltmesinin sosyo-kültürel ve politik açıdan taşıdığı anlam, toplumsal eşitliğin sağlanması ihtiyacının bir ifâdesidir. Zira mevâlî amel üzerinden değil ancak iman gibi içsel ve soyut bir değer üzerinden arzu ettiği eşitlik ve itibârı elde edebilirdi.⁷

Kıscacası selefi ideoloji, Batı'daki anarşist akımlarda görülenin bir benzerini İslâm dünyasında sergilemekte ve toplum adı verilen yapıya, târihe, kültüre, sanata, felsefeye vs. tümüyle karşı bir tutum almaktadır. Selefi inkâr karşısında mezhepleri yeniden düşünmek zorunlu hale gelmiştir. İslâm dünyasında yeniden yapılanmacı akımlar, temel olarak geleneği ve mezhebî kimlikleri birer sorun olarak görmüşler ve bunların eleştirisi üzerinden bir açılım sağlamayı hedeflemişlerdir. Ancak selefiyyenin radikal redd-i mirasçı tutumu, mezheplerin olumlu yanlarını arayan, onların kültür, gündelik hayat ve sosyal yapı üzerindeki olumlu etkilerini

⁴ Ehl-i Hadîs'in siyasal bakışının Şam, Emevîler, Muâviye vs. ekseninde geliştiği, Ahmed b. Hanbel'in, Süyfanî ayaklanmaya ilgi duyduğu ve buna karşılık bu kesimde bir Horasan düşmanlığı bulunduğu ile ilgili açıklama ve örnekler için bk. Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik-İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, s. 152 vd.

⁵ Modern selefilîğin Mâtürîdîliğe nasıl baktığını ortaya koyması bakımından şu esere bakılabilir: eş-Şemsü's-Selefi el-Efgânî, *A'dâu'l-Mâtürîdîyye li'l-Akâdeti's-Selefiyye*, Peşaver 1998.

⁶ el-Hamed, a.g.e. s. 74.

⁷ Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", *Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu*, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>

vurgulayan bir farkındalığın oluşmasına yol açmıştır. Çünkü mezhepler arasındaki rekâbet, selefiyyenin tutkuyla körüklediği savaştan daha ölçülü ve centilmence görünmektedir.

Selefi Paradigmayı Anlamak

Selef ve selefi kavramları kolaylıkla değiş tokuş yapılabilmekte ve birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılabilirler. Oysa bu iki kavram arasında semantik olduğundan daha fazla anlam farkı bulunmaktadır. Semantik yakınlık ve bunun doğurduğu belirsizlik, özellikle bu belirsizlikten yararlanan selefi ideolojinin bilerek ya da bilmeyerek böyle bıraktığı bir durumdur. Selefi söylemin dışladığı diğer ekollerin selefi düşünceye bakışlarında belirgin bir ürkek tavır göze çarpmaktadır. Bu asimetrik ve dengesiz durum, söz konusu ekollerin epistemolojilerindeki açıklardan kaynaklanmaktadır.

En başta selefi söylem, dinsel epistemoloji alanında saflığı, asâleti, kökleri ve ilk tecrübeyi kutsallaştırdığından onun bu konudaki hırslı ve tutkulu tavrı, ona onursal bir konum kazandırmakta, diğer ekoller üzerinde psikolojik üstünlük sunmakta ve onlarda bir alttan alma duygusunu beslemekte olabilir. Sanki “günaha bulaşma” ve “bid’atleri savunma” riskini göz önüne almaksızın selefilikle mücâdele edilemeyeceği yolunda çözümlenmesi hayli zor bir belirsizlik ortamı oluşmaktadır.

İslâm dünyasında selefiligi dengeleyecek güçlü bir teolojik dil oluşturulamadığından ya da geçmişten gelen bu damar güncellenemediğinden bu konuda bir boşluk yaşanmaktadır. Bu nedenle selefi hareketin karşısına çıkan girişimler de kısa zaman içinde selefi söylemin sert üslûbunun etkisi altına girmekte ve benzer bir tekkirci dile sarılmaktadırlar. Dolayısıyla selefi hareket sadece üstlendiği misyon ve sergilediği pratik ile değil ona muhâlefet edenleri de kendine benzetmesi nedeniyle de çok yönlü bir etkiye sahiptir.

Bu alanda İslâm düşüncesine katkı anlamında atılması gereken adımlardan biri, kelâm ve felsefe hareketinin meşrûiyetini teorize eden metinlerin ve söylemlerin tekrar hatırlanması ve bunların yeniden yorumlanmasıdır. Dinî konularda akıl yürütme ilkesine dayanan kelâm ve din üzerine bağımsız düşünce üretmeye dayanan felsefe hareketinin İslâm geleneğindeki seyri, katkıları ve ilkeleri tekrar keşfedilmelidir. Bu çalışmalar akli tümüyle dışlayan ya da onun tüm yetkilerini budayan selefi ideolojinin din açısından tutarsızlıklarını ve zararlarını fark etmeye katkı sağlayacaktır. Günümüzde İslâm düşüncesi ve teolojisi, en zayıf ve en tutucu yönüyle temsil edildiğinden İslâm dünyası şu an için böyle bir açımdan yoksun görünmektedir. Üstelik târihsel ve politik şartlar tipik bir kriz teolojisi olan selefiligin güçlenmesine katkı sunmakta, İslâm düşüncesinin zengin içeriğinin ve çeşitliliğinin gün yüzüne çıkmasını engellemektedir.

Peki, selefi söylemde olup da diğerlerinde bulunmayan şey nedir? Târihten ve ilk anlamdan uzaklaşmış olmanın belirli bir oranda kabulü, diğer ekollerin sahip olduğu bir özelliktir. Buna karşılık saflık ve öze bağlılık iddiası ve bu iddiayı sonradan üretilen her şeye karşı bir eleştiri olarak kullanması selefi söylemin temel vasfıdır. Bu nedenle İslâm düşüncesinde selefilige karşı dengeli ve mâkûl bir karşı

söylemin geliştirilmesi, söz konusu bu psiko-teolojik engele takılmıştır. Kendisine âdetâ ayrıcalıklı ve onursal bir konum edinmiş selefliği karşısına almaya çalışan girişimler, onun bu psiko-teolojik ayrıcalığından dolayı derûnlarında bir eziklik duygusu hissetmektedirler. Özellikle Sünnî yapı ve ekoller için bu durum, tam bir açmaz olmaya devam etmektedir.

Diğer yandan ekoller arasındaki teolojik ve sık sık politik alana taşan mücâdele, selefi söylemin elinde tutkulu biçimde tuttuğu şeyi, yani öze dönüş ve bid 'atleri yok etme düşüncesini çok yönlü olarak beslemektedir. Her ne kadar ekollerin, bid 'at ve kötülük tanımları birbirlerinden farklı ve hattâ karşıt olsa da, bir kült olarak öze ve köklere dönüş arzusu güncel tutulmaktadır. Öze dönerek çağın acı ve kötülüklerinden kurtulma arzusunun canlı tutulması, bir paradigma olarak selefi ideolojiyi de yanı başımızda her an güncel tutmaktadır. İşte selefliğin bir bakış açısı ve söylem olarak modern bir ideoloji sayılmasının ve bu yönüyle incelenmesi gerektiğinin temel nedeni budur.

Esas olarak selefi çevrelerin diğer İslâmî yorumlara bakışındaki sert ve hırçın yaklaşımının ardında, kendisini İslâm'ın özü olarak görme tutumu yatmaktadır. Bu beklenen ve doğal bir sonuçtur. Çünkü selefi ideolojinin mutlakçı ve inhisarcı özelliği, her türden alttan alma, uzlaşma, yumuşama, geri çekilme davranışlarını peşinen dışlamaktadır. Zira bunların hepsi de dinden uzaklaşma ve onu kirletme çabaları karşısında bir kayıtsızlık, gevşeklik ve umursamazlık olarak sayılacaktır. İlk Hâricî gruplardan olan Ezârika'nın kendilerinden olup da beraberlerinde savaşa katılmayanları (kaâde) tekfir etmekten çekinmeyen tutumlarının ardında bu inanç yatmaktadır. Kendisini dinsel hakikat ile özdeş sayan ve bunu keskin bir inanca dönüştüren bir düşünce tarzının uygulayabileceği yegâne eylem biçimi, tâvize ve yoruma kapalı biçimde kesintisizce mücâdele etmektir. Dolayısıyla bu düşüncenin politik açıdan Müslüman toplumları için taşıdığı anlam, iç savaştır.

Selefliğin Selef İle İlişkisi: Selef Selefi miydi?

Kendini katı ve sert bir biçimde geçmişe atıfla kuran her söylem, ideolojiye dönüşmek zorundadır. İdeoloji pozitif anlamda insanın anlam ve değer arayışı/kurma çabasının bir sonucudur. Ancak bu süreçte içinde yaşanan gerçeklikle olan ilişki kopmamakta ve olgu-değer gerilimi bir şekilde ideolojinin eleştirel ve sorgulayıcı işleviyle dengelenmektedir. Ancak bir kez gerçeklikten kopuldu mu düşünce ile realite arasında doğan gerilim ve bunun doğurduğu savrulma, ideolojinin içe kapanmasına yol açmaktadır. Gerçeklikten kopuşun doğurduğu açık, ideolojik sertleşme ile telâfi edilmeye çalışılmaktadır. Bütün dogmatiklerin gerçeklikten ve dünyadan nefret etmelerinin nedeni burada yatmaktadır. Her defasında ideolojiyi yalanlayan dünya, onların öfkelerinin hedefidir. İdeolojinin anlam üreten yanı burada en patolojik biçimde çalışmaktadır. Zira geçmiş şu anda var olmayan bir şeydir. O gerçek değil kurgu olarak vardır. O nedenle geçmişin kendisini onayladığını iddia eden bir söylem, bunu temellendirecek kanıtlara ihtiyaç duyar.

Selefilik söz konusu olduğunda geçmişin, seçmeci ve indirgemeci biçimde ve en naiv söylemlerle çarpıtılarak metâlaştırıldığını söylemek durumundayız. Aslında kendine geçmişte bir yer arayan ve meşrûlaştırıcı bir referans olarak târihe yaslanan her düşünce ve inanç, selefi ideolojinin yaptığını yapmakta, naslara ve ilk Müslüman nesillerin tecrübesine atıfta bulunmaktadır.

Kültürel ve kurumsal değişimin kontrol altında tutulduğu ilk dönemlerde, te'vîle ve kıyâsa çok az ihtiyaç duyulmaktaydı. O nedenle selef döneminde ortaya çıkmadığı gerekçesiyle anlamı zenginleştirme ve ekolleşme olgusuna (felsefe, kelâm, tasavvuf gibi) karşı çıkan ve bunları dinden sapma olarak gören selefi yaklaşım hata içindedir. Kelâm ve tasavvuf düşünürlerinin ehl-i Hadîsin reddiyelerine karşı kendilerini savunmak amacıyla kaleme aldıkları metinlerdeki gerekçeler, İslâm'ı bir insanlık öğretisi kılmaya yönelik argümanları yerindedir. Aksi halde İslâm'ı yaymak için geriye sadece güç ve kılıç kullanımı seçeneği kalmaktadır. Zâten eski ve yeni selefi grupların şiddete eğilimli olmaları onların bu algılamalarının doğal bir sonucudur.

Selefiyenin iddiasının aksine selef, selefi değildi. Bu onlara atfedilen bir çöküş dönemi düşüncesidir. Her ne kadar selefilik argümanlarını destekleyecek görüntülere rastlansa da ilk nesillerin din ve dünya algısı, nasların yanında aklı, kamu yararını ve tecrübeyi de ölçü alan özgüven duygusu üzerine kuruluydu. Devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla İran siyasî kültüründen divan uygulamasını alıp uygulayan Hz. Ömer, ilk dönemde olmadığı için bu kurumu adapte ettiğinde İslâm'a aykırı bir işlemde bulunduğunu düşünmemişti. Onun bu tasarrufuna Sahâbe de karşı çıkmamıştı. Dolayısıyla selefiyenin ilk nesillere atıfla inşâ ettiği selef mezhebi tanımı, bir kurgudan ibarettir.⁸ Târihin teolojik hatalı okunmasının bir sonucudur. Bununla birlikte etkili olmasının nedeni, dinî hamâseti kabartmadaki başarısıdır. Ayrıca kelâm, felsefe ve sûfi ekollerin kimi zaman aşırıya kaçan yorumlarının doğurduğu şüphe ve güvensizlik de sürece katkı sağlamıştır.

Modern Bir İdeoloji Olarak Selefilik: Öfkeli Kalabalıklar İle Körfez Lobisi Arasında Kıvranan Düşünce

Selefilik ile ilgili kafa karışıklığına yol açan noktaların başında, onun nasıl ve ne şekilde temellendirileceği problemi gelmektedir. Selefi söylem, açıkça ve sert bir şekilde kendisini târihsel ve teolojik olarak İslâm'ın başlangıç dönemlerine attığı için, onu bir zihniyet yapısı ya da bir anlayış tarzı olarak görmek, bizzat dini

⁸ İslâm geleneğinde zihniyetler arasındaki mücadele şehirler üzerinden okunabilir. Örneğin Kûfe, Arap otoritesini benimsemeyen muhâlif kesimlerin bir merkezidir. Tarihçiler buranın halkını, "Ehlü's-Şikâk ve'n-Nifâk" olarak niteler. Buna karşılık Ehl-i Hadîs literatüründe, Emevî-Arap otoritesinin bir simgesi olan Şam'dan övgüyle söz edilir. Kûfe şehrinin entelektüel altyapısını kuran ise, Hz. Ömer'in bizzat görevlendirdiği Abdullah İbn Mesûd'dur. Bilindiği gibi re'y ekolü ve kelâm hareketinin en canlı olduğu merkezlerden birisi Kûfe'ydî. Buranın oluşumunda etkili olan Hz. Ömer, Abdullah İbn Mesûd, seleften olduğuna göre, selefilik için açıklanması gereken büyük bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Selefi düşünce politik olarak Arap egemenliğini korumaya çalışıyordu. Ahmet Akbulut, "Selefilik Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 129.

nesneleştirmekle eşdeğer görünmektedir. Bu durum, selefi söylemin dinsel hakîkati sahiplenici etkisinin hâlâ etkin olduğunun kanıtıdır.

Selefi hırçınlığı anlamak bugün için teolojik olduğu kadar entelektüel ve akademik bir problemdir de. Selefiligi ideolojik bir yapı olarak görmek, esasında günümüz İlahiyat birikiminin ulaştığı aşama açısından ufuk açıcı bir katkıdır.

Aslında olması gereken; düşüncelerin zamanla gözden geçirilmeleri, yeni durum ve ihtiyaçlar ışığında yeniden tanımlanmalarıdır. Bu o kadar doğal ve gerekli bir durumdur ki bunu temellendirmek için çaba harcamak bile gereksizdir. Ancak bunun karşıtı olan düşünce tutuculuğunun tüm duyarlılıklarını ve özlemlerini alabildiğine kullanan ve bunları topyekûn bir düşünce içinde eriten sözde “özcü” düşünceler karşısında, hayatın kendisi kadar doğal olan yenilenmeyi savunmak ve onu inançlar önünde temellendirmek gerekmiştir.

Bu çerçevede sıkça yapılan bir haksızlığı da düzeltmek gerekir. Öze dönüş söylemini dile getiren İslâm düşüncesi içinde bir başka çevre ya da daha doğru bir nitelemeyle bir akım vardır: “İslâm modernistleri”. İslâm modernizmi, İslâm düşüncesinin kısa zamanda tüketilmiş imkânlarından biridir. Belki de bu nitelemedeki modernizm kavramından dolayı bir dışlanma, şüphe ve önyargı ile karşılaşmıştır. İslâm modernistlerinin temel argümanlarından biri, İslâm’ın özüne dönmek çağrısıydı. Bu yönüyle selefilerin asr-ı saâdete ve İslâm’ın saf anlamına dönüş tezleriyle bir benzerlik ilişkisi olduğu düşünülebilir.

İslâm’ın özüne dönüş iddiasına sahip çıkan iki farklı paradigma, bundan doğal olarak birbirlerinden farklı şeyler anlamaktadırlar. Selefi söylemin İslâm’ın özüne dönmekten anladığı şey, te’vilsiz, yorumsuz, literal ve ritüelsel olarak ilk tecrübeyi kutsamaktır. İslâm modernistlerinin İslâm’ın özüne dönmekten anladıkları ise bu kadar yalın ve düz değildir. Onların İslâm’ın özü ile kurmaya çalıştıkları ilişki daha baştan yorumsaldır ve te’vili dışlamaz. İslâm’ın ilk dönemine gidip mesajın evrensel ilkelerini tespit edip bugüne taşımak özü itibarıyla yorumsal bir süreçtir. İslâm modernisti bunun farkındadır ve yaptığı işin bir yorumlama, anlam üretme ve sonuç çıkarma olduğunun samimiyetle bilincindedir. Ne ki bu samimiyet tutucu çevreler tarafından bir türlü fark edilememiş ve “müsteşrik talebeleri”nin yıkıcı bir girişimi olarak insafsızca bastırılmıştır.

Peki, İslâm modernisti öze dönmeyi neden istemektedir? İslâm modernistine yönelik çağı putlaştırmak ve İslâm’ı çağın egemen zihniyetine boyun eğdirmeye çalışmak gibi suçlamalar karşısında paradoksal olarak modernist, İslâm’ın târihine ve kaynaklarına ulaşma arzusu duymaktadır. Bu bir çelişki değil midir? Neden böyle bir eğilim içine girmektedir? Bunun en kestirme cevabı şu olabilir: Târihsel İslâm’ı ve geleneksel kimlikleri paranteze alarak, çağdaş değerler üretmek için gerekli bir yorumsal alan oluşturmak. Geleneğin ağır ve bıkırtıcı baskısı altında yaşayan İslâm dünyasında kitleler kendileri için bir gelecek vizyonu oluşturma cesaretini İslâm’dan başka bir yerde elde edemezler. Ancak İslâm’ın kaba ve literal yorumu, Müslüman dünyayı içine düştüğü donukluktan kurtaramamakta ve dahası, pek çok sorunun nedeni olmaya devam etmektedir. O nedenle geleneğe ve târihsel anlamlara eleştirel bakmayı mümkün kılacak bir mesafe koymak gerekmektedir.

Müslümanlar için geçerli ve kalıcı çözüm yine İslâm içinden olacağına göre İslâm ile daha yaratıcı ve çözüm üretici bir ilişki kurmayı deneyen modernist düşünürler, anlam, hedef ve değer üzerinden İslâm'ı yeniden tanımlama çabası içine girdiler. İslâm ile girilen bu ilişkide ilk târihsel tecrübe, hazır ve bütüncül bir çözüm değil, çözüm için gerekli ilkeleri içinde saklayan bir yapı olarak görülür. Onu değerlendirmeye ve yorum sürecine tâbi tutmaksızın ilkeleri elde etmenin imkânsızlığına inanan modernist düşünür, yorumlamayı ve akıl yürütmeyi öne çıkarır.

İslâm'ın ilk dönemine dönmek, ilk tecrübeye olmayan şeyleri bid 'at olarak görmek konusundaki tutumlarındaki benzerliklerinden dolayı Selefi düşünürler ile İslâm modernistleri birbirleriyle karıştırılmaktadır. Oysa buradaki benzerlik iddia düzeyindedir. Bu iddianın içeriğinin nasıl doldurulacağı ise apayrı iki paradigmanın habercisi sayılır. Şu da var ki başarıya ulaşamamış ve kendi hedeflerini gerçekleştirememiş bir İslâm modernizmi hareketinin savrulacağı en yakın liman, selefilik olacaktır. Nihilizm ise bir diğer alternatiftir. Zira değer, anlam ve kutsallık yüklü târihi, bir kez nesneleştiren bir bakış açısından bakıldığında; artık, her türlü kutsal ve anlam, bir yorumbilimsel inşâ olarak görülecektir.

Modern dünyada selefiligi sadece öfkeli ve kontrolsüz kalabalıkların zihin yapısına bağlayarak açıklamaya çalışmak eksik ve yetersiz bir girişim olacaktır. Mâlî kaynaklar sağlayarak ve politikalar geliştirerek hareketin toplumsallaşmasına yardımcı olan zengin Arap ülkeleri olaya uluslararası bir boyut kazandırmaktadır. Uluslararası ilişkiler açısından bakıldığında selefilğin bir politika yöntemi olarak yönetimlere bir kısıtlama ve sınırlandırma getireceği sanılabilir. Zira sert, ödünsüz ve eylemci yönüyle selefilğin, pragmatik ve günübürlük ilişkilerle dolu modern dünyada rasyonel politikalar üretmeye pek izin vermemesi beklenebilir.

Realite hiç de böyle değildir. Selefi düşünceye sahip grupların pratiklerine bakarak bir yargıya varmak doğru değildir. Bu ideolojiyi destekleyen yönetimler, iç politikada disiplinli bir toplum inşâ ederken dış politika uygulamalarında belirli bir siyâsal kültüre bağlı olma zorunluluğu duymaksızın modern dünyayla özellikle de gelişmiş Batılı ülkelerle ilişkilerinde olabildiğince geniş ve serbest bir hareket alanı elde etmektedirler. İlişkilerin ve bürokratik kurumsallaşmanın basit ve yalın olduğu bir döneme atıf yapmak, bu arada oluşturulan Müslüman siyâsal geleneği ve bürokratik birikimi atlamayı getirmektedir. Bu da en tuhaf, sürpriz ve anlaşılması zor ilişki ve politikaları meşrûlaştırmaya imkân tanımaktadır. Gerçekten de selefi ideolojiye yaslanan ülkelerin dünya ile ilişkileri, diğer İslâm ülkelerinden farklılık göstermektedir. İslâm ülkeleri ile gönülsüz ve mesafeli ilişkiler kuran bu ülkeler, gelişmiş Batılı devletlerle ileri düzeyde politik, stratejik ve ekonomik ilişkiler kurabilmektedirler.

Antikültüralist Bir Teoloji Olarak Selefilik

Selefi öğretinin temel argümanı dinin aslına ve özüne bağlılık iddiasıdır. Bu iddianın temel tezi, İslâm dininin selef olarak adlandırılan kuşaklardan sonra bozulmuş olduğu düşüncesine dayanır. Selefi söylem, sonradan ortaya çıkan her

şeye karşı peşin bir şüphe ve el altındaki güvensizlik duygusunu beslemekte ve onu sürekli güncel tutmaktadır. Bozulmanın ve dinden uzaklaşmanın mekânizması, naslar karşısında akıl yürütmenin öne çıkarılması olarak açıklanır. Özden uzaklaşmanın araçları olarak te'vîl ve akıl yürütme kınanır ve buna karşı naslara teslim olma tutumu yüceltilir. Selefî ideoloji, kültürün sıfır noktasında yaşama arzusunun bir dışı vurumu olarak, "kültürel çocukluk" algısının inanca ve bir eylem paradigmasına dönüştürülmesidir.

Selefilik, kültürün karşısına muhayyel bir dinsel tecrübeyi yerleştirir. Kültür kavramı, daha en başta insanın yeryüzünde sürpriz nitelikli eylemlerde bulunabileceği ve toplum denilen kurgusal yapı içinde taklide ya da yaratıcılığa dayalı ürünler ortaya koyabileceği varsayımına dayanır. Bu kadarı bile insana, kendi hayatında ya da başkalarıyla paylaştığı deneyimlerinde irâdesini kullanma ve eylemde bulunma özgürlüğünü verir.

Toplum doğa gibi verili değildir. Başka türlü olması pekâlâ mümkün iken böyle olan, kurgusal bir yapıdır. Doğa gibi zorunlu değil, olasıdır ve olasılıklarla doludur.

Toplumu mümkün kılan temel etken, insan irâdesidir. Kültürü de doğuran şeydir irâde. Bir kez oluştuktan ve kurumsallaştıktan sonra irâdenin, kendini tasfiye edecek bir tarzda çalışıyor olması, toplumun ontolojik olarak mümkün ve kurgusal olması gerçeğini değiştirmez. Kültür-toplum ilişkisinde kurucu unsur olan insan irâdesinin öngörülemezliği gerçeğini tek fark edenler, sadece postmodernist düşünürler değildir. Tüm özcüler, kesin inançlılar, evrenselciler ve dogmatikler, kültürü kuran ve onu çeşitlendiren temel unsur olan özgür irâdeyi büyük bir tepkiyle karşılamış ve onu bastırmaya çalışmışlardır. İşte, selefilikğin dayandığı temel ilkelere bakıldığında, dinsel hakîkate kesin teslimiyet vurgusu altında insan irâdesini sınırlandırma arzusunu görmek mümkündür. Teslîm, keff, imsâk, aczini itirâf gibi selefî düşüncenin nas karşısında yücelttiği ilkeler, insanı insan yapan irâde gücünü sınırlamayı hedeflerken te'vîl, kıyâs, akıl ve ictihâd karşıtlığı da doğrudan irâdeyi kapatmaya yöneliktir.⁹

Saf din algısı, katıksız keskin tecrübe ve bunun tamamlayıcısı olan tekfirci retorik, her türlü kültürel yorumu ve çeşitlenmeyi yok etmeyi, cihâdın aslı amacı olarak vaz eder. En katı ve içe dönük insan toplumunda bile kültürel çeşitlenme kaçınılmaz olduğuna göre, kültüre karşı selefî cihâdın ebedî olduğunu varsayabiliriz. Târih boyunca Müslümanların ortaya koyduğu tüm kazanımlar ve emek ürünleri değerler İslâm dininin saflığını bozan bid 'atler olarak görülmekte ve yerilmektedir. Bu bağlamda dikkat çeken temel gerçek, Selefilikğin kültür düşmanlığının zararını en çok Müslüman dünyanın çektiğidir. Müslüman olmayan toplumlar ve özellikle Batı Ehl-i Kitâb, Dâru'l-Ahd halkı vb. gibi nitelemelerle uluslararası ilişkiler açısından daha güvenli ve avantajlı bir yere yerleştirilmektedir. Zaman zaman konjonktür gereği bazı karşılaşmalar olsa da bunların stratejik olduğu

⁹ Selefî zihniyetin temel ilkelerinin kısa bir sunumu ve Sünnilik içinde rey ekolüne yönelttiği suçlamalara örnekler için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 44-65.

açığa çıkmıştır. Selefi cihâd algısının asıl uygulama alanı, Müslüman dünya ve bizzat Müslüman kitlelerin kendileridir.

Şu halde tüm selefi eğilim ve hareketlere derinliğinden hâkim olan bir duygu ve bir düşünceden söz etmek gerekir. Öze ve saf dine dönmek düşüncesi, mevcut durum karşısında duyulan çaresizlik ve öfke ise duyguyu tanımlayabilir. Bunlar, Müslüman toplumunun târihsel ve politik tecrübesine bağlı olarak yer değiştirebilmekte ve birbirlerini beslemektedirler. Zaman zaman duygu, kendini bir düşünce ve bir din anlayışı olarak ifâde edebilmektedir. Bir kriz teolojisi olarak selefilik, kültürel ve toplumsal tıkanmışlığa, yeniden yapılanma çabalarının başarısız kalmasına bir tepki olarak öne çıkmaktadır. Bu durumda Müslümanların sadece mevcut durumu değil târihsel ve kültürel birikimi de dinden bir sapma olarak görülür.

Öfkeli kalabalıklar kültür üretmez, kültürel mirası sahiplenemez, aksine onu tüketirler. Kültürün adresi, târihle ve dünya ile dengeli, makûl ve pragmatik ilişkiler kurmayı başarabilmiş mutedil orta sınıftır. Mezheplerin gelişimi ve kurumsallaşması deyim yerindeyse İslâm dünyasındaki orta sınıfın başını çektiği bir kazanımdır. İslâm dünyasında öfkeli kalabalıkların kendini ifâde aracı olarak sefiliğin kültüre ve onun ayrılmaz bir parçası olan mezheplere bakışı tipik bir alt tabaka hırçınlığı bakışını yansıtır. Öfkeli, huzursuz ve yıkıcıdır. Başta kendi kültürel ve târihsel mirası olmak üzere kurumlara ve değerlere radikal biçimde karşıdır ve bunları dinsel bir söylem içinde tahkîr eder ve tasfiye etmeye çalışır.

İslâm dünyasında sefiliğin arka planında yer alan önemli bir odak daha vardır ki bu hareketin düşünsel ve ekonomik finansmanını sağlayan Arap siyâsal aklıdır. Suûdî Arabistan ve bazı körfez ülkeleri sahip oldukları maddi zenginlikle selefi harekete başta eğitim ve STK örgütlenmeleri olmak üzere lojistik sağlamaktadır. Zengin Arap elitlerinin bir dünya görüşü ve bir yaşam tarzı olarak sefiliğin, öfkeli kalabalıkların arkasında onlarınkinden daha farklı bir motivasyonla hareket etmektedirler. Bu ülkelerin olaya bakışı uluslararası ilişkiler politikaları ve stratejik önceliklerle yürümektedir. Bu kesimin kendilerini ayrıcalıklı hissetmeleri, kendilerini Müslüman dünyanın geri kalanından ayrı bir konuma yerleştirmeleri ve farkı tutmaları, uluslararası ilişkilerde serbest ve işlek bir alan açmak amacıyla açıklanabilir.

Selefi Nihilizm Karşısında Mezhepleri Yeniden Düşünmek

Günümüzde selefi düşüncesi savunan çevrelere ve temel metinlerine baktığımızda mezhep konusunun reddiyeci yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Mezhep ve fırka kavramları dinden ayrılarak bid'at yolunu seçen kesimler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramların sefiliğin zihin dünyasında sapkınlığa eşdeğer olumsuz bir anlamı vardır. Bu, onların kültüre bakışlarının, doğal ve mantıksal açıdan zorunlu bir sonucudur. Günümüz sefisine hangi mezhebi taklit ettiği sorusu sorulduğunda verdiği cevap, selef itikadına tâbi olduğu yolunda olacaktır. Modern selefi literatürde en sık kullanılanlar selef, selef-i sâlih kavramlarıdır. Sanki İslâm yeni vahyediliyormuşcasına bir tutum içindedirler.

Zamanın geçmesine, hayatın akmasına ve çözüm gerektiren yeni durumların ortaya çıkmasına katlanamayan ve yetersiz kalan selefi bilinç çareyi en naiv biçimde naslara sığınmakta bulmuştur.

Mezhepler hakkında İslâm dünyasındaki yaklaşımlardan ilki selefilik, öze-dönüş gerekçesiyle sergilediği inkârcı tavidir. Buna göre mezheplerin tamamı İslâm'dan sapmayı ve sapkınlığı ifâde etmektedir. Bunların ortaya koyduğu görüşlerin de hiçbir meşrûiyeti bulunmamaktadır. Diğerleri ise mezhebî kimliğini İslâm'ın yerine ikâme eden din-mezhep özdeşliği yanılışına kapılmış tutucu yaklaşımdır. Bu yaklaşımın sahipleri kendi mezhebinin İslâm'ın tam bir temsili olduğuna inanmakta ve diğer mezhepleri bâtil ve yanlış akımlar olarak görmektedir.

Bu anlayışların eleştirel değerlendirmesini içeren daha dengeli ve gerçekçi bir bakış açısı mümkündür. Mezhepleri radikal biçimde reddeden radikal-selefi yaklaşım, aslında belirli bir mezhebin görüşlerini savunduğunun farkında değildir. Öze dönüş adına târih boyunca Müslümanların ürettiği kurumları ve değerleri yok sayan bu anlayış, Müslümanları bilerek ya da bilmeden târihsizleştirmeye çalışmaktadır. Her medeniyetin olduğu gibi Müslümanların inşâ ettiği medeniyetin de olumlu-olumsuz yanları bulunabilir. Yeni bir medeniyet inşâsı da ancak bu olumlu-olumsuz özellikler üzerinde düşünmek, değerlendirme yapmak ve ayıklama yapmakla kurulabilir. Ancak söz konusu yaklaşım, zenginliklerle dolu târihsel birikimi tekfir ettiği için, geçmişi ve geleceği olmayan ilkel bir din anlayışını idealize etmektedir. Bu, bizzat hayatı ortadan kaldırmakla eşdeğer bir yaklaşımdır.

Mezhep eleştirisi meşrûdur ve gereklidir. Ancak mezhep eleştirisi, selefiliklerin yaptığı gibi târih ve kültür düşmanlığı ekseninde değil yine din, akıl, kültür ve değerler ekseninde olmalıdır. Dolayısıyla mezhepleri eleştirirken kullanılan dil, Müslümanların İslâm üzerine düşünmesini, değer üretmesini, felsefe yapmasını daha baştan onaylamalıdır. Ancak böylesi bir kabul üzerinden kültürel ve teolojik olarak mirasımızdan yararlanmak ve değerli ürünler ortaya koymak mümkün olabilir. Buna karşılık, zamanın ve mekânın donuk resminden bir hakikat üretmeye çalışan selefi paradigma, doğası gereği kültür üretecek imkânlardan yoksundur.

Selefizim 'Kelebek Etkisi' Yapar mı? Sünnîlik-Selefilik İlişkisi

Selefilik ile Sünnîlik karşılaştırması zorluklarla dolu bir çalışmadır. Her çalışmanın elbette kendine özgü bir zorluğu vardır. Buradaki zorluk Sünnî kanattan kaynaklanmaktadır. Selefilik çok net, kesin ve keskin bir görünüme sahip olduğundan, sınırlarını belirlemek kolaydır. Selefi söylem araştırmacıyı fazlaca yormaksızın diğer ekollerle olan ilişkisini teorisi ve pratiği ile açık biçimde ortaya koymaktadır. Oysa Sünnîlik için aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Sünnî paradigma kuşatıcı ve kucaklayıcı özelliğiyle sınırlarını yumuşatmıştır. Kelâm ekollerinden Eş'arîlik ve Mâtûrîdîlik, sûfi yapılanmalar, fıkhî ekollerinden Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, ve Mâlikî mezhepleri Sünnî çatının altında buluşurlar. Aslında böyle bir buluşma târihte gerçekleşmiş değildir. Ancak tanım düzeyinde Sünnîlik yapılandırılırken, İslâm dünyasının tüm teolojik birikimi (Şîa, Mu'tezile ve Hâricîlik

dışında) korunmaya çalışılmıştır.¹⁰ Bu nedenle selefilik çoktan zihniyet yapısı olarak Sünnî çatı altına alınmıştır. Özellikle Hanbelî ekol Sünnilik içinde selefi damara en yakın mezhep olarak, selefi değerleri Sünnilik içinde temsil etmiş ve onun imajını sempatische etmiştir. Selefilerin, Sünnilik konusunda kafası karışık değil aksine nettir. Buna karşılık Sünnî dünya, sefiliği nasıl anlayacağı ve nereye konumlandıracağı konusunda belirsizlik yaşamaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan İslâm Ansiklopedisi'nin "Selefiyye" maddesinde selefiyye: "İtikadî konularda Kur'ân ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vîli kabul etmeyen ekol" olarak tanımlanmış ve şu bilgilere yer verilmiştir: "Sahâbe ve tâbiîn mezhebinde bulunan fakîh ve muhaddislerin yolu şeklinde de tanımlanan selefiyye, ayrıca Ehl-i Sünnet-i Hâssa olarak da anılır."¹¹

Dikkat edilirse sefiliğe dair bu tanım, Ehl-i Sünnet düşünürleri tarafından yapılmıştır. Sefiliği, Ehl-i Sünnet'in özü olarak görmek, Sünniliği sefiliğe karşısında kırılğan ve mahcûp bir konuma itmektedir. Sefiliğin konuşulduğu ortamlarda ortalama Sünnî bilincin daima alttan almaya yönelmesi, selefi ideolojiye kısmen de olsa boyun eğdiği ve onu denetleyici bir referans olarak benimsemesi ile ilgilidir.

Diğer yandan selefi kanadın işinin daha kolay olduğu görülmektedir. Selefi düşünürler metinlerinde İslâm'ı bozan sapık fırkalar söylemi üzerinden kendi dışındaki İslâmî oluşumlara bir üstünlük sağlamaya çalışmakta ve bunda da başarılı olmaktadır. Selefi söylem temelde sefelin yolu ve inancını izlemeyi şîar edindiğini iddia eder. Bu kavramı kullanmaya özen gösterirler. Yine de sefelin yolunun açıklama ve tanımlama sadedinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât kavramını da kullanırlar. Kavramın bu tarz kullanımı Selefi ideolojinin mevcut Sünnî dünya ile bir bağ kurma ve onu da içerme girişimi olarak işlev görmemektedir. Aksine "gerçek Sünniliğin" sefiliğe tarafından temsil edildiği düşüncesini vurgulamak ve Ehl-i Sünnet iddiasındaki geri kalan dünyayı çizgi dışı göstermek ve ötekileştirmek amacıyla kullanılmaktadır.

Sefiliğin kendi dışındaki Sünnî dünyaya bakışını ortaya koyan modern selefi metinlerde, kelâm ekollerinin kötülük ve zararları söylemiyle bir dışlama mantığının işletildiği göze çarpmaktadır. Selefilik dışında kalan Sünnî dünya, Eş'ari ve Mâtürîdî kelâm düşüncesinin hâkim olduğu coğrafyadır. Selefi söylem, bu coğrafyadaki din anlayışını Mürcie, Mu'tezile ve tasavvuf ile olan ilişkisini öne sürerek dışlamaktadır.

İbn Teymiyye'nin akâid konulu metnine yazılan şerh ve yorumda sıfatlar konusu ele alınırken Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların çizginin neresinde görüldüğünü ortaya koyması bakımından şu açıklamaya rastlanmaktadır: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaâtın sâbit esaslarından biri de, Allah'ın yarattıkları üzerindeki uluvvunu ve arşı/tahtı üzerindeki istivâsını isbat etmektir. Bu, Ehl-i Sünnet'in; Cehmiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye (ve Mâtürîdiyye)'den kendisiyle tefrîk edildiği oldukça önemli bir temel

¹⁰ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 2. Baskı, Ankara 2015.

¹¹ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399.

esastır.”¹² Yine aynı eserde Ehl-i Sünnet ile ehl-i bid’at arasındaki farklar açıklanırken Ehl-i Sünnet’in ilâhî sıfatların hiçbirini nefyetmeden, te’vilsiz, tahrîfsiz, temsilsiz isbat ettiği belirtilmiş ve bu konuda bid’at ehlinden iki grubun ona muhâlefet ettiği ifade edilmiştir. Bu bid’at ehli gruplardan ilki Cehmiyye ve Mu’teziledir. İkinci grup ise Eş’ariyye (ve Mâtürîdiyye) fırkası ve onlara tâbi olanlar olarak sayılmaktadır. Dikkat çeken bir nokta şerh bölümlerinde Eş’arîlik ifâdesinin yanında parantez içinde Mâtürîdîliğin de yazılmış olmasıdır.¹³

Mâtürîdîlik ve Eş’arîlik özellikle Mürcie ile olan ilişkisi ve Mürcie’nin bazı görüşlerine yakın durduğu için eleştirilmekte ve selef yolundan uzak gösterilmektedir.¹⁴ Kelâmcıların imanın tanımı, mâhiyeti ve amel ile olan ilişkisine dair görüşleri eleştirilirken Mürcie’nin etkisi altında kaldıkları ifade edilmektedir. Bu süreçte Mürcie’nin fakihlerinin oynadığı role dikkat çekilmekte ve Hanefî fakihler birinci derecede sorumlu tutulmaktadır.¹⁵

Sünnîliği şu ya da bu gerekçelerle sefîlikten uzak ve ilişkisiz sayma girişimlerinin talihsizliği açıktır ve târihsel-teolojik verilerle örtüşmektedir. Kurumsal olarak bakıldığında Hanbelîlik ve Mâlikîlik ekollerini kendisi ile aynı çatı altında gören bir Sünnîlik, içerdiği bir bu radikal özcü yapılar tarafından sorgulanma riskini daima bünyesinde taşıyagelmıştır. Bizim yaptığımız Sünnîlik tanımı Osmanlı-Türk târihsel tecrübesine de bağlı olarak daha kuşatıcı, esnek, çoğulcu bir karakter sahip olmuştur. Geçmişte bu coğrafyada yaşayan insanların dinsel kimliklerine bağlı olarak zenginleşen ve çeşitlenen sünnîlik algımız, sefî sünnîlik tanımlarına göre oldukça gevşek, geniş ve tehlikeli görünmektedir. İki farklı sünnîlik algısının rekâbeti ile karşı karşıyayız. Yaşanan küresel ve bölgesel gelişmeler İslâm dünyasındaki mevcut yapıları aşındırıcı bir etki yapmış, mezhebî ve dinî kimlikler Müslümanların sorunlarını çözmede yetersiz kalmıştır. Tam da bu dönemde sefîliğin canlanması manidâr olmakla birlikte beklenen bir olaydır.

Bir kültürün gücü anlam ve değer üretmesinde, geçmiş ile gelecek arasında bölünmeksizin şimdiki zamanı yaşamaya imkân tanınmasında yatar. Anlam ve değer üretemeyenler için iki olasılık görünüyor: İlki kendinden kaçarak diğer kültürleri pratize etmek. Diğeri ise kendi kültürünün köklerine kadar inerek yeniden doğmayı arzulamak... Tablonun tamamı okunduğunda sefîlik, İslâm dünyasında tıkanan ve anlam üretemeyen toplumsal ve kültürel yapılara en radikalinden bir reddiyedir.

¹² İbn Teymiyye , *el-Akâdetü'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettiği Yüce Mebâhise Dair Tenbihât*, şerh: Abdurrahman b. Nasir es-Sa’dî, tâlik: Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, s. 60-61.

¹³ a.g.e., s. 64-65.

¹⁴ Ebû Hanîfe de Mürcîlik suçlamalarının farkındadır. Öğrencisi Osman el-Bettî’ye yazdığı mektubunda “Mektubunda, benim Mürcie’den olduğum haberini aldığımı yazıyorsun ve ben onlar için ‘yoldan çıkmış günahkâr mümin (fâsik)’ demişim, bu da sana ağır gelmiş.” diyerek konuya girmekte ve sözlerinin kısmen yanlış anlaşılıp çarpıtıldığını söylemektedir. Dikkat çekici nokta Ebû Hanîfe’nin Mürcî suçlamasının doğrudan reddetmemesi ve ircâ görüşünün olumlu ve aşırı anlamlarını açıklayarak konumunu açıklamaya çalışmasıdır. Bu tutum sonra gelen Hanefî-Mâtürîdî düşünürler de görülür. Onlar Mürcie’yi hâlis Mürcie ve Ehl-i Sünnet Mürciesi olarak ayırmakta ve bir meşrûiyet oluşturmaya gayret etmektedirler. *İmâm-ı A’zâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, “Osman el-Bettî’ye Yazdığı Risâle”, çev. Abdulvab Öztürk, s. 110.

¹⁵ Sefer b. Abdurrahman el-Havâfi, *Mürcie İnanıcı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, s. 330-332.

İslâm dünyasında elde edilen ekonomik ve politik başarılarla rağmen bilgiden, değerden ve estetikten uzaklaşma sonucu yaşanan nihilizmin, teolojik bir ifâdeyle sert biçimde yüze vurulmasıdır. Şu halde tıkanan Sünnî paradigmanın, kendisini sorgulayıcı bir güç olarak sunan selefilikle yüzleşmesi kaçınılmazdır. Sünnîlik nasıl İslâm'ın târihsel ve teolojik bir parçası ise; bir tepki ve reddiye mekânizması olarak çalışan selefi ideoloji de öyledir. İslâm düşüncesi ve özellikle sünnîlik, kendi içindeki selefi damarla karşılaşmış, onunla olan müzâkeresinden güçlenerek çıktığında bir umut belirebilir.

Kendisini târihsel ve teolojik olarak nesneleştirip kendine dışarıdan eleştirel bir gözle bakmasını başaramayan bir dinsel bilinç ile değil selefi savrulmalarıyla baş etmesi, sorunu tanımlaması dahi mümkün olmayacaktır. Kendini dinsel hakîkatin özü ve su katılmamış saf doğruluk olarak takdîm eden özcü bir anlayışla karşılaşmak kolay değildir. Onun karşısında durmak ve onun aşırılıklarıyla mücâdele etmek hiç kolay değildir. Bunun için en az selefilik kadar dinsel hakîkate sahip çıkma ve ona saygı duyma sınavından başarıyla çıkmak gerekir. Ancak dinsel hakîkat ile olan bu buluşma ve özdeşleşme lafız, târih ve şekilden daha çok anlam, hedef ve değerler üzerinden gerçekleşmek durumundadır. Kendini bir yorum, yaklaşım ve ekol olarak sunan bir çözümün selefi söylemin sahiplenici tutumunu yumuşatması ya da onun karşısında bir yer edinebilmesi mümkün görünmemektedir.

Her şeyden önce bir kriz teolojisi olarak selefilik, yaşanan çağın kötülükleri ve sorunları karşısında biriken tüm çaresizlik, nefret ve tıkanmışlık duygularını, teolojik bir dil üzerinden keskin bir özcü ideolojiye dönüştürmek için gereken imkânlarla sahip bulunmaktadır. Târihin hangi kesitinde ortaya çıkarsa çıksın Selefi dalgada her zaman 'güncel' olan ve kitleleri sarmalayan şey, târihsel çöküşün değerlerini ve duygularını yansıtan psiko-teolojisidir. Dolayısıyla çağdaş bir ideoloji olarak selefilikğin temsil ettiği keskinlik karşısında diğer tüm okumalar bir oyalanma ve taviz, çözüm önerileri ise "hevâ ve hevesini ilâh edinmek" olarak görünecektir.

Şu an için yaşanan tabloya bakıldığında göze çarpan gerçek, selefilikğin Sünnî dünyada saygınlığını ve ağırlığını koruduğudur. Bu bâriz onursal makamı elde etmesi, selefilikğin tek yönlü başarısı değildir. Bunda sünnîliğin yapısal ve paradigmatic yapısının ve tecvîz edişinin etkisi de tartışılmalıdır. Gerek siyâset ve gerek zihniyet yapısı olarak Selefi ideoloji sünnî dünyayı etkisi altına almış bulunmaktadır. Bunda yükselen ve genişleyen Şîî dalganın etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Târih boyunca her ne zaman Şîî dünyada bir güçlenme ve genişleme süreci yaşansa, buna duruma bir tepki olarak Sünnî dünyada selefi-Hanbelî damarın kabardığı ve Sünnîliğin itibârını ve değerlerini korumak üzere öne çıktığı görülmektedir. Bu damarın güçlenerek toplumsal eylemler üretmesi beraberinde Sünnî paradigma açısından bir temsil krizine yol açmaktadır. Ancak asıl neden İslâm dünyasında ve özellikle de Sünnî dünyada bilgi ve değer alanında yaşanan donukluk ve tıkanmadır. Kendini yenileyecek şartları ve imkânları oluşturmayı başaramayan ya da bunda yetersiz kalan Sünnî dünya, târihsel olarak alışkın olduğu şeyi yapmakta, gelişmeler karşısında pragmatik bir tutum

sergilemekte ve olayların gerisinde kalarak tepkisel ve reaktif davranışlarla bir denge bulmaya çalışmaktadır.

Sünnî paradigmanın, kendini samimi bir eleştiri sürecine açmadıkça seleflik başta olmak üzere din anlayışından kaynaklanan problemleri çözebilecek bir irâde ve ufuk geliştirmesi mümkün görünmemektedir.

Günümüzde sünnî dünya, selefi grupların baskısı karşısında savunmasız ve kırılğan bir görünüm arz ediyor. Sünnî coğrafya selefiliği, ilmî ve teolojik bir nesne olarak ele alma konusunda yetersizlik içindedir. Bu yetersizliğin sonucu olarak, sünnîlik politize etmeksizin seleflik hakkında bir söylem geliştirememektedir. Teolojik eleştirilerin geliştirilemeyeşinin temel nedeni yapısal ve sünnîlik içindeki selefi değerlerle yüzleşmeksizin onunla soğukkanlı bir karşılaşmaya hazır olamayacaktır.

Selefi İdeolojide Bilgi Problemi

İslâm dünyasında bilgi temelli entelektüel düşüncenin gelişmesinin önünde kutsal ya da kutsallık görünümünde iki bariyer bulunmaktadır. İlki bilgi ile sezgi arasında talihsiz bir karşıtlık ilişkisi kuran ve ilmin karşısında irfânı yerleştiren sûfi teolojidir. Burada ilim kendi içinde yarılar ve zâhir ve bâtın olarak bölünür. Varlığın gerçek ve saf bilgisine ulaştıracak olan bâtınî yöntemlerdir. Zâhire takılıp kalan ulemâ, bâtın peşinde olan urefâ/ârifin yanında daha alt düzeyde yer alır. Yaptıkları iş, görünür dünyanın geçici bilgisi ile meşgul olmaktır. Oysa irfân ehli bildiğimiz okuma yazma ve akıl yürütme yöntemlerinden daha etkin başka bir bilgilenme ve aydınlanma yolunu yüceltir. Zâhir ulemâsının bilgi elde etmek için sergilenen entelektüel emeğin küçümsendiği hiç olmazsa daha aşağıda görüldüğü bir bakış açısından bilgi, ilim ve bu yoldaki çabaların pek de bir anlam ifade etmediğini ve çok bir değer taşımadığını söylemek zor değildir.

Bilgiye daha öldürücü darbe selefi epistemolojiden gelmektedir. Selefi düşünceye göre Hz. Peygamber dini olduğu gibi saf ve doğru biçimde sahâbeye anlatmış, onlar da aracılar olarak dinledikleri dini anlaştırmış, yaşamış ve sonraki nesile aktarmışlardır. Dini doğru anlamak için selef adı verilen bu kuşaklara ve onların inançlarını aktaran imamlara tâbi olmak gerekir. Akıl yürütme, te'vîl, ilham gibi yollarla dini anlamak, araya araçlar koymak ve kolay dini zorlaştırmak anlamına gelmektedir. Bu temellendirme zorunlu olarak nakli ve eseri öne çıkarmaktadır. Selefi epistemolojide ilim ile nakil kavramları eşdeğer kılınmıştır. Sünnîlikteki Ehl-i Hadîs hareketi de zihniyet olarak seleflikle aynı yapısal özellikleri taşımaktadır.

Nakil de olsa sonuçta ortada bir metin vardır ve başta Allah olmak üzere metafizik konulardan söz etmektedir. Allah'ın var ve bir olduğu kabul edilse bile, Kur'ân'da anlatılan sıfatların ve eylemlerinin nasıl anlaşılacağı önemli bir problemdir. Naslarda geçen Allah'ın gelmesi, gülmesi, yüzü, ayağı, parmakları, elleri, tahtı ve kürsüsü gibi anlatımların nasıl anlaşılacağı insan zihni için ciddi bir gündemdir. Bunları oldukları gibi te'vilsiz, tekyîfsiz kabul eden selefi düşünce, görünüşte naslara akli bulaştırmamakla doğru bir şey yaptığını düşünmektedir. Ancak tam da muhâliflerin onlar için söylediği şeyi hak etmekte, teşbih ve tescîme

düşmektedir. Belki de bu durum selefiyi rahatsız etmeyecek, nasların zâhirine sımsıkı yapışmanın bu sonucu doğurduğunu, akla tuhaf gelse de bunun sorgulanamayacağını söyleyecektir.

Naslarda dile getirilen hükümlerin ve anlatımların akıl açısından kabulü zor olabileceği durumlarda yapılması gereken, nasa teslim olmaktır. Te'vîle başvurmadan kaçınmak yetmemekte ayrıca keyfiyet sorgulamasından (tekyîf) da uzak durmak gerekmektedir: "Onlar hikmetini anlasalar da anlamasalar da dinin naslarına teslim olurlar. Nasları akıllarına arz etmezler. Bilakis akıllarını naslara arz ederler ve onları selef-i sâlih'in anladığı gibi anlarlar."¹⁶

Selefiyye'nin akla ve kelâma bakışını ele alan bir çalışmada şu tablo çizilir. "Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmı hakkında Selefiyye'nin görüşü şudur: Kelâm âlimleri nassı azletmişler, onun yerine akli tahta çıkarmışlar, hep onun sözünü dinlemişler ve ona tâbi olmuşlardır."¹⁷

Her ikisini de aynı hırs ve arzu yakıp kavurmaktadır. "Tanrı'yı Oynamak-Playing God" adı verilen bir duygu-düşünce hali her iki paradigmanın da çekirdeğini oluşturmaktadır. İlkinde "fenâ fillâh" olarak koyulan hedef 'Tanrı gibi olmak'tan (tehalluk bi ahlâkillah) Tanrılaşmaya imkân tanımaktadır. İkincisinde ise ontolojik değil ancak epistemolojik olarak aynı oyun dramatize edilmektedir. Şöyle ki; kimin mümin, kimin de kâfir olduğunu tayin etmek, üstelik bu hükme binaen o kimsenin "yaşamaya ya da ölmesine karar vermek", bizzat Tanrı'yı oynamaktan başka bir şey değildir.

Teolojik Kini Yatıştırmak Duyarlılığı Arttırmakla Mümkündür...

Selefi gruplarda göze çarpan en belirgin özellik kin ve öfkedir. Bir taraftan ibadetlere olan düşkünlük, peygamber ve sahâbe anıldığında ortaya dökülürken insancıl duygusallık ancak gerçek dünyada bunları pratize edeceği araçları bulamamaktan doğan derin öfke ve hayal kırıklığı, modern selefi benliğin analizini sunar. Gerçekte bu teolojik kinin nedeni yine selefi ideolojidir.

Selefi kin ve öfkenin teolojik analizi, sadece 'Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek' ilkesiyle açıklanabilir mi? Yitirilen dinsel hakîkatin yeniden kazanılması mücâdelesini, buna sebep olanlara karşı duyulan nefret ve düşmanlıkla tecessüm eder. Her ne kadar selefi ideolojiye göre hakîkat şimdiki zamanda değil çok önceleri yitmiş ve çarpıtılmış ise de, bu yoldan çıkmanın ürünü olan yapılar ve onları savunan özneler günümüze ait aktörlerdir. Geçmişe gidip dini yozlaştıran kadim bid'atçılardan hesap sorulamayacağına göre günümüzdeki takipçileri cezalandırılabilir. Dolayısıyla uyandırılmış dinî hamâset boşlukta gezemeyeceğine göre kendine güncel bir nesne ve hedef bulmak zorundadır. Böylece Allah'a ve resûlüne karşı duyulan sevgi bir anda 'O'nun düşmanlarına karşı cihâd etmek' eylemine dönüşebilmektedir.

Yanlış yönlendirilmiş bir duyarlılık duygusuzluğa, vicdan körlüğüne ve yıkıcılığa neden olmaktadır. Selefizm, modern dünyada Müslümanları sadece

¹⁶ Osman Ali Hasan, *Kavâidü'l-'itikâd alâ Mesâlihü'l-'İtikâd*, s. 143.

¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 53.

teolojik ve kültürel olarak tüketmekle kalmayıp, politik ve toplumsal olarak da istikrârsızlığa sürüklemektedir. Bu ideolojinin hâkim olduğu zengin Arap ülkelerinde yeni nesillerin Müslüman dünyanın duyarlılıklarının paylaşmak yerine hızlı biçimde Bâtılı değerlere ve yaşam tarzına entegre olmaya başlaması, bu paradigmanın uzun vadede İslâm dünyasını sömürge mantığına teslim edeceğinin kanıtıdır.

Şu halde en genel anlamda teolojik olarak yapılacak işlerin başında, duyarlılığı belirli bir akıl yürütme ekseninde arttırmak gelmektedir. Zira özellikle Ortadoğu kendi inancına son derece bağlı, samimi ve duyarlı insanların birbirlerine karşı sergilediği haksızlık ve zulümlerle doludur. Kesin inançların O halde dinî duyarlılığı attırmak için çalışmak çözüm değildir. Aksine eğer sağlıklı ve daha insanlı bir akıl yürütme eşliğinde ilerlemiyorsa kesinlikle sorunun kaynağıdır.

Dinin amacının ne olduğu, insana niçin peygamber gönderildiği, din-insan ilişkisinde korunması gereken değerlerin hangileri olduğu, insanın yeryüzündeki serüveninde ve Allah ile olan ilişkisinde bir anlam ve değerler sistemi olarak dinin üstlendiği rolün ne olduğu konularında İslâm dünyasında köklü bir sorgulamanın yapılması gerekmektedir. İslâm'ın mesajının ve Hz. Peygamber'in mücâdelesinin bizim için ne anlam ifade ettiği üzerine akıl yürütmek, diğer kültürlerin iddialarını da bilerek bir Müslüman aydınlanması için temeller atmaya çalışmalıdır.

Kaynakça

- Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", Târîhte ve Günümüzde Selefilik, İstanbul, 2014
- İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettiği Yüce Mebâhise Dair Tenbihât*, şerh: Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî, talik: Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, çev. Hüseyin Cinisli, İstanbul 2013.
- İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünnet'i-Nebeviyye*, Kahire 1986.
- İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Eserleri*, "Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle", çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul 2012.
- M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, XXXVI.
- Muhammed b. İbrahim el-Hamed, *Ehl-i Sünnet'in Seçkin Özellikleri*, çev. Serkan Özgül, İstanbul 2007.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, İstanbul 2001.
- Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/Mâtürîdî/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>
- Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara, 2. Baskı, 2015.
- Mehmet Zeki İşcan, *Seleflik-İslâmî Köktencilğin Târihî Temelleri*, 2. Baskı, İstanbul 2009.
- Osman Ali Hasan, *Kavâidü'l-İtikâd alâ Mesâlihü'l-İtikâd*, Dâru'l-Vatan, 1992.

-
- Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1976.
 - eş-Şemsu's-Selefi el-Efgânî, *A'dâu'l-Mâturidiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye*, Peşaver, 1998.
 - Sefer b. Abdurrahman el-Havâfi, *Mürchie İnanıcı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, çev. Ebû Abdurrahman Âzâdi, İstanbul 2012.
 - Târihte ve Günümüzde Selefilik, Ed. Ahmet Kavas, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.

Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefilik Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme

Muhyettin İĞDE*

Özet

Bu makale Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan Hanbelîliğin nasıl bir mezhep olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkış sürecinden günümüze kadar Hanbelî mezhebi ile ilgili çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Dört Sünnî fıkıh mezhebinden biri olarak kabul edilen Hanbelîlik gerçekte fikhî bir mezhep midir? İtikadî bir mezhep midir? Şâyet itikadî bir mezhep ise Hanbelîliğin dört Sünnî fıkıh mezhebi arasında yer almasının sebebi nedir? Ya da mezhep, sonraki süreçte geçirdiği bazı evrilmelerin sonucunda itikadî yönünü kaybederek bir fıkıh mezhebine mi dönüşmüştür? Elinizdeki çalışmada bu ve benzeri konular üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Hanbel, Hanbelîlik, Mihne, Fıkıh, İtikad

Hanbalism Between Law and Theology: A Research on Theological Background of Salafism

Abstract

In this article, aim is to understand Hanbalism, formed around ideas of Ahmad b. Hanbal. From its emergence to nowadays, Hanbalism sect have been mentioned around some debates. Although it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*), is Hanbalism a real Sunni school of law (*fiqh*)? Is it a theological (*itiqâd*) sect? If it is a theological (*itiqâd*) sect, why it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*)? Or is this sect transformed through history to a law (*fiqh*) sect by losing its theological (*itiqâd*) traits? This study put emphasis on such topics.

Keywords: Ahmad b. Hanbal, Hanbalism, Mihna, Fiqh, Itiqad

Giriş

Hanbelîlik, kurucu imâm olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan ve ona nisbetle anılan bir mezheptir. Hanbelîlik, kurumsallaşma sürecini Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra tamamlayan bir mezhep olmasına rağmen kökleri kurucu imamın yaşadığı dönemin öncesinde de var olan Ehl-i Hadis'e dayanmaktadır. Hanbelîlik aynı zamanda Çağdaş Selefi Hareketlerin de temelini oluşturmaktadır. Bu anlamda mezhebin anlaşılması hem İslam düşüncesinin anlaşılması, hem Ehl-i Hadis çizgisinin tarihi gelişim sürecinin ortaya çıkması hem de Çağdaş Selefi akımların anlaşılması bakımından önemlidir.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
e-posta: igdemuh13@hotmail.com

Hanbelî mezhebi, düşünce yapısı itibarıyla Ehl-i Hadis'e dayanan, zamanla Ehl-i Hadis'in temsilcisi haline gelen dini-siyasî bir yapılanmadır. Yeni düşünce ekollerine ve kişisel yorumu önemseyen Ehl-i Re'y'e bir tepki olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadis/Ashâbu'l-Hadis, yeni gelişmeler karşısında tevil ve tefsire başvurmadan, hadis merkezli rivâyeti esas alarak hüküm vermiş, nasları olduğu gibi kabul edip herhangi bir yorumda bulunmamışlardır.¹ Ehl-i Hadis'e göre din "delil"den elde edilir. Bu nedenle rivâyetlerde gelen bilgilerin içerikleri tartışılmadan, tevil ve tefsir edilmeden olduğu gibi kabul edilir.² Ehl-i Hadisin temsilcilerine ilk dönemlerden itibaren rastlamak mümkündür. İmâm Şafii (ö. 204/820) bu zihniyetin en önemli temsilcilerinden biridir. Genel kanaate göre Şafii, Ehli Hadis'e mensuptur ve onların hükümlerini baş tacı etmiştir.³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Şafii'nin Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünneti hususunda insanların en derin anlayışlısı (*efkahlı*) olduğunu, Ashâbu'l-Hadis'in ancak Şafii ile birlikte Ebû Hanîfe'nin "tasallut"undan kurtulduğunu ifade etmiştir.⁴

Abbasiler döneminde, özellikle Halife Memun'un (198-218/813-833) uygulamaya koyduğu ve ondan sonraki halifelerin de sürdürdüğü Mihne politikaları Ashâbu'l-Hadis'in tepkilerine neden olmuş, Ahmed b. Hanbel isminin de ön plana çıkmasını sağlamıştır. Ahmed b. Hanbel, Mihne politikaları karşısındaki tavrı nedeniyle büyük bir şöhret kazanmış, Ehl-i Hadis'in temsilcisi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁵ Bundan sonraki süreçte Ehl-i Hadis onunla özdeşleşmiş, hatta o Ashâbu'l-Hadis'in ilk imamu olarak gösterilmiştir.⁶

Ahmed b.Hanbel Mihne'de kazandığı şöhret ile birlikte Ehl-i Hadis arasında sembol bir isim haline gelmiş, Mihne'ye karşı gösterdiği direnç nedeniyle sahabe ve

¹ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 20, 22.

² İşcan, *Selefilik*, s. 20.

³ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, IX, 112.

⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu's-Şafi'i ve Menâkibihi*, thk.: Abdülğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 42.

⁵ George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 44-45, 276-277; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997, s. 30-31; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985, s. 158; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985, s. 67; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988, s. 6; Sami Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 130; Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye 'Inde Ashâbi'l-Hadis f'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1399/1979, s. 127-128.

⁶ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1425/2005, III, 391; İşcan, *Selefilik*, s. 23-24.

tabiin ile kıyaslanmış, onlarla eşdeğer olarak görülmüştür.⁷ Bundan sonraki süreçte insanlar, Mihne karşısındaki tavırlarına ve Ahmed b. Hanbel ile ilgili düşüncelerine göre değerlendirilmişlerdir.⁸

Mihne olayı, Ehl-i Hadis içerisinde de bir “yol ayrımı”na neden olmuştur. Bu “yol ayrımı”nda Ehl-i Hadis’e mensup kişilerin Abbasi iktidarına ve onun yürüttüğü politikalara karşı tavrı belirleyici olmuştur. İktidarın “Kur’ân mahluktur” söylemi karşısında susanlar veya Kur’ân’ın genel manada gayri mahluk olduğunu savunsalar bile, lafzının, Arapça kelimelerinin mahluk olduğunu söylemek durumunda kalanlar, Ehl-i Hadis olsalar dahi, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınınca dışlanmışlardır. Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9), Yahya b. Ma’in (ö. 233/847), Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî (ö. 245/859) ve meşhur muhaddis Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256-869) Mihne karşısındaki tavırları veya *halku'l-Kur’ân* ile ilgili görüşleri nedeniyle Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının baskısına uğrayan ve cemaatten dışlananlardan sadece birkaçıdır.⁹

Memun tarafından başlatılan Mihne politikaları, kısa bir süre sonra Halife Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) sona erdirilmişse de etkileri uzun süre devam etmiştir. Mihne öncesinde dönemin önemli hadisçilerinden biri olan ancak asla bir numara olmayan Ahmed b. Hanbel halifenin uyguladığı politikalara karşı gösterdiği direnç ile şöhret kazanmış bu durum onun etrafında yoğun bir öğrenci grubunun toplanmasını beraberinde getirmiştir.

Kur’ân’ın yaratılmış olduğu fikri üzerine temellendirilen Mihne uygulamalarının siyasî olduğu konusu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmiştir.¹⁰ *Halku'l-Kur’ân* ile ilgili teorik tartışmalar sadece bir kamuflej mesabesinde. Mihne uygulamaları hem siyasî tarihte hem de düşünce tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş, İslam düşüncesinin seyrini değiştirmiştir. Her şeyden önce Mihne’nin Ehl-i Hadis’in zaferiyle bitmiş olması, bundan sonraki süreçte onların baskın unsur olmasına, karşıtları olan Mutezile’nin de tedricî olarak yok olmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Mihne, Ahmed b. Hanbel gibi bir kahramanı doğurmuş,¹¹ Ehl-i Hadis’in

⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi ve örnekler için bk. Muhyettin İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 163-165.

⁸ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, s. 405; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 199-200; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 66-67.

⁹ İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, s. 165-170.

¹⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 458-459; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 115.

¹¹ Makdisi, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim*, s. 44-45, 276-277; Zaman, “The Caliphs, The ‘Ulamâ’, and the Law”, s. 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 111; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 158; Haque, “Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad”, s. 67; Türki, “el-Mezhebu’l-Hanbelî Menhecuhu’l-Fikhî ve Eşheru Ricâlîhi”, s. 6; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 130.

farklı gruplara ayrılmasına,¹² Hanbelîlik diye bir mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹³

Mihne gibi sosyo-politik yönleri ağır basan bir meselenin sonucunda ortaya çıkan Hanbelî mezhebi ve onun kurucu imamı olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel ile ilgili tarihi süreçte çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Ahmed b. Hanbel bir fakih midir, muhaddis midir?¹⁴ Hanbelî mezhebi fikhî bir mezhep midir? İtikadî bir mezhep midir? Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu konuyla ilgili tartışmalar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hanbelîliğin Oluşumunda İtikadî Arka Plan

Hanbelî mezhebi ile ilgili yapılan çağdaş araştırmalarda mezhebin oluşumunda etkili olan faktörlerle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar genel olarak, fıkıh, sosyal arka plan ve politik yapı, sosyal aktivizm ve ahlâkî yapı, kelâmî tartışmalar şeklinde dört başlıkta toplanabilir.¹⁵

Schacht ve Spectorsky gibi hukuk tarihçileri, Hanbelî mezhebinin hiçbir beşeri istidlali kabul etmeyen “katı hadisçiler”in, Şafii’nin hukuk sisteminden rahatsız olmaları sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.¹⁶ Buna göre Şafii’nin ortaya koyduğu hukuk sistemi, kaynağını hadis ve sünnetten almasına rağmen “katı hadisçiler”i tatmin etmemiştir. Çünkü onlar, mümkün oldukça doktrinlerinin tamamını Hz. Peygamber’e dayandırmak ve asla beşeri bir istidale yer vermek istememişlerdir. Schact’a göre bu düşüncede olan Ehl-i Hadis’in bir kesimi, Ahmed b. Hanbel’in etrafında toplanmış ve onun ölümünden sonra Hanbelî mezhebini oluşturmuşlardır.¹⁷ Ahmed b. Hanbel’in, Şafii’nin istidlal metodunu hadisten ayrılma olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Bu yüzden Şafii’den kısmi bir “ayrılma” söz konusu olabilir. İbn Abdilberr’in, Ahmed b. Hanbel’i Şafii’nin ashâbı arasında değerlendirmesi¹⁸ bu tezi doğrulamaktadır. Bu açıdan Schacht’ın görüşü isabetli olabilir. Şu kadar var ki, Ahmed b. Hanbel ve onun ilk talebelerinin birçoğu fikhî anlamda Şafii’yi referans almış, onun hukuki prensiplerinin başında gelen kıyası kabul etmiş ve uygulamışlardır.¹⁹ Ancak bu, Şafii’yi takibe devam ettiklerinden

¹² Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara 2002, s. 56.

¹³ Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 149.

¹⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Muhyettin İğde, “Ahmed b. Hanbel’in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sy. 42, s. 193-208.

¹⁵ Nimrod Hurvitz, “Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab”, *Islamic Law and Society*, 2000, VII/1, 46-47.

¹⁶ Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 72-73; Susan A. Spectorsky, “Ahmad Ibn Hanbal’s Fiqh”, *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982, s. 462-463.

¹⁷ Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 72-73; a.mlf., “The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence”, Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East*, (ss. 57-85), The Middle East Institute, Washington D.C. 1995, s. 66-67.

¹⁸ İbn Abdilberr, *el-İntikâ’*, s. 107.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel’in kıyası kullandığına dair görüşler için bk. Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef Ebû Ya’la İbnü’l-Ferrâ, *el-Udde fî Usulî’l-Fikh*, thk., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî, y.y.,

değil; ona olan ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinin tamamen fikhî kaygılarla onun etrafında toplandığını söylemek de kanaatimizce doğru bir değerlendirme olmayacaktır.

Hallaq, Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olarak ortaya çıkmadığını, kuruluşu aşamasında kelâmî bir mezhep olduğunu belirtmiştir. Hallaq'a göre, fikhî faaliyetler Ahmed b. Hanbel'den sonraki jenerasyon ile başlamış, ancak bunların hiçbiri doktrin bazında bir hukuk ortaya koymamışlardır.²⁰

Hanbelîliğin oluşumuyla ilgili ortaya atılan diğer bir iddia, Hanbelîliğin ulemâ ile umerânın yetkilerinin ayrılmasıyla ortaya çıktığı şeklindedir. Bu görüşe göre, Mihne'nin Ahmed b. Hanbel'in zaferiyle sonuçlanması, ulemâ ile umerânın yetkilerini birbirinden ayırmış, artık dini konularda konuşma ve karar verme yetkisi umerânın elinden alınarak ulemâya hasredilmiştir.²¹ Özellikle Lapidus ve diğer bazı oryantalistler tarafından ileri sürülen bu görüşe göre halife ile ulemâ, dini otorite ile ilgili keskin bir tartışma içindeydiler. Ulemâ, din ile ilgili söz yetkisinin kendilerinde olduğu, bunun halife ve onun etrafındakiler için de bağlayıcı olduğu hususunda net bir tavra sahipti. Mihne'nin Ehl-i Hadis'in zaferiyle sonuçlanmasıyla halife bu yarışı kaybetmiş, din ile ilgili söz söyleme ve karar verme yetkisi halifenin elinden alınmıştır. Ulemânın Mihne'de elde ettiği zafer ve devlet ile olan ilişkileri Hanbelî mezhebinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.²²

Hanbelîliğin oluşumunda Mihne'nin etkili olduğu açıktır. Ancak bu görüşün zayıf tarafı, Mihne'den sonra din-devlet işlerinin birbirinden ayrıldığını ileri sürmesidir. Mihne ile birlikte, ulemâ ile umerânın yetkilerinin kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığı, bundan sonraki süreçte halifenin sadece devlet işleriyle ilgilendiği, dini konuların da tamamen ulemâya bırakıldığı şeklindeki görüş, tarihi gerçekliklerle uyuşmamaktadır.²³ Ulemânın yapmak istediği şey, sultanla yollarını tamamen ayırmak değil; sultanın siyasî ve sosyal faaliyetlerinde kendilerine danışılmasını teolojik açıdan meşrulaştırmaktır. Burada, ulemâdan ayrı bir sultandan ziyade, ulemâya bağlı bir halife söz konusudur. Ancak Lapidus'un görüşünün isabetli olduğu yer, halifenin bundan sonraki süreçte bir daha eski gücüne ulaşamamasıdır. Nitekim Crone, Mihne sonrası süreçte halifenin statüsünün

Riyad, 1410/1990, IV, 1280; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk.: Abdulaziz Abdurrahman es-Sa'îd, Cami'atu'l-İmâm Muhammed b. Suud, Riyad 1399, s. 279 Henry Laoust, "Ahmad b. Hanbal", *EP*, I, 276.

²⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 159-160.

²¹ Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996, s. 11-12; a.mlf., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002, s. 136-137; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 451-452; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126.

²² Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", s. 11-12; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 2; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48.

²³ Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 32-33, 36; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200.

net olmadığını, bu belirsizliğin de merkezi yönetimin sağlanması noktasında birçok zararının olduğunu belirtmiştir.²⁴

Mihne sonrasında Abbasi halifelerinin Ahmed b. Hanbel ve talebelerine gösterdiği yakın ilginin Hanbelî mezhebinin oluşumunda etkili olduğu şeklindeki görüş, tek başına meseleyi izah etmez. Ahmed b. Hanbel'in, Mihne sonrasında siyasetten ve devlet erkânından olabildiğince uzak durduğu, ailesine ve talebelerine de bu konuda tavsiyelerde bulunduğu bilinen bir gerçektir. Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının siyasete karşı bu mesafeli duruşu, yöneticilere yakın duran kimseleri de eleştirmeleri göz önüne alındığında mezhebin oluşumunda siyasetin derin etkilerinin olduğunu söylemek biraz zordur.²⁵ Nitekim Hanbelî âlim İbn Akîl, "bu mezhebe en çok taraftarları zulmetmiştir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin ve Şafîi'nin ashabından biri ilimde kabiliyetli olduğunda kadılık veya başka bir devlet görevi üstlenmişlerdir. Bu memuriyet onun tedrisine ve ilimle meşgul olmasına da vesile olurdu. Ahmed'in ashabına gelince, onlardan ilimle uğraşıp da ibadet ve zühde yönelmeyen çok az insan vardır. Durum böyle olunca ilimle meşgul olmayı da bırakmışlardır."²⁶ diyerek Hanbelî mezhebinin fazla yayılmamasını müntesiplerinin resmi görev almamasına bağlamıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının ilk dönemde resmi görev almamalarında başka saikler de rol oynamış olabilir. Muhtemelen bu tavır, Mihne'den yeni çıkmış bir yapının siyasete karşı temkinli duruşundan kaynaklanmıştır.

Hanbelî mezhebinin oluşumunda etkili olduğu ileri sürülen üçüncü husus, ahlâkî görünüm ve sosyal aktivizmdir. Ahmed b. Hanbel'in mütevazı hayatı, günlük yaşamı, dindarlığı gibi özelliklerinden hareketle Ahmed b. Hanbel bir zahid, Hanbelîlik de onun ahlâkî kuralları çerçevesinde oluşmuş bir yapı olarak sunulmuştur. Özellikle Ahmed b. Hanbel hakkında yazılan biyografilerden hareketle, onun, halifenin ihsanlarını kabul etmediği, fakir bir hayat sürdüğü, sıradan yiyecekler yediği, eski elbiseler giydiği dolayısıyla onun bir *zâhid* ve *sûfi* olduğu ileri sürülmüştür.²⁷ Laoust, Ahmed b. Hanbel'in bu özelliklerinin yanısıra

²⁴ Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 62.

²⁵ Ebu'l-Fadl Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. tlk.: Fûâd b. Abdulmün'im Ahmed, Dârü's-Selef, Riyâd 1415/1995, s. 42, 92-102; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cize, 1409, s. 360-363; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48-49; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 123-124; Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahrîcâtü'l-Ashâb*, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1417/1997, I, 499-509; Saud Saleh AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom 2011, s. 201-207.

²⁶ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I, 348.

²⁷ H. Laoust, "Hanâbila", *EI2*, III, 158; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 50-54; a.mlf., "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997, s. 41-65; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", s.70-72; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 112-115, 146-147.

onun Tasavvuf'un öncülerinden sayılan Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) başta olmak üzere birçok sûfiye karşı sempati duyması ve onlarla görüşmesinden hareketle onun bilinenin aksine bir tasavvuf karşıtı değil; bir sûfi olduğunu iddia etmiştir.²⁸ Hurvitz, Ahmed b. Hanbel'in bu tutumunun sonraki Hanbelîler tarafından da sürdürüldüğünü belirtmiştir. Ona göre "ılımlı zahidlik" (*mild ascetism*), Hanbelîlerin ayırt edici bir ahlâkî vasfıdır ve buna dair birçok ipucu da mevcuttur.²⁹ Kanaatimizce tek başına bu özellikler bir kişinin sûfi olarak tanımlanması için yeterli veriler değildir. Kaldı ki Melchert'in de ifade ettiği gibi Ahmed b. Hanbel'in, klasik sûfilerin öncülerinden, önemli sayılabilecek herhangi bir kimseyle yakınlığı olmamış, aksine Ahmed b. Hanbel onlardan ikisine, yani Serî es-Sekatî (ö. 251/865) ile Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) muhalefet etmiştir.³⁰ Ahmed b. Hanbel hakkında yukarıda sayılan, genellikle *killet-i kelâm*, *killet-i ta'âm*, *killet-i menâm* ve benzeri kavramlarla ifade edilen özellikler İslam düşüncesinde dindarlık anlayışının bir parçası olarak algılanmış, sadece Tasavvuf ehli sûfiler değil, aynı zamanda dindar bir hayat yaşamak isteyen kimseler de bu düsturları uygulamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla salt bu davranışlardan hareketle bir kişiyi sûfi olarak tanımlamak yetersiz ve eksik bir tanımlama olacaktır.³¹

Hanbelî mezhebinin oluşumuyla ilgili ileri sürülen son görüş, Hanbelîliğin III/IX. y.y.'daki itikadî-siyasî tartışmalar sonucunda ortaya çıktığıdır. Bu görüşün en önemli savunucularından biri olan George Makdisi'ye göre, "Hanbelî mezhebi, imamının fıkıh alanında ortaya koyduğu tavrın bir sonucu olarak değil, daha ziyade, Kur'ân'ın yaratılmışlığı (*halku'l-Kur'ân*) meselesi hakkında Mutezile akılcılığına karşı benimsediği gelenekçi-*kelâmî* tavrın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır".³² Burada önemli olan husus Mihne ile Hanbelî mezhebinin oluşumu arasında bir ilişkinin kurulmasıdır.

Hanbelî mezhebinin oluşumuyla ilgili yukarıdaki görüşler dikkate alındığında açıkça dillendirilmemekle beraber bunların her birinin aslında Mihne ile ilişkili olduğu, dolayısıyla mezhebin oluşumunda *kelâmî* bir mesele olan *halku'l-Kur'ân* meselesi ile ilgili tartışmaların veya Mihne'nin etkili olduğu görülecektir.

²⁸ Henry Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, s. 70-71.

²⁹ Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 51-63.

³⁰ Christopher Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, s. 353, 367.

³¹ Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf/sûfilerle ilişkisi için bkz.: Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", s. 352-360.

³² George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 46.

Oluşum ve Oluşum Sonrası Süreçte Hanbelîliğin Seyri

Alman sosyolog Max Weber, toplumsal zümreleşmeleri geleneksel, yasal ve karizmatik gruplar olmak üzere üçe ayırmıştır.³³ Weber, karizmatik grupla, karizmatik özelliği ile toplumun sempatisini ve beğenisini kazanmış kimselerin etrafında oluşan yapılanmaları kastedmiştir.³⁴ Gerçekte din veya cemaat kurucusunun etrafını kuşatan tilmizler veya refikler çemberini “karizmatik bir grup” olarak nitelendirmek mümkündür.³⁵ Bu anlamda Ahmed b. Hanbel’in etrafında toplanan ve daha sonra Hanbelî mezhebini oluşturacak olan talebe topluluğunu “karizmatik grup” olarak tanımlamak mümkündür.

Ahmed b. Hanbel, yaşadığı süre içerisinde herhangi bir mezhep kurmak gibi bir çabanın içerisine girmemiştir. Onun ölümünden sonra talebeleri *Mesâil* veya *Sünne* gibi isimlerle anılan ve daha sonra Hanbelî mezhebinin temel kaynaklarını oluşturan rivâyetleri bir araya toplamaya başlamışlardır.³⁶ Bu faaliyetler, mezhebin temellerinin atılmasını sağlamış, talebelerin bu faaliyetleri nedeniyle de Hanbelîliğin kollektif bir yapı/mezhep niteliğinde olduğu ileri sürülmüştür.³⁷

Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olup olmadığı daha ötesinde Ahmed b. Hanbel’in de bir fakih olup olmadığı ilk dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Birçok müellif ya Ahmed b. Hanbel’i fakihler arasında zikretmemiş veya Hanbelîliği fıkıh mezhebi olarak addetmemiştir.³⁸ Nitekim meşhur Tarihçi Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ahmed b. Hanbel’i fakih saymaması nedeniyle bazı sıkıntılara maruz kalmış, bu nedenle Hanbelîlerle karşı karşıya gelmiştir.³⁹

Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olmadığı konusunda birçok araştırmacı müttefiktir. George Makdisi, Hanbelîliliğin imamının fıkıh ile ilgili ortaya koyduğu bir tavrın sonucunda değil, daha çok *halku'l-Kur’ân* meselesi hakkında Mutezile akılcılığına karşı ortaya koyduğu “gelenekçi-kelamî” duruşun sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüştür.⁴⁰ Aynı şekilde Câbirî, Hanbelî mezhebinin Ahmed b. Hanbel’in *halku'l-Kur’ân* konusunda Mutezileyle giriştiği tartışmanın sonucunda ortaya çıktığını bu anlamda “siyasî-itikadî” bir mezhep olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Viktor da, “Mihne’ye karşı duruşu nedeniyle saygınlık kazanan” Ahmed b. Hanbel’e ait herhangi bir fıkıh kitabı olmamasına rağmen Hanbelîliğin tamamen fikhî bir

³³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 217-222; Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 80.

³⁴ Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y., s. 267.

³⁵ Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 81; Mehmet Zeki İşcan, “Ehl-i Sünnet’te Dinî Bir Otorite Olarak ‘Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005, s. 9.

³⁶ Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 110-111.

³⁷ Laoust, “Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad”, s. 74

³⁸ İğde, “Ahmed b. Hanbel’in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar”, s. 193-208.

³⁹ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 47, 222.

⁴⁰ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 46.

⁴¹ Muhammed Abid el-Câbirî, *el-Musakkaftin fi'l-Hadaret'l-Arabiyye Mihnetu İbn Hanbel ve Nükbetu İbn Rişd*, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000, s. 99.

mezhep olarak addedilmesinin ilginç olduğunu belirtmiştir. Çünkü Ahmed b. Hanbel genel olarak fıkha karşı biriydi ve fikhî konulardaki görüşlerini de temelde hadise dayandırmıştır.⁴²

Buradan hareketle Hanbelîliğin esasında kelimî bir mesele olan Mihne'ye karşı bir tepkinin sonucunda ortaya çıktığı bu anlamda "reaksiyoner" biz mezhep olduğunu söylemek mümkündür.⁴³

Ahmed b. Hanbel'in 241/855 yılında vefat etmesinden sonra talebelerinin ona ait rivâyetleri toplamaya başlamasıyla Hanbelî mezhebinin temelleri atılmaya başlanmıştır. Hanbelî mezhebinin kuruluşu genel olarak ikiye ayrılabilir. Birinci aşama, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin bir araya getirilip tedvin edilmesi, böylece bir mezhep için kaçınılmaz olan doktrinin ortaya çıkarılmasıdır. III/IX. yüzyılın ortalarından itibaren yaşanan bu gelişmeye Ahmed b. Hanbel'in ilk talebeleri katkıda bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in ardından yürütülen bu faaliyetler ancak ham bir malzeme ortaya çıkarmıştır. Mezhebin teşekkülünü sağlayacak çalışmalar bir sonraki aşamada özellikle Ebû Bekir el- Hallâl'in (ö. 311/923) çalışmalarıyla başlayan süreçte gerçekleşmiştir. Bu ikinci aşama, toplanan ham malzemenin işlenmesi, delillerinin güçlendirilmesi, bir teori haline getirilmesi ve mezhebin sistemleşmesi aşamasıdır. İkinci aşamadan sonra mezhebin oluşum süreci büyük oranda tamamlanmıştır.⁴⁴

Mezhebin tedvin dönemi olarak tanımlayabileceğimiz Hanbelîliğin bu ilk döneminde talebeler, Ahmed b. Hanbel'e ait rivâyetleri bir araya getirmiştir. Hanbelî literatüründe bu anlamda iki tür eser göze çarpmaktadır. *Sünne* veya *Kitâbü's-Sünne* olarak adlandırılan eserler akaid ile ilgili konuları içermektedir. Genellikle Hanbelî fikhının kaynağı olarak addedilen ve *Mesâil* olarak adlandırılan eserlere bakıldığında buradaki fikhî konuların tamamen rivâyete dayandığı görülebilmektedir. *Mesâil* türü eserlerde fikhî konuların yanı sıra *halku'l-Kur'ân*, Cehmiyye'nin kötülenmesi gibi meseleler başta olmak üzere akaide dair meselelerin de yoğun bir şekilde yer almaktadır.

Mesela, Ahmed b. Hanbel'in Büyük oğlu Salih'in (213-266/818-880) *Mesâil'i* çoğunlukla fıkıhla ilgili olmakla birlikte itikad ile ilgili rivâyetler de mevcuttur.⁴⁵ Yine Ahmed b. Hanbel'in ilk öğrencilerinden İshâk b. İbrahim b. Hânî'nin (ö. 275/889) *Mesâil'*inde "Bâbu's-Sünne ve'r-Red 'ale'l-Ehvâ", "Bâbü'l-İmân", "Bâbü'r-

⁴² Knut Vikor, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London, 2005, s. 101-102.

⁴³ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 74; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 111.

⁴⁴ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 309-310; Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1998/1418, s. 323-325; Türkî, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", s. 24.

⁴⁵ Salih'in akaid ile ilgili bazı rivâyetleri için bk. Ebu'l-Fadl Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnihi Ebi'l-Fadl Sâlih*, nşr. Tânk 'Avdullâh b. Muhammed, Dâru'l-Vatan lî'n-Neşr, Riyad 1420/1999, s. 98-99, 115, 118, 121, 149, 164-165, 210, 240-241, 316-317, 345-346 vd.

Re'y ve'l-İlm", "Bâbü't-Tafdîl" gibi itikad ile ilgili konular yer almaktadır.⁴⁶ Kütüb-i Sitte'nin yazarlarından biri olan ünlü muhaddis Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî de (ö. 275/889) *Mesâil*'inde "Bâbun fi'l-Cehmiyye", "Bâbun fi'l-İmân", "Bâbun fi'r-Re'y", "Bâbun fi't-Tafdîl" gibi itikadî meselelere yer vermiştir.⁴⁷

Burada zikredilen az sayıdaki örnekten hareketle dahi ilk dönemde Hanbelî çevrelerde itikadî konuların yoğun bir şekilde işlendiği açıkça görülebilmektedir. Nitekim Hallağ, III/IX. yüzyılda Hanbelîlerin yoğunlukta olduğunu, bu dönemde mezhep mensuplarının daha çok itikadî anlamda faaliyet gösterdiklerini; fikhî anlamda etkili bir girişimlerinin olmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Melchert, IV/X. yüzyıldan itibaren Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasındaki tartışmaların artarak devam ettiğini, ancak fıkıh alanında bu tür tartışmalara rastlanılmadığını ileri sürmüştür.⁴⁹ Makdisi de fikhî bir mezhep olarak Hanbelîliğin oldukça mütevazı bir yere sahip olduğunu ancak teolojik/itikadî bir güç olarak Ehl-i Hadis içerisinde muazzam bir yere sahip olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Ahmed b. Hanbel'in ilk talebelerinin en önemli özelliği hocalarının itikad, fıkıh, ahlak ve benzeri konulardaki görüşlerini sonraki nesillere aktarmalarıdır.⁵¹ Bu talebelerin fıkıhla ilgili rivâyetleri de büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'in kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan ibarettir. Bu talebelerin hiçbiri söz konusu faaliyetlerini sürdürürken hukuk sistemi (fıkıh usulü) ortaya koymak gibi bir çabanın içerisine girmemiş,⁵² dahası bunların önemli bir kısmı böyle bir ilmi derinliğe sahip olamamıştır.⁵³

Hanbelî mezhebindeki ilk fıkıh kitabı olarak kabul edilen *el-Muhtasar*,⁵⁴ IV/X. yüzyılda Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî'ye (ö. 334/946) aittir. Mezhebe ait fıkıh usulü eserlerinin yazımı ise hicri beşinci asra taşmıştır. Gürkan, "Hanbelî Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I" adlı çalışmasında, Hanbelî mezhebi fıkıh usulünü müstakil bir ekol olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını ileri sürmüştür.⁵⁵

⁴⁶ İshâk b. İbrahim b. Hânî'nin *Mesâil*i için bk. İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbü'rî*, thk.: Züheyr eş-Şâvîs, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1400.

⁴⁷ Ebû Dâvûd'un *Mesâil*i için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed Rivâyetü Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî*, thk.: Ebû Mu'âz Târik b. 'Avdullah b. Muhammed, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999.

⁴⁸ Hallağ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 177.

⁴⁹ Cristopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, s. 406.

⁵⁰ Makdisi, "Hanbalite Islam", s. 238-239.

⁵¹ Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, Routledge Curzon, London 2002, s. 78.

⁵² Hallağ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 159-160; Menderes Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, s. 464.

⁵³ Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism*, s. 77-78.

⁵⁴ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 84.

⁵⁵ Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", s. 464-465.

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle fikhî bir mezhep olarak bilinen Hanbelî mezhebinin itikadî yönünün daha baskın olduğu, bu anlamda sözü edilen yapıyı “siyasî-itikadî” bir mezhep olarak adlandırmanın daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Bu noktada aşağıdaki soruların cevabının bulunması mezhebin gelişimini anlamak bakımından önemlidir. Hanbelîlik, fikhî yönü olmayan, tamamen itikadî bir yapı mıdır? Şâyet itikadî bir mezhep ise Hanbelîliğin dört Sünnî fıkıh mezhebi arasında yer almasının sebebi nedir? Ya da mezhep, sonraki süreçte geçirdiği bazı evrilmelerin sonucunda itikadî yönünü kaybederek fıkıh mezhebine mi dönüştü?

Bu soruların cevaplarının bilinmesi, fikhın İslam’daki yerinin bilinmesiyle yakından ilişkilidir. İslam her şeyden önce bir nomokrasidir. İslam’da Fıkıh, hem meşrulaştırma hem de itidali sağlama aracıdır. Pek çok hareket, fıkıh mezheplerinden biriyle bütünleşerek meşruiyetini temin etmeye çalışmıştır.⁵⁶ Aynı durum düşünce sistemleri ve itikadî mezhepler için de geçerlidir. Herhangi bir düşünce sisteminin ayakta kalabilmesi, hukuk ekollerinden birine mensup olmasına bağlıdır. Kelamî sistemler meşru sayılmak, öğretilerini yaymak ve onun devamını sağlamak için bir hukuk sistemi tarafından benimsenmek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Mutezile, Hanefî mezhebinin, Eşarilik büyük ölçüde Şafii mezhebinin bünyesine girerek varlığını sürdürmüştür.⁵⁷

Benzer bir durum Hanbelîlik için de geçerli olmuştur. “Siyasî-itikadî” bir yapı özelliği taşıyan Hanbelîlik varlığını devam ettirmek amacıyla fikhî bir boyut kazanmıştır.⁵⁸ Makdisi, Hanbelî mezhebinin hem yapısını hem de tarihi süreç içindeki evrilmesini göz önüne alarak, onun diğer mezheplerden farkını şu şekilde ortaya koymuştur: “Hanbelî mezhebi aynı zamanda hem fikhî hem de kelâmî bir mezhep olmasıyla eşsizdir.”⁵⁹ Bu görüşüyle Makdisi, Hanbelî mezhebini, hem hukuk sistemi hem de teolojik yönü olan (itikadî-fikhî) bir mezhep olarak tanımlamış ve mezhebin bu yapısını günümüze kadar koruduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Mughni, Hanbelî mezhebinin başarıya ulaşmasını ve sonraki yıllarda Bağdat siyasetinde etkili olmasını, aynı zamanda hem fıkıh hem de akaid sistemini geliştirmesine bağlamıştır.⁶¹ Bazı araştırmacılar Hanbelîliğin fikhî bir boyut kazanmasını Ehl-i Hadis’in de Ehl-i Re’y’e yakınlaşması olarak ifade etmişlerdir. Sözü edilen araştırmacılara göre, Mihne sonrasında Ehl-i Re’y’in Ehl-i Hadis’e yakınlaşmasının yanı sıra Ehl-i Hadis de Ehl-i Re’y’e yakınlaşmış, Hanbelîlik başta olmak üzere fıkıh

⁵⁶ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 44-46.

⁵⁷ George Makdisi, “Hanbalite Islam”, *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed., çev.), Oxford University Press, Newyork, 1981, s. 239; amlf., *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007, s. 43.

⁵⁸ Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 43, 373-374; Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln 1997, s. 31.

⁵⁹ Makdisi, “Hanbalite Islam”, s. 239.

⁶⁰ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 46.

⁶¹ Syafiq A. Mughni, *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja’far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1990, s. 150.

mezhepleri bu uzlaşmanın bir ürünü olarak ortaya çıkmışlardır.⁶² Ancak tarihi gelişim seyrine bakıldığında daha çok Ehl-i Re'y'in Ehl-i Hadis'e yaklaştığını söylemek daha doğru olacaktır.

Hanbelîliğin Mutezile veya Eşarilik gibi herhangi bir fıkıh mezhebinin bünyesine girmeden varlığını tek başına sürdürmesi Ehl-i Hadis'in özellikle Mihne süreci sonrasında fıkha bakışıyla yakından ilişkilidir. Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünün en önemli sonuçlarından biri, fıkıhın dinamikliğini kaybedip hadisle eşitlenmesidir. Mihne'nin genelde Ehl-i Hadis'in özelde de Ahmed b. Hanbel'in zaferiyle sonuçlanması Hadis ile fıkıhın eşitlenmesini beraberinde getirmiştir. Mihne'den sonra Hadis ile Fıkıhın eşitlenmesi, Mihne'den önce belirgin bir fikhî yönü bulunmayan Ahmed b. Hanbel'in hem bir fıkıh mezhebinin hem de Ehl-i Hadis'in imamı olmasıyla sonuçlanmıştır.⁶³ Hadis rivâyetleri, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini destekleyen deliller değil bizâtihi onun görüşleridir.⁶⁴ Çünkü hukuk ve teoloji alanında yalnızca Kur'ân ve hadisi kaynak kabul eden Ehl-i Hadis'in bakış açısına göre, hadis alanında uzmanlaşmak ile hukuk/fıkıh alanında uzmanlaşmak hemen hemen aynı şeydi. Kendilerine hukukî/fikhî bir mesele sorulduğunda, konuyla ilgili hadis rivâyetlerini (Sahâbe ve Tâbiûn'un fikhî görüşleri de dâhil olmak üzere) aktararak cevap vermeyi tercih etmişlerdir.⁶⁵ Ehl-i Hadis'in Mihne'deki galibiyeti, fıkıhın tamamen Ehl-i Re'y'in elinden çıkmasına ve Ehl-i Re'y'in fıkıh anlayışlarını gözden geçirerek Ehl-i Hadis'e yakınlaşmasına neden olmuştur.⁶⁶ Bundan sonraki süreçte fıkıh, aklın ve akli istidlalin yerine tamamen hadise ve âsâra dayanmış, Ehl-i Hadis'e mensup âlimler de doğal olarak birer fakîh olarak addedilmiştir. Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olarak kabul edilmesi de bu açıdan değerlendirilmelidir.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan ve önemli ölçüde etkili olan Hanbelîlik, Abbasilerin Mihne politikaları sonucunda ortaya çıkmış bir mezheptir. Mihne politikalarından kısa bir sürede vazgeçilmesi, siyasî erkin, dini anlamda herhangi bir şeyi halka zorla kabul ettirmeye çalışması durumunda aciz kalacağını, bu tavrın da başarısızlıkla sonuçlanacağını ortaya koymuştur. Hatta bu politika tersine işlemiş; Mihne, Ehl-i Hadis'in yükselişini hızlandırmış, onları daha inandırıcı kılmıştır. Bir hadisçi olan Ahmed b. Hanbel, Mihne'de Mutezile'nin görüşlerini destekleyen Abbasi yönetimine karşı takındığı siyasî-itikadî tavır ve kararlı tutumu sonucunda politize olmuş, popülerite kazanmış, halk kitleleri onun arkasından

⁶² Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 31; Çavuşoğlu, Cristopher Melchert ve Mezheb", s. 298-302; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 14, 373-374; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 127.

⁶³ Abdülmecid Mahmûd Abdülmecid, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye 'İnde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, s. 127-131.

⁶⁴ Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", s. 389.

⁶⁵ Cristopher Melchert, "Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, s. 6.

⁶⁶ Çavuşoğlu, Cristopher Melchert ve Mezheb", s. 298-299.

yürümeye başlamış, görüşleri muteber addedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Mihne'ye karşı bir tutumun sonucunda oluşan bu yapıyı otaya çıkışı itibariyle siyasî-itikadî bir mezhep olarak tanımlamak mümkündür.

Hanbelîliğin tarihsel gelişim süreci incelendiğinde mezhebin çoğunlukla siyasî muhalefet rolü oynadığı görülecektir. Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonraki süreçte gerek talebelerinin yaptığı çalışmalarda gerekse mezhep mensuplarının sosyal hayattaki faaliyetlerinde itikadî konuların ön planda olduğu görülmektedir.

Hanbelîlik, IV/X. yüzyılda Ebû Bekir el-Hallâl'in Ahmed b. Hanbel'e ait rivâyetleri derleme faaliyetleri sonucunda mezhep hüviyeti kazanmış, Hırakî'nin fıkha dair ilk el kitabı niteliğindeki *el-Muhtasar*'ı kaleme almasıyla mezhebin fikhî boyutu belirginleşmeye başlamıştır. Mezhep mensuplarının bundan sonraki çalışmalarına bakıldığında fikhun yanı sıra itikada ait eserlerin de sürekli varlığını koruduğu görülmektedir. Aynı zamanda sosyal hayatta ve mezhep mensuplarının faaliyetlerinde de fıkhıtan çok itikadın ön planda olduğu tarihi süreçte kolaylıkla gözlenebilen bir husustur.

Hanbelîlerin, IV/X. yüzyılda Berbehârî öncülüğünde *emr-i bi'l-maruf ve nehyi 'ani'l-münkeri* sağlama amacıyla gerçekleştirdikleri eylemleri, Şii-Büveyhi yönetimine ve yerel Şii halka karşı bir muhalefet bloğu oluşturmaları, bu dönemdeki Hanbelî-Şii çatışmaları bu yapının itikadî-siyasî boyutları baskın olan bir mezhep olduğunun göstergelerindedir. Yine Büveyhiler döneminde Hanbelîler ile Abbasi Hilafeti'nin iş birliği sonucunda yayınlanan Kadiri İtikad bildireleri de mezhebin siyasî itikadî bir yapılanma olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hanbelîlik ortaya çıkışı itibariyle siyasî-itikadî bir mezhep olmakla birlikte sonraki süreçte fikhî bir boyut kazanmıştır. Buradan hareketle Hanbelîliği itikadî-fikhî bir mezhep olarak tanımlamak doğru olacaktır. Mezhep bu ikili yapısını günümüze kadar devam ettirmiş, bu yapısıyla çağdaş Selefi akımların temelini, oluşturmuştur. Hanbelîliğin bu yapısının bilinmesi Çağdaş Selefi akımların anlaşılması bakımından da önemlidir.

Kaynakça

- Abdülmeçîd Mahmûd Abdülmeçîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhîyye 'İnde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1399/1979.
- Akyüz-Çapcıoğlu, Niyazi-İhsan (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y.
- AlSarhan, Saud Saleh, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom 2011.
- Câbirî, Muhammed Abid, *el-Musakkafûn fi'l-Hadareti'l-Arabiyye Mihnetu İbn Hanbel ve Nükbetu İbn Rüşd*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in İslamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul 2007.
- Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed Rivâyetu Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî*, thk. Ebû Mu'âz Târık b. 'Avdullah b. Muhammed, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef, *el-Udde fi Usuli'l-Fıkh*, Thk., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî, y.y., Riyad 1410/1990.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahrîcâtü'l-Ashâb*, Dârü'l-Âsime, Riyad 1417/1997.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.
- Gürkan, Menderes, "Hanbelî Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-1", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Hurvitz, Nimrod, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997.
- Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000.
- Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, Routledge Curzon, London 2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İntikâ' fi Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Âdâbu's-Şafi'î ve Menâkibihi*, thk. Abdulğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır fi Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b.*

Hanbel, thk., Abdulaziz Abdurrahman es-Sa'îd, Cami'atu'l-İmâm Muhammed b. Suud, Riyad 1399.

- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1425/2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze, 1409.
- İğde, Muhyettin, "Ahmed b. Hanbel'in Fakîhliğiyle İlgili Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Yıl: 2014.
- İğde, Muhyettin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbûrî, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbûrî*, thk. Züheyr eş-Şavîş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1400.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara 2002.
- Laoust, Henry, "Ahmad b. Hanbal", *EP*, I, 276.
- Laoust, Henry, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959.
- Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London 1985.
- Makdisi, George, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz, Ed., çev. Oxford University Press, Newyork 1981.
- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007.
- Makdisi, George, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Melchert, Christopher, "Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, 5-22.
- Melchert, Christopher, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001.
- Melchert, Christopher, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001.
- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln 1997.

- Mughni, Syafiq A., *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1990.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyeye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara 1999.
- Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1998/1418.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Ebi'l-Fadl Sâlih*, nşr. Târik 'Avdullâh b. Muhammed, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad 1420/1999.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. tlk. Fûâd b. Abdulmün'im Ahmed, Dâru's-Selef, Riyâd 1415/1995.
- Schact, Joseph, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Ed., *Law in the Middle East*, The Middle East Institute, Wasinghton D.C. 1995.
- Schact, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Sectorsky, Susan A., "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982.
- Türki, Abdullah b. Abdulmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988.
- Viktor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London 2005.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsid Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997.
- Zubayda, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîî- Selefi Kutuplaşması

Hasan ONAT*

Özet

Müslümanlar İslam ortak paydasını kaybetmişlerdir. Kur'an'ın 14 asır önceki uyarısına rağmen, her grup kendi sahip olduğu ile övünmekte; İslam'ı kendi görüşünden ibaret zannetmekte, kendisi gibi olmayanları kolayca ötekileştirebilmektedir. Din, birleştirmek yerine ayırıştırmakta; ayrılıkçı duruşlar dini kullanarak meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır. Dinin insan hayatına anlam kazandıran boyutu etkisiz hale gelmiştir. Müslümanlar, Allah'ın insana bahsettiği akli etkin kullanmaktan kaçınmakta, geleneği kutsallaştırmakta, bilgiyi itibarsızlaştırmakta, bilgi ve değer üreterek özne olmayı başaramaktadırlar. Bütün dünyayı etkileyen, küresel boyut kazanan başta şiddet-terör, kimlik krizi ve anlam arayışı olmak üzere bütün sorunları en derin yaşayanlar Müslümanlardır. Temel hak ve özgürlüklerin en çok ihlal edildiği, yüksek güven kültürünün yaratılmadığı yerlerde Müslümanlar yaşamaktadırlar. Hayatın kuralı çok basittir: Yaratıcı yetilerini etkin kullanmayı beceremeyenler, yıkarak, yakarak, yok ederek, öldürerek yaratma sürecine katılmaya çalışırlar.

İslam dünyasında yaşanan olumsuzlukları meşrulaştırabilmenin, Müslümanlar arasındaki güç ve iktidar mücadelesini, bunun sonucu olan çatışma ve ölümleri akla uygun hale getirebilmenin en kolay yolu, toplumsal bellekte diri olan anlam çerçevelerini kullanmak ve düşman algısı yaratmaktır. İşte esas iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şii-Sünni, günümüzdeki tezahürleri ile Şii-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır. İran, dünyanın her yerindeki Şii'leri, kendi egemenliği için her zaman harekete geçirebileceği bir güç olarak görmek; tarihten yararlanarak "düşman" algısını diri tutmakta, büyük Şii kimliği inşa etmeye çalışmaktadır. Geniş Sünni kitleyi karşısına almak yerine, daha belirsiz, ancak içinin istenildiği şekilde doldurulması mümkün ve kolay olan "Selefilik" üzerinden güç ve egemenlik arayışını sürdürmektedir. Suudi Arabistan ise, çekiciliğini kaybetmiş Vehhabilik yerine, "Selefilik" gibi, geçmişe yönelik özelemleri çağrıştıran bir kavramla hem Şii olmayanları sempatisini kazanmaya, hem iktidarına yönelik eleştirileri hafifletmeye, hem de en büyük tehdit olarak gördüğü İran'a karşı destek ve meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır.

Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de, bir mezhep değil, bir zihniyettir. Geçmişte selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selefi ise her zaman mevcuttur. Her nesil için bir önceki nesil seleftir. Selefi-Şii kutuplaşması, iktidar kavgasının ve güç mücadelesinin din sayesinde meşrulaştırılması ile ilgili arayışların bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Selefilik, Şîa, Mezhep

Dilemma of Muslims Who Lost Islam Common Denominator: Shia-Sunni Polarization

Abstract

Muslims lost their common denominator. Despite of Kuran's 14th century old warnings, each group pride oneself for their Islamic interpretation and otherize the various other traditions easily. Religion separates rather than unites. The separatist groups use religious discourse to gain legitimacy. Religion's dimensions that give meaning to human life have been omitted. Muslims avoid to use reason effectively, and sanctify tradition and discredit knowledge. Muslims are the group which experience terror, violence, identity crisis and most profoundly seeking meaning. Muslims live in the territories in which basic rights and freedoms are violated the most and a culture of trust cannot be created. The rule

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: onat@hasanonat.net

of life is simple: the ones who cannot use creative forces effectively resort to violence, killing and destruction.

The easiest way to legitimise the power and authority clashes and the conflicts and deaths is creating is creating an enemy and using the existing meaning frameworks in the collective memory. In this framework, the Sii-Salafi conflict appears as a reflection of historical Sii-Sunni contradictions. Iran sees the Sia population as a power which can be mobilised whenever needed. For this purpose, Iran keeps the historical 'enemy' perception alive and try to build a Sia identity. Rather than battle with broad Sunni mass, Iran seeks power and authority by a vague 'salafism' conceptualisation which loaded by any meaning. On the other hand Saudi Arabia uses 'Salafism' instead of Wahhabism to attract sympathy of Sunni population because while Wahhabism lost its attraction, Salafism evoke past nostalgia. With this policy, Saudi Arabia try to alienate critics against it as well to gain legitimacy against Iran.

Although Salafism appears to be a sect, it is not, it is a mentality. There has not been a separate sect called Salafism in the past. However Salaf always exist. Each generation is Salaf for the previous generation. The Salafi-Sia polarisation is a reflection of the legitimising power and authority struggle with religion.

Keywords: Sunni, Salafism, Shia, Sect

Giriş

Bu yazının temel tezi, Müslümanlar arasındaki çatışmaların önlenemesinin, akan kanın durdurulabilmesinin özgürlük, birey bilinci ve İslâm ortak paydası ile ilgili bilincin gelişmesine; bilginin gücüne sahip olunmasına ve evrensel ölçekte değer üretilmesine bağlı olduğu kanaatidir. "Özgürlük ve İslâm Ortak Paydası" bilincini kaybeden Müslümanlar, aynı zamanda yaratıcı yetilerini de yitirdikleri için, yakarak, yıkarak, yok ederek, öldürerek, tüketerek var kalmaya çalışmaktadırlar. Evrensel boyutlu varoluşsal yaratma sürecine katılmayan ve enerjisini sâlih amele dönüştüremeyenler, zorunlu olarak varoluşsal boşluğa, anlam ve kimlik krizine düşerler; yok etmeyi, öldürmeyi anlamlı kılan bir yanılısına sarmalına mahkûm olurlar. Son iki asırda gittikçe derinleşen, dinden meşrûiyet devşiren Müslümanlar arası çatışmaların temelinde, dinin insan hayatına anlam kazandıran kodlarının çözülmesi, dinin şekle indirgenmesi ve ayrılıkçı duruşların dinle temellendirilmesi yatmaktadır. Çıkış yolu bilginin yeniden itibar kazanması, aklı etkin kullanmanın ibadet olduğunun hatırlanması, yaratıcı yetilerin etkin kılınarak enerjinin üretime dönüşmesi ve Müslümanların tekrar özne olmayı başarmasıdır.

Diğer taraftan, Müslümanlar arası çatışmalar, geçmişle tarihin, dolayısıyla geçmişle dinin özdeşleştirilmesinden; din alanındaki kurucu bilgilerin Kur'ân'dan değil, gelenekten alınmasından ve İslâm'ın siyâsî meseleleri insana bıraktığı gerçeğinin doğru anlaşılmasından beslenmektedir. Kültürümüzdeki "insan"ı âdetâ görünmez hale getiren hastalıklı algıyı besleyen damarlar, İslâm'ın "insan"ı kazandırdığı yüksek insânî değerleri etkisiz hale getirmiştir. Son iki asırdır yaşanan acı tecrübeler "insan"ın bizâtihi değer olduğu gerçeğinin anlaşılmasını engellemiştir. Müslümanların yaşadıkları bölgelerin önemli bir kısmının sömürgeleştirilmesi, dinin siyasal ideolojiye indirgenmesini kolaylaştırmış; din dili, siyâsetin ayrıştırıcı dilinin etkisinde kalarak birleştirici olma vasfını yitirmiştir. Bu

sebepten din, hem her sorunun, hem de her türlü çözüm arayışının odağında yer almaktadır. Dinin sorun kaynağı veya sorun olmaktan çıkartılması bir zorunluluktur ve bu mümkündür. Bunun için de, İslâm ile ilgili kurucu bilgilerin Kur'ân'dan alınması ve İslâm'ın fitrata uygunluğunun öne çıkması gerekir. Ancak, her sorunun çözümünü dinde aramak da doğru bir yaklaşım değildir. İslâm dini, siyâsî meseleleri insana bırakmıştır. İmâm Mâtürîdî'nin ifadesiyle "Diyânet ayrı, siyâset ayrıdır". Müslümanların farklı siyâset teorileri üretmiş olmaları, Hz. Peygamber'in vefâtından sonraki siyâsî arayışlar, İslâm'ın siyâsî meseleleri insana bıraktığının bir kanıtı olarak alınabilir.

Konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi için, makale hazırlanırken temel teşkil etmesi düşünülen bazı âyetleri hatırlamak faydalı olur diye düşünüyoruz:

"Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından (eşit bireyler olarak) yarattık; birbirinizle tanışmanız, yardımlaşmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Fakat şunu da unutmayın: Allah katında en değerliniz, O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır." ¹

"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. İşte cennetlikler bunlardır; yaptıkları güzel işlere karşılık olarak orada sürekli kalacaklardır." ²

"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlara gelince; onlara melekler gelir ve şöyle derler: 'Korkmayın, üzülmeyin; size vaad olunan cennetle sevinin.'" ³

"Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse, şüphesiz büyük bir günahla iftira etmiş olur." ⁴

"Allah, kendisine ortak koşulmasını elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse derin bir sapıklığa sapmış olur." ⁵

"Dinde ayrılığa düşmeyin..." ⁶ "Dinlerini paramparça eden (ferreku dinehum) ve çeşitli zümrelere ayrılanlardan da olmayın ki, o ayrılığa düşen her zümre kendi inancı ve kendi görüşü ile övünüp durmaktadır." ⁷

Kur'ân, İslâm'la ilgili belirleyici tek kaynaktır. Kur'ân'ı anlayan, yorumlayan ve ondan yararlanarak hayatı anlamlandıran, bilim ve değer üreten de insanın ta kendisidir. Vahiy akla destek olsun diye gelmiştir. Ahkâf sûresinin 13. ve 14. âyetleri ve Fussilet sûresinin 30. âyeti bize İslâm ortak paydası bilincinin üzerine oturacağı zemini sunmaktadır. Müslümanlar İslâm ortak paydası ile ilgili bilinci kaybetmeye başladıkları için din, mevcut koşullarda birleştirici-bütünleştirici olma vasfını yitirmeye başlamıştır. Bu durum, birtakım ayrılıkçı duruşların dinden yararlanarak meşrûiyet kazanmalarına sebep olmaktadır. Sorun görünenden daha ciddidir. Selefî-Şîî kutuplaşmasının yol açtığı çatışma, derinlerde olup biteni,

¹ el- Hucûrât 49/13.

² el- Ahkâf 15/13,14.

³ Fussilet 41/30

⁴ en-Nisâ 4/48

⁵ en-Nisâ 4/116

⁶ eş-Şuarâ 26/13

⁷ er- Rûm 30/32

gelecekteki muhtemel gelişmeleri anlamayı kolaylaştırmamakta, tam tersine güçleştirmektedir. İslâm ile, Müslümanların geleceği ile ilgilenenler, İslâm ile ilgili köklü bir anlam kaymasının eşiğinde olduğumuzu görmek durumundadırlar.

Yazımızın ikinci tezi, "Selefiyye" kavramının, içeriği ve kullanışı ile ilgili keyfilik sebebiyle, Müslümanların karşı karşıya kaldıkları açmazların fark edilmesini güçleştirdiği, Müslümanların mâziye mahkûm olmalarını kolaylaştırdığı hususudur. Gerek İslâm ortak paydası bilincinin, gerekse Müslümanların farklı din anlayışları sebebiyle karşı karşıya kaldıkları çatışmaların vahametinin ve bu durumun beraberinde gelen hamakatin doğru anlaşılabilmesi ve sağlıklı çözümler üretilebilmesinin ilk ve en mühim koşulu doğru bilgidir. Doğru bilgi olmadan hiçbir sorunun kalıcı olarak çözüme kavuşturulması mümkün değildir. Dinin öncelikle bilgi işi olduğunu görmezlikten gelerek ne çatışmaları önleyebiliriz; ne de iyi Müslüman olabiliriz. Bilginin bir değer olduğuna dikkat çeken Kur'ân, Müslümanların bilmediği şeyin ardından gitmemesini⁸, her şeyi öğrenip, dinleyip en güzeline uyulmasını, bilgi ve belgeye dayalı olarak düşünülmesini ve hareket edilmesini istemektedir. Günümüz Müslümanlarının en mühim sorunu, din alanındaki bilgi boşluğudur. Din ve gelenek iç içe girmiştir; Kur'ân'ın "ataların dini" adı altında geliştirmeye çalıştığı eleştirinin muhatabının Müslümanlar olduğunu söylemek pek yanlış olmasa gerekir. Geçmişin tarihle ve İslâm'la özdeşleştirilmesi, Müslümanları mâziye mahkûm ettiği gibi, İslâm'ın hem doğru anlaşılmasını, hem de onun birleştirici, bütünleştirici boyutunun öne çıkmasını engellemektedir. Geçmişin kutsallaştırılması, "Selefiyye" kavramının içeriğinin istenildiği şekilde doldurulmasını kolaylaştırmakta; İslâm'la hiç bağdaşmayacak algı ve davranışların meşrûlaştırılmasına imkân sağlamaktadır. Olay ve olguları ancak doğru bilgi ile anlayabiliriz. Bu bakımdan öncelikle yöntemden söz etmek istiyorum. Daha sonra İslâm ortak paydasını ve Şîi-Selefi kutuplaşmasını anlatmaya çalışacağım.

Yöntem Hakkında

Burada bir yöntem tartışmasına girmek istemiyorum. Ancak Selefiyye ile ilgili tartışmaların sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli olan bilimsel bilginin nitelikleri ve nasıl üretilebileceği sorusu, ister istemez, en azından konu ile doğrudan ilgili bazı hususlara dikkat çekmeyi zorunlu kılmaktadır. Müslümanların tarih algılarındaki çarpıklığı görmeden İslâm Ortak Paydası bilincini, toplumsal değişme ve süreçle ilgili farkındalığı geliştirmeden çatışmanın geçmişteki köklerini anlamak pek mümkün değildir. Tarih konusunda sağlıklı bir bilinç olmadan ne dinleşen geleneği, ne de gelenek haline dönüşen dinin temel işlevini büyük ölçüde yitirdiğini görebiliriz. Bu bakımdan, konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından yöntemle ilgili üç hususu dikkatlerinize arz etmek istiyoruz.

Birincisi; Müslümanların din anlayışının zeminini oluşturan tarih telakkileri, tarihin inşâ edilmiş bir söylem olduğu hususunu görmezlikten gelerek, tarihle

⁸ el-İsrâ 17/36.

geçmişini aynileştirir. Oysa geçmiş, ilgi alanınıza giren zaman diliminde gerçekleşen olayların, yaşananların, üretilenlerin bütünüdür. Geride kalan zaman diliminin ve o zaman diliminde oluşan her şeyin adı geçmiştir. Tarih, her ne kadar zaman zaman geçmişle eş anlamlı olarak kullanılsa da, geçmişten intikal eden bilgi, belge ve bulgulara göre bizim yaptığımız beşerî bir inşâdır, bir söylemdir. Geçmiş ile tarih arasındaki farkı anlayabilmek için insan belleğinin işleyiş biçimini örnek alabiliriz. Belleğimiz yaşadığımız süreçte bize ulaşan her türlü veriyi muhafaza eder. Belleğimizde hem dış dünyada mevcut olan varlıkların izdüşümleri, hem bizim ürettiğimiz kelime ve kavramlar, hem de yaşadıklarımızdan edindiğimiz tecrübeler vardır. Belleğimiz, her şeyi, zihnimizde mevcut anlam çerçevelerine uygun olarak, yorumlayarak kaydeder. Tarih de aynen böyle oluşur. Geçmişten gelen veriler, en azından bir ya da birkaç süzgeçten geçerek, yorumlanarak yeniden inşâ edilerek bize ulaşır. Biz de o verilere uygun olarak geçmişin bir bölümünü yeniden inşâ etmeye çalışırız. İşte tarih dediğimiz şey, bu inşâ edilmiş olan söylemden ibarettir. Tarihin bütünüyle geçmişle örtüşmesi mümkün değildir. Bir başka ifadeyle tarih, hakikatin bütününe aslâ temsil edemez. Bu durum, hakikatle hiç ilgisi yoktur anlamına gelmediği gibi, bütünüyle gerçeklikten uzak bir tarih algısı yaratılmasının mümkün olabileceğini de gösterir. Bilimsel zihniyetle, bilimsel yöntemle, adaleti esas alarak yapılan inşâ faaliyetleri, geçmişte yaşananlara biraz daha uygun olarak gerçekleştirilebilir.

İnsan aklı nasıl bellekteki verilerden bağımsız iş göremez ise, toplumlar da bellek gibi olan tarihten bağımsız hiçbir iş yapamaz. Bir başka ifadeyle geçmişle ilgili bilgimiz ve algımız, hem bugünümüzün, hem de yarınımızın belirlenmesinde başat rol oynar. Şimdi konumuzla ilgili bir kaç soru sorabiliriz: Müslümanlar geçmişle tarih arasındaki farkın ne kadar farkındadırlar? Acaba Müslümanlar İslâm'ın erken dönemi ile ilgili bugüne ulaşan bilgi, belge ve bulguların, inşâ süreçlerinden geçerek bugüne ulaştığını biliyorlar mı? Müslümanların İslâm'ın erken dönemi ile ilgili algıları, geçmişle, yani o dönemin gerçekliği ile ne kadar örtüşmektedir? Tarihin üzerine inşâ edildiği temel bilgiler hakikatle büyük ölçüde örtüşmediği takdirde, ister istemez birbirinden farklı tarih inşâları ortaya çıkmaz mı? Evet, İslâm'ın erken dönemi ile ilgili en azından üç farklı tarih inşâlarının mevcut olduğunu hemen söyleyebiliriz. Bunlar Harîcî, Şîî ve Sünnî tarih algılarıdır. Hâricîler Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemleri idealize ederler. Hz. Osman'ı ilk altı yıldan sonra, Hz. Ali'yi de Tahkim'den sonra tekfir ederler. Şîa, hilâfetin / imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inandığı için, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı Ali'nin hakkını gasp edenler olarak görür; Hz. Ali ve On iki İmam dönemlerini kutsar. Ehl-i Sünnet ise, Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimi ile birlikte Hulefâ-i Râşidîn adı altında dört halife dönemini, İslâm'ın en ideal zaman dilimi olarak görür; hilâfet sıralamasını aynı zamanda fazilet sıralaması olarak kabul eder. İslâm'ın insanla buluştuğu, İslâmî değerlerin hayata taşındığı bir zaman dilimi ile ilgili olarak birbirinden büyük ölçüde farklı olan tarih algıları Müslümanların birlik-beraberlik içinde olmalarını, İslâm Ortak Paydası bilincini geliştirmelerini mümkün kılabilir mi? Müslümanların farklı mezheplere ayrılmasının da, mezhep

çatışmalarının da temelinde yatan unsurlardan birinin tarihin inşâ edilmiş olduğunu görememek ve her grubun kendi inşâ ettiği tarihle birlikte İslâm'ı kendi tekeline almak olduğunu söylemek, herhalde yanlış değildir. Şîî- Selefi kutuplaşmasının da, muhtemel bir Şîî- Sünnî mezhep çatışmasının da önlenememesi; Müslümanların kendi aralarında barışı tesis ederek, yüksek güven kültürü yaratabilmesi, keyfi tarih inşâlarından kurtularak, gerçeklerle örtüşen bir tarih inşâ etmekle mümkün olabilir.

İkincisi; Müslüman tarih telakkisinde sosyal değişme ve süreç algısı sağlıklı değildir. Geçmiş ile tarih arasındaki farkla ilgili farkındalık gelişmeyince, geçmiş kutsallık zırhı ile ve olduğu gibi korunarak geleceğe taşınmak istenir. Oysa geçmiş adı üstünde geride kalmıştır; ancak bazı hususlar geleceğe sızabilir; geçmişin bütünüyle anlaşılması da, geleceğe taşınması da mümkün değildir. İnsanlığın akışını bir nehir gibi düşünürsek; bir saniye önce akan su ile, bir saniye sonra akan suyun aynı su olmaması gibi, toplumsal hayat da, hiçbir zaman aynı şekilde seyretmez; değişerek, dönüşerek, farklılaşarak devam eder... Aslında varoluş, süreklilik arz eder; daima geleceğe doğru akar. Bu bağlamda tıpkı insan belleği gibi, tarih de sürekli yeniden inşâ edilir. Hiçbir mezhep, ilk teşekkül ettiği haliyle daha sonraki zamanlara ulaşmaz. Hiçbir mezhep, birden bire oluşmaz. Mezheplerle ilgili hiçbir algı biçimi de, değişmeden, dönüşmeden daha sonraki nesillere ulaşmaz. Müslümanlardaki yaygın erken dönem algısı, sosyal değişme ve süreç gerçeğinden bağımsız olarak inşâ edildiği için, geçmişle ilgili verilerle İslâm dini arasındaki farklar göz ardı edilmektedir. Bir başka ifadeyle Şîî, Sünnî, Hâricî tarih algıları, aynı zamanda İslâm algılarıdır; her mezhep sadece kendi algısını Sahih İslâm olarak görmekte, kendisinin "Fırka-i Nâciye" (kurtuluşa eden fırka) olduğuna inanmaktadır. Müslümanların en mühim açmazlarından birisinin, her topluluğun, her cemaatin, her tarikatın, her mezhebin kendisini İslâm'la özdeşleştirmesi olduğu söylenebilir. Müslümanların tekfir mekânizmasını kolayca işletebilmesinin de, kolayca çatışmaya sürüklenmesinin de bu algı biçimi ile irtibatlı olduğu açıkça görülmektedir.

Sosyal değişme ve süreç algısı ile ilgili sorun, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıkan dinî nitelikli oluşumların beşerî oluşumlar olduğunun görülmesini de engellemektedir. Hz. Peygamber'in sağlığında herhangi bir mezhep, cemaat, tarikat yoktur; Kur'ân, Müslümanları "Hepiniz birden Allah'ın ipine sınıksız sarılın, ayrılmayın..." diyerek, birlik-beraberliğe dâvet eder; ayrılıkçı duruşları eleştirir. Hz. Muhammed ile birlikte vahiy kapısı kapanmış ise, Kur'ân'ın dışındaki herhangi bir bilgiye vahiy muâmesi yapmak, Kur'ân'a aykırı olur. Hattâ Kur'ân'a rağmen Hz. Muhammed'in beşerî yönünün göz ardı edilmesinin, serapa mucize bir peygamber tasavvuru inşâ edilmesinin de bu çarpık algı biçiminin bir yan ürünü olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin vahiy ürünü olduğu anlayışı, daha sonraki insanların görüş ve düşüncelerinin "Selefi Sâlihîn" adı altında yüceltilmesi, hattâ din gibi algılanması bu anlayışla ilgili birtakım tezâhürler olarak değerlendirilebilir. Selefi zihniyetin Sahâbe algısı da, İslâm'ın ilk üç asırdaki anlaşılma ve yaşanma biçimini İslâm'la özdeşleştirmesi de, İslâm'ın

fitratla uyumunu zedelediği gibi, onun evrenselliğinin öne çıkmasını zorlaştırmaktadır.

Üçüncüsü; Müslümanların geçmişle ve tarihle ilgili algılarında, fikir-hâdise, zaman- mekân irtibatına çok fazla özen gösterilmemektedir; anakronizm, zaman, mekân, fikir ve kavram kayması had safhadadır. Her şeyden önce, her mezhep, cemaat ve tarikat kendisinin Sahih İslâm anlayışına sahip olduğunu göstermek için, kendisini Hz. Peygamber dönemi ile irtibatlandırmaya çalışır. Herhangi bir mezhebi yermek isteyenlerin Hz. Peygamber'e hadis söyletmeye çalışmaları da bu doğrultuda anlaşılabilir. Oysa hiçbir fikir boşlukta doğmaz. Her mezhebin, hattâ her zihniyetin oluştuğu bir yer ve bir zaman dilimi vardır. Her oluşumun, oluşum sürecine etki eden ve daha sonra düşünce sisteminin omurgasını oluşturan temel kavramları, ana düşünceleri mevcuttur. Herhangi bir zihniyetten ve mezhebî oluşumdan söz edebilmek için, o oluşumun fikirlerinin hangi zaman diliminde toplumda yer tuttuğunu, nasıl bir süreçte teşekkül ettiğini, hangi kavramlarla kendisini ortaya koyduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Müslümanların yaygın tarih algısında, önceki kavram ve fikirlerin, daha sonraki olaylarla ve oluşumlarla kolaylıkla irtibatlandırıldığı ile ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Bunun tersi de görülmektedir; daha sonra oluşan fikir ve kavramlar, daha önceki birtakım olaylarla hemen irtibatlandırılmaktadır. Bu söylediğimiz hususlarla ilgili en çarpıcı örnek Selefilik'tir. Selefilikten söz eden herkes, kendi amacına göre bir perspektiften, kendine özgü bir tarih algısıyla hareket etmektedir. Burada göz ardı edilen gerçeklik, her mezhep, her zihniyet teşekkül ettikten, fikirleri toplumda yer tutmaya başladıktan sonra, hem geçmişe doğru kök salar, hem de geleceğe doğru filiz verir. Bir başka ifadeyle, her mezhep, her zihniyet, kendisi ile birlikte kendi tarihini ve geleceğini inşâ eder. Bu doğrultuda tarihin geriye doğru işletildiğini, tarihle birlikte geçmişle ilgili algının da yeniden kurgulandığını unutmamakta fayda vardır.

Bu konudaki anlatmaya çalıştığımız hususların daha iyi anlaşılabilmesi için, bir palamut metaforundan yararlanabiliriz. Meşe ağacından düşen bir palamut toprakla buluştuğunda, gerekli oranda nem ve sıcaklık varsa, hemen kabuğunu çatlatır; aşağıya doğru kök, yukarıya doğru filiz sürmeye başlar. Bu gerçeği bilmez isek, kocaman meşe ağacının, başlangıçta küçücük bir palamut olduğunu, daha sonra dallanıp budaklanarak binlerce palamut verdiğini aslâ anlayamayız. İşte bütün mezhepler ve zihniyetler böyledir; hem mâzinin derinliklerine doğru kök salarlar, hem de geleceğe doğru değişerek, dönüşerek yürür, dal, budak salarlar... Bu doğrultuda hemen şu soruyu sormak durumundayız: Selefiyye bir mezhep midir? Selefiyye dediğimiz oluşum nerede, hangi zaman diliminde, hangi fikirler etrafında ortaya çıktı? Kendisini geçmişle nasıl irtibatlandırdı? Bugüne nasıl evrilererek, değişerek, dönüşerek ulaştı? Önce İslâm Ortak Paydası'nda söz edelim, daha sonra da bu soruların cevabını bulmaya çalışalım.

İslâm Ortak Paydası

İslâm ortak paydası, herhangi bir kimsenin kendisini Müslüman hissetmesini sağlayacak, İslâm'ın olmazsa olmazı olan çekirdek unsurlardır. En temelde hiç kuşkusuz, bütün peygamberlerin çağrısının özünü oluşturan Tevhîd vardır. Bunun iki destek unsuru ahiret ve nübüvvet inancıdır. Bunlar, Kur'ân'da açıkça iman esası olarak zikredilmiştir. Bir kimse, kim olursa olsun, hangi mezhebe, cemata, tarikata mensup bulunursa bulunsun, eğer bu temel esaslara inanıyorsa, Müslümandır ve İslâm dairesi içindedir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, İslâm ortak paydası iman noktasında Tevhîd, davranış noktasında da "dosdoğru olmak"tır. Nitekim daha önce dikkat çektiğimiz din tanımının temel unsurlarını belirleyen Ahkâf sûresinin 13. âyeti de bu gerçeği dile getirmektedir. Bir örnek üzerinde düşünmeye devam edersek, bu hususu daha kolay anlayabiliriz. Hz. Muhammed'i öldürmeye giden putperest Ömer'i düşünelim. Yolda onun bu öfkeli halini gören bir kimse, ona, nereye gittiğini sorunca, hiç çekinmeden "Muhammed'i öldürmeye" cevabını verir. Olayın vahâmetini kavrayan o zât, muhtemelen Hz. Muhammed'i haberdar edebilmek için zaman kazanmak gayesiyle, ona, eniştesinin ve kız kardeşinin de Müslüman olduğunu, önce onlarla uğraşması gerektiğini söyler. Öfkeyle kız kardeşinin evine yönelen Ömer, orada Kur'ân gerçeğiyle karşılaşır ve kendisini Muhammed'e götürmelerini söyler. Hz. Muhammed'in yanına putperest olarak giren Ömer, Müslüman olarak oradan ayrılır. Bu esnada Tevhîd merkezli imanın dışında herhangi bir şeyin değiştiğini söylemek mümkün müdür? Açıkça görülebileceği gibi, olay çok da karmaşık değildir.

İslâm Ortak Paydası bilincini yeniden inşâ edebilmek için gerekli olan bazı kurucu ilkelerden bazılarını şöyle maddeleştirebiliriz:

Kur'ân, Hz. Muhammed'e Allah katından gelmiştir; Allah kelâmıdır. İslâm açısından belirleyici tek kaynak Kur'ân'dır; Hz. Muhammed de Kur'ân'la mukayyedir. Kur'ân'ın dışında hiçbir bilgiye vahiy muâmesi yapılamaz.

Hz. Muhammed vahiy alan bir beşerdir ve "en güzel örnek"tir. Kendisine gelen vahiy, geldiği şekliyle vahiy katiplerine yazdırmıştır. Hz. Muhammed gaybı bilmez. O'ndan nakledilen bütün hadisler beşerî bilgi kategorisinde yer alır.

Allah'ın affetmeyeceği tek günah Allah'a eş koymaktır.

Hz. Muhammed'in vefâtından sonra ortaya çıkan dinî nitelikli bütün oluşumlar beşerîdir.

Müslüman bilgiye açık olur, her sözü dinler, anlar ve en güzeline uyar.

İslâm'da akla aykırı olan hiçbir şey yoktur; akıl ve vahiy birbirini tamamlar.

İslâm'da iman, sorumluluk bireyseldir; cennete de hak eden gider.

Bu ilkelerin sayısını artırmak elbette mümkündür. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi Allah akla destek olsun diye vahiy göndermiştir. İslâm insanların insanca yaşayabilmeleri için gerekli olan temel ilkeleri insanlara kazandırmış, anlamlı bir hayatın yolunu, yordamını göstermiştir. Ne var ki, günümüz Müslümanı, en başta İslâm Ortak Paydası ile ilgili bilincini kaybetmiştir. Her grup, sadece kendisini Müslüman saymakta, kurtuluşa eren fırka olarak cenneti

garantilediğini düşünmekte, daha da ötesi, diğer Müslümanlar girmesin diye, kapıyı da içeriden kilitlemektedir.

Müslümanların farklı gruplara, mezhep, cemaat ve tarikatlara mensup olmaları, hattâ bu tür oluşumların ortaya çıkması, esas itibarıyla kötü bir şey değildir; doğrudan insanın sosyal bir varlık olmasıyla ve İslâm'ın düşünceye / akla tanıdığı geniş özgürlük alanı ile ilgilidir. Şâyet tekfir hastalığı ortaya çıkmasaydı, grup, cemaat, mezhep taassubu İslâm Ortak Paydası'nı gölgelemeseydi, bunların bir tür zenginlik olduğunu söyleyebilirdik. Toplu halde yaşayan insanlar, insanın fıtrati gereği örgütlenirler. Söz konusu yapılar, temelde beşerî oluşumlar olarak, iyilik yolunda yarışmanın, sinerji yaratmanın bir aracı olabilir. Ne var ki, İslâm Ortak Paydası bilinci buharlaşınca, önce beşerî boyut unutulmakta, daha sonra da her topluluk kendini dinin yerine ikame etmeye başlamakta, dini kendi tekeline almaktadır.

Müslümanların farklı gruplara ayrılmaları yeni bir olay değildir. İlk ortaya çıkan mezhep Sıffin Savaşı sonrası Harûrâ'da toplananların oluşturduğu Hâricîliktir. Birinci asrın sonlarına doğru Mürcie, Şîa ve Mu'tezile'nin öncü fikirleri teşekkül etmeye başlar. Geçmişte, 73 değil, 773'ten de fazla fırkanın ortaya çıktığı görülebilir. Zaman zaman iktidarlarla bu fırkalar arasında, bazen, fırkaların kendi aralarında çatışmalar olmuştur. Bütün olup bitenlere, acı tecrübelerle rağmen, ana Müslüman kitle hiçbir zaman özgürlüğünü kaybetmemiş, hattâ etkisi hâlâ hissedilen 18. asrın başlarına kadar varlığı bilinen muhteşem bir medeniyet yaratmayı başarmışlardır. Bugün gelinen noktada, Müslümanlar özgürlüklerini, özgürlükle ilgili bilinçlerini kaybetmişler; özne olma vasfını yitirmişlerdir. Böylesi olumsuz koşullarda, yaygın din anlayışı da, maalesef, olumsuzlukları derinleştirmekte, Müslümanları mâziye mahkûm etmektedir. Bu sebepten İslâm Ortak Paydası bilinci, özgürlük üzerinden yeniden inşâ edilebilirse, Müslümanları mâzinin derinliklerine doğru çeken açmazlardan, tekfir illetinden kurtulma imkânı olabilir.

İslâm Ortak Paydası bilincinin kaybolmasına yol açan pek çok sebep vardır. Bunların başında, her mezhebin, her cemaatin kendisini "Fırka-i Nâciye" olarak görmesi ve geleneği dinleştirmesi gelmektedir. Herkesin bildiği, ya bildiğini zannettiği meşhur "dört hak mezhep" meselesi üzerinden düşünmeye devam edelim. Bu "hak" mezhepler Hanefilik, Mâlikîlik, Hanbelîlik ve Şâfiîliktir. Herhangi bir mezhep, ya mezheplerle ilgili olarak kullanılan "hak" sıfatı, onları doğal olarak "bâtıl" yani İslâm dışı addedilen mezheplerden ayırmış olmaktadır. Her şeyden önce, herhangi bir mezhebin "hak" ya da "bâtıl", "sahih" ya da "sahih olmayan" gibi nitelendirilmesi, İslâm'ın iman ve sorumluluğun bireysel olduğu kurucu ilkelerine aykırıdır. Herhangi bir mezhebe mensup olmak, o mezhep "hak" ise, bireyin imanının, düşünce ve davranışlarının da "hak" olduğunu ifade etmez. Mezhebe âdiyet, daha çok gelenek içinde, kendiliğinden oluşmaktadır. Bunun tersi de doğrudur, "bâtıl" denilen bir mezhebin içinden gelip de, "hak" inanç, düşünce ve davranışlara sahip olmanın mümkün olmayacağını hiç kimse iddia edemez.

Diğer taraftan, "dört hak mezhep" anlayışı, ister istemez İslâm'ın bu dört mezhebe indirgenmesi gibi bir anlayış doğurmaktadır. Ebû Hanife'nin 150/767'de

vefât ettiğini, en erken teşekkül etmiş mezhep olan Hanefiliğin onun vefâtından çok sonra ortaya çıktığını düşünecek olursak, “dört hak mezhep” ifadesinin dinî değil, siyâsî bir ifade olduğunu kolaylıkla anlayabiliriz. Burada çöküş sürecine giren iktidarların, muhâlifleri ötekileştirerek, kendisini destekleyenlerin saflarını sıklaştırma gibi bir siyâset güttüklerini düşünmek pek yanlış olmasa gerektir. Geçmişte de, bugün de kendisini bu dört mezhebe mensup olarak görmeyen pek çok kimse vardır; biz onlara Müslüman gözüyle bakamayacak mıyız? Herhangi bir mezhebin “hak” ya da “bâtıl” olduğunu belirleme hakkı kime ait? Bugün Müslümanların yaklaşık % 10-12’sini teşkil eden Şiîler, Tevhîd, ahiret ve nübüvvete inanmalarına rağmen Müslüman sayılmayacak mı?

Bir kimsenin Müslüman olması için herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata bağlı olması gerekmez. Esas olan insanın kendi hür irâdesi ile İslâm’ın temel iman esaslarına inanmış olmasıdır. İslâm açısından iman bireyseldir; dileyen inanır, dileyen inkâr eder. “Dinde zorlama yoktur” hükmü, hem insanların Müslüman olması için zorlanamayacağına, hem de namaz, oruç gibi ibadetler konusunda baskı altında bırakılamayacağına açıklık kazandırmaktadır. İbadetleri yerine getirmeyenlerle ilgili Kur’ân’da herhangi bir dünyevî müeyyide yoktur. İslâm açısından sorumluluk da bireyseldir; hiç kimse bir başkasının günahını çekmez. İslâm açısından cennete ancak hak eden gider; insan için çalıştığı, hak ettiğinin karşılığı vardır. Cennete toplu rezervasyon mümkün değildir. Selefi zihniyet, hem İslâm’ın ideal tatbikatını mâziye demirleyerek geleneği dinleştirdiği için, hem de aklı devre dışı bıraktığından dolayı, İslâm’ın evrensel ölçekte doğru anlaşılmasını ve İslâm ortak paydası bilincinin gelişmesini engellemektedir. Aslında Selefiyye meselesi, zannedildiğinden çok daha karmaşık bir meseledir.

Selefiyye; Kökleri ve Dalları

Selefiyye ile ilgili olarak gerek kavram ve kavramın irtibatlı olduğu zaman dilimi, gerekse içerik konusunda ciddî bir belirsizlik ve karmaşıklık olduğu kolayca görülebilmektedir. Bunun en başta gelen sebeplerinden birisi, Selefiyye’nin öncelikle bir zihniyet olduğunun çoğu zaman göz ardı edilmiş olmasıdır. Selefiyye hiçbir zaman bir mezhep hüviyeti kazanamamıştır. Bu tespitemizin en açık kanıtı, bugün kendilerinin Selefi olduğunu söyleyen el-Kaide gibi örgütlerdir. Bu tür modern yapılanmalarda, “hilâfet” ve “İslâm devleti” gibi ideolojik hedefler ön planda olmakta; şiddet amaca ulaşmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Selefiyye’nin çekirdeğini, özellikle çöküş sürecine giren toplumlarda belirgin hale gelen, geçmişe yönelik özlem oluşturur. Buna bir tür yaşlılık psikolojisi demek de mümkündür; çünkü insanın yaratıcı yetileri dumura uğramaya başlayınca, yaratıcılığın yüksek olduğu evreleri hatırlayarak hayata tutunmaya çalışır. Selefi zihniyetin benzerlerini hem İslâm toplumlarının geçmişinde, hem de farklı dinlere mensup toplumlarda görmek mümkündür. Her mezhebin kendine özgü bir zihniyeti vardır; ancak her zihniyet mezhep değildir.

Herhangi bir toplumsal oluşumun mezhep olabilmesi için, özgün fikirleri olması ve bunların toplumda mâkes bulması gerekir. Bu sebepten biz mezhepleri, “din

anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlar) şeklinde tanımlamaya çalıştık.⁹ Her mezhep, kendine has bir zihniyet inşa eder. Bazen de herhangi bir mezhebe ait olmaksızın, sosyal hayatın akışı içinde, kendiliğinden oluşan zihniyetler ortaya çıkar. Bu tür zihniyet oluşumuna, daha çok kontrol edilmesi pek mümkün olmayan eğilimler ve arayışlar yol açar. Zamanla, esas itibariyle mezhep çerçevesine sahip olmayan zihniyetler, bazı kimseler tarafından mezhep gibi algılanabilmektedir. Ele avuca sığmayan, tanımlanması çok kolay olmayan zihniyetler, olumlu ve olumsuz yönde kullanılmaya müsait olurlar. Bu söylediklerimize en uygun örnek mistik eğilimlerden beslenen Batini zihniyettir. Hemen her mezhebin içinde bâtinî eğilimli kimselere rastlayabileceğimiz gibi, bu zihniyetin hiç tahmin edilemeyecek kılıklar ve kavramlar içinde, umulmayacak yerlerde ortaya çıktığına da şahit olunabilir. Bazı bâtinî fikirler Karmatîlik'te ortaya çıkınca sapkın addedilir, Sünnî Tasavvuf geleneğinde mevcut ise, onun İslâm'a uygun olduğu ile ilgili deliller bile üretilebilir. Bazı zihniyetler de, farklı zamanlarda, farklı mekânlarda, farklı kimliklerin içinde varlığını sürdürürken, uygun temsilciler bulduğu zaman, toplumda mâkes bularak, tarihteki yerini alabilir. İşte Selefîlik böyle bir oluşumdur; 19. asrın sonlarında, farklı bölgelerde, farklı temsilcilerle yeni bir "Selef" ve "Selef-i Sâlihîn" vurgusu ortaya çıkmıştır. Bu vurgu, ıslâh arayışlarının oluşturduğu bir zeminde; bir yandan sömürgecilere karşı duruşu, diğer yandan Osmanlı karşıtlığını ve Arap milliyetçiliğini, öte yandan da geçmişe sarılarak var kalabilme çabalarını içinde barındıran farklı eğilim ve arayışların ifadesi olarak ortaya çıkıyordu. Bu sebepten, Selefiyye'yi tarihin derinliklerine taşımak da, Vehhâbilik'le özdeşleştirmek de, Muhammed Abduh'ın çabalarıyla irtibatlandırmak da çok zor olmamaktadır.

Selefiyye kavramının kullanılmaya başlamasından önce, daha sonra bu kavramla irtibatlandırılacak olan zihniyetin farklı tezâhürleri, en azından Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'de, hem de "Selef-i Sâlihîn" ifadesiyle birlikte mevcuttur. Belki de bu yüzden Selefiyye'ye tarih inşa ederken "Mütekaddimûn , Müteahhirûn Selefiyye" veya "İcmâl" ve "Tafsîl" dönemi gibi ayrımlar, pek sorgulanmamıştır.¹⁰ Ahmed b. Hanbel Mütekaddimûn Selefiyye'den, İbn Teymiyye ise Müteahhirûn Selefiyye'den sayılmaktadır.¹¹ (Bu doğrultuda, inşa edilen tarihsel akışa uygun düşünüldüğünde, Vehhâbilik'in başlangıcından itibaren Selefiyye ile birlikte, hattâ Selefiyye'nin ta kendisi olarak algılanması da kolaylaşmış olmaktadır. Oysa Vehhâbîler kendilerini "Muvahhid" olarak isimlendirirler ve Vehhâbî isminden hiç hoşlanmazlar. Vehhâbîliğin Selefîlik ile irtibatlandırılması, biraz da Reşîd Rızâ'nın çabaları sonucu, 20. asrın başlarında gerçekleşmiş ve Vehhâbîler kendilerini Selefiyye'ye eklememekle kalmamışlar, onun temsilciliğini de üstlenmek

⁹ Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş 2005.

¹⁰ Zeki İşcan, *Selefilik*, İstanbul 2006, s. 31.

¹¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 105.

istemişlerdir. Nitekim bugün pek çok kimse Vehhâbîlik ve Selefilik'in aynı şey olduğunu düşünmektedir. Selefiyye'yi, Cemâleddîn Afgânî ve Abdüh çizgisindeki tecdîd ve ıslâh arayışları ile özdeşleştirmenin de doğru olmadığını söyleyebiliriz. Selefiyye konusunda, doğru bilgiye sahip olabilmek ve sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için sorulması gereken ilk soru şudur: Selefiyye, bir topluluğu ifade etmek üzere, ıstılah olarak ne zaman, nerede, kimler tarafından, kimler için kullanılmıştır; kavramın çekirdek bilgileri nelerdir? Nasıl bir istihâle geçirerek günümüze ulaşmıştır?

Daha önce de dikkat çekmeye çalıştığımız gibi Osmanlı Devleti'nin içine sürüklendiği çöküş süreci, İslâm dünyasının çok farklı yörelerinde, birbirinden farklı olsa da, temelde kötü gidişi durdurmayı amaçlayan, "ıslâhat arayışları" diyebileceğimiz çeşitli eğilimlerin, ciddî arayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır. David Dean Commins'e göre, Şam'da Selefilerin belirgin bir grup olarak ortaya çıkışlarının tarihi 1896'dır. "Müctehidler Hâdisesi" olarak bilinen, Ahmed Cezâyirî, Cemâleddîn Kâsımî ve Abdürrezzâk Bitar'ın başını çektiği, toplanarak kendi aralarında dinî tartışmalar yapan grup (müctehidler grubu), devlete karşı komplo kurmakla suçlanarak yargılanır. Sonunda herkes berat eder. Commins bu olayı Selefilerin ilk ortaya çıkışı olarak görür.¹² (David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslâhat Hareketleri*, çev. S. Ayaz, İst. 1993, 99 vd.) Cemâleddîn Kâsımî'nin bu olaydan sonra kaleme aldığı ifade edilen bir şiirinde, kendisinin "Selefi" olduğu şöyle ifade edilmektedir: "İnsanlara sorarsan / Benim yolum Cemâlîlik; / Güyâ akıl danışana / Böyle dermişim! / Yo, yo! Gerçek şu ki / Selefiyim ben! / Mezhebim Allah'ın kitabıdır vallâhi, / Yüce Rabbimin Kitâbı! / Bir de hadislerden mevzû olmayanlar, / Yani uydurulmamış hadisler! / Ben insan sözüne değil, / Hakikate kulak asarım açıkçası! / Ve bence taklit cehâlettir, / Her yerde, her zaman / Körlüktür vesselâm"¹³

Commins'e göre; "Osmanlı Suriyesi'nde gördüğümüz çağdaş İslâmî ıslâhat hareketi, diğer Arap diyarlarında bağluları olan ve "Selefiyye" adı verilen daha geniş bir hareketin bir kısmı idi. Bu hareketin savunucuları takva sahibi ataların (el-Selefi-i sâlih, önceki Sâlihler) hal ve hareketlerine dönüş istiyorlardı, o yüzden hareket "Selefiyye", taraftarları da "Selefi" adını almışlardır."¹⁴ Commins'in bu çalışması, 19. asrın Suriye'sindeki ıslâhat arayışlarını, konu ile ilgili birinci el kaynaklara giderek ortaya koymuştur. Ancak "Selefiyye" adının içeriği ve bu isimle çağrılanların diğer ıslâhatçılardan farklı oldukları hususlar konusunda sarahat olduğu pek söylenemez. Özellikle "Selefiyye"nin tarih sahnesine çıkışı ile ilgili somut verilere ihtiyaç vardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla "Selefilik" in, ıslâhat arayışlarından farklı olarak, hem zihniyet, hem de o zihniyete sahip kimselerin oluşturduğu bir topluluk olarak tarih sahnesinde yer bulmaları, 19. asrın sonları ve 20. asrın başlarıdır. Böyle

¹² David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslâhat Hareketleri*, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993, s. 99 vd.

¹³ Commins, *age.*, s. 109.

¹⁴ Commins, *age.*, s. 11.

düşünme imkânı sağlayan somut verilerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: 1. Commins'in dikkat çektiği Şam'daki tezâhürleri farklı da olsa ıslâhat arayışları esnasında "Selefiyye" adının kullanılmış olması, o zaman diliminde bir zihniyet olarak Selefiyye'nin ilk işaretleri olarak alınabilir. 2. Kahire'de 1909 yılında "Mektebetü's-Selefiyye" isimli bir kitabevi kurulmuştur. Hasan el-Bennâ'nın gençliğinde sık uğradığı yerlerden birisi olan (Hatıralar) bu kitabevi, Selefilik açısından sembolik bir değer taşır. 3. Reşîd Rızâ'nın çıkartmış olduğu *Menar* dergisinin şîârından biri de "Selefiyye"dir. Vehhâbiliğin Selefilîğe eklenmesini kolaylaştıran kilit ismin de Reşîd Rızâ olduğu söylenebilir.¹⁵

Selefilik, değişerek, dönüşerek günümüze ulaşmıştır. Bu konuda SETA için bir araştırma raporu hazırlayan Ramazan Yıldırım şu tespitleri yapmıştır:

"Arap dünyasında kendisini "selefi" olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre küçük de olsa kendi içinde farklılıklar barındıran bu hareketler daha çok Mısır'da "cemaatleşme" imkânı bulmuşlardır. 25 Ocak 2011 yılında Mısır'da zirveye ulaşan halk hareketlerinin adına "Arap baharı" veya "Arap devrimleri" denilen yeni bir süreci başlatmasıyla birlikte de Selefi hareketler daha çok dikkat çekmeye başlamışlardır. Arap devrimleri sonrasında başta Mısır olmak üzere birçok Arap ülkesinde güçlü siyâsî bir aktör olmaya başlayan bu hareketler Mısır'da selefi olarak tanımlanan bazı geleneksel dinî yapılardan beslenmişlerdir. Bu geleneksel selefi-dinî hareketlerin tarihçesi, kurucuları ve genel görüşleri hakkında kısaca bilgi vermek bugünkü selefi kökenli siyâsî partileri daha yakından tanımamızı sağlayacaktır. Günümüz Selefilîği, Müslüman Kardeşler hareketi gibi fikir ve eylem bakımından homojen bir yapı arz etmediğinden dolayı onları kendi aralarında belirli kriterlere göre tasnif etmek zordur. Savundukları inanç ilkeleri ve içinden çıktıkları kültürel atmosfer büyük ölçüde aynı olmakla beraber sosyal ve siyasal alana bakışları, siyâset ve toplum algıları açısından onları dört ana kategoride değerlendirmek mümkündür. 1. İlim ve dâveti esas alan geleneksel selefilik. Bu özelliğiyle ön plana çıkan selefiler, insanları kendi ilkelerine dâvet ederek, onlara dinî eğitim verir ve her türlü siyasal katılımı reddederler. Akâid üzerinde yoğunlaşarak akâid esaslarını bidat ve hurâfelerden arındırmaya çalışır Mu'tezile, Haricîlik ve Şiîlik gibi diğer fırkaları yoldan sapmış olarak kabul eder. Hattâ İslâm toplumlarında yaygın olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğe karşı mesafeli durarak özellikle tasavvufi akımları tamamen dışlar. Selefilîğin bu akımı daha çok Suudi Arabistan bölgesinde yaygın olup Abdülazîz b. Bâz ile Nasıruddîn Elbanî gibi şahsiyetlerin görüş ve fikirlerini yaymayı kendisine misyon edinmiştir. 2. Siyâsete ve siyâsî partilere karşı ortaya koyduğu sert tutumuyla tebârüz eden Selefilik. "Yöneticilere itaat" prensibini kendileri için ilke edinen bu selefiler, siyâsî muhalefetin her türüsüne karşı çıkar ve siyâsî parti aracılığıyla iktidara talip olan diğer İslâmî

¹⁵ Bu konuda ilginç bir makale bk. Henri Lauziere, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle East Studies*, V/42, August 2010, no.3, pp. 369-389.

hareketlere karşı siyâsî iktidarların yanında yer alırlar. Başta Suud ve Körfez ülkeleri olmak üzere birçok Arap coğrafyasında varlık gösteren bu gurupların toplum içindeki etkinlikleri Arap devrimleriyle başlayan süreçte azalmıştır. 3. Daha çok “cihâdci” diye adlandırılan Selefîlik. Arap dünyasındaki rejimleri tekfir eden, onlara karşı şiddete başvuran ve İslâm dünyasında meydana gelen birçok eylemden sorumlu tutulan gurup veya guruplardır. 4. Islâhatçı bir çizgiyi benimseyen Selefîlik. Bu grup sosyal ve siyasal konulara daha ılımlı bir yaklaşım sergiler, hem selefi inanç ve ilkeleri savunur hem de hayatın tüm alanlarında aktif olarak yer almayı dile getirir. Toplumsal ve siyasal değişimin tedrici ve barışçı bir şekilde yapılması gereğini savunurlar. Bu gurup içinde yer alan selefiler, Arap devrimlerinden önce elverişli ortam elverişli ortam bulamadıkları için aktif olarak siyâset yapamadılar; ama devrimlerden sonra başta Mısır olmak üzere Tunus, Libya ve Yemen’de farklı siyâsî partilerde siyâsete katıldılar.”¹⁶

Selefiyye adı altında vücut bulan oluşumun, teşekkül süreciyle birlikte Şiîlik karşıtı bir duruşu benimsediğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda fiilen çatışma diyebileceğimiz faaliyetler, daha çok el-Kâide örgütünün de çekirdeğini oluşturan “Cihâdci” denilen gruptan gelmektedir.¹⁷

Selefîlik-Vehhâbîlik

Vehhâbîlik, 18. asırda Muhammed b. Abdilvehhâb’ın (1703-1792) fikirleri etrafında şekillenen dinî-siyâsî harekete, hareketin dışındaki kimseler tarafından verilen bir isimdir. Bu hareketin mensupları kendilerini Ehlü’t-Tevhîd veya Muvahhidûn diye isimlendirirler. İbn Abdilvehhâb’ın Uyeyne kadısı olan babası Hanbelî gelenekten gelen bir fakîh idi. Muhammed b. Abdilvehhâb ile Der’iye Emîri olan İbn Suûd arasında, 1744 yılında yapılan, “silah gücüyle bile olsa Allah kelâmını bâki kılmak” üzere bir antlaşma ile İbn Abdilvehhâb’ın fikirleri, muhtemel bir Vehhâbî devletin çekirdeğini oluşturacak şekilde siyâsî bir boyut kazanmış oldu. Bu devlet, Osmanlı Devleti’nin toprakları üzerinde, Tevhîd merkezli olarak, bid’atlerle mücadele ederek, Asr-ı Saâdet’teki İslâm’ı yeniden tesis etmek gibi amaçlarla kurulacaktı. Ne var ki, hareketin çıkışı klasik Sünnî algı ile çeliştiği gibi, şiddet kullanılması, tekfir mekânizmasının kolaylıkla işletilmesi, Vehhâbîlikle ilgili olumlu kanaatlerin oluşmasını engelliyordu. Özellikle tasavvuf ve tarikatlarla ilgili her şeyin “şirk” addedilmesi, Vehhâbîlere karşı öfke birikmesine yol açmıştır.

İbn Abdilvehhâb’ın en çok etkilendiği isimler İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’dir. Ancak onun, İbn Teymiyye’nin “Ülü’l-Emr’e itaat konusundaki klasik Sünnî görüşü pek dikkate almadığı dikkat çekmektedir. “O, kâfir oldukları gerekçesiyle dışladığı Müslümanlara karşı, İbn Teymiyye’nin öğretilerine aykırı olarak, silahlı güç kullanarak isyân etti.”¹⁸ Bu iki isim, daha sonra Vehhâbîlik ile

¹⁶ Ramazan Yıldırım, *Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik*, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73.

¹⁷ bk. Richard Whelan, *el Kaidecilik, İslâm’a Tehdit Dünyaya Tehdit*, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.

¹⁸ Fazlurrahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, Ankara Okulu Yay., çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006 s.

Selefilik arasında kurulacak olan irtibat için ortak zemin oluşturmuştur. Çünkü Selefiyye'nin de en mühim referans kaynakları arasında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye yer almaktadır.

Muhammed b. Abdilvehhâb, tıpkı Hâricîler gibi ameli imanın içinde mütalaa etmiş, ibadetlerdeki noksanlığın veya günahın insanı küfre götüreceğini iddia etmiş¹⁹; evliyâ kabirlerini ziyaret etmenin, onlardan şefâat dilemenin bid'at ve küfür olduğunu belirtmiştir.²⁰

Vehhâbîler'in Şi'a'yı da tekfir ettiği bilinmektedir. Bu doğrultudaki ilk ilginç olaylardan birisi 1802'de Gadir Hûm bayramında Vehhâbîler'in Kerbelâ şehrine saldırarak Hz. Hüseyin'in kabrini tahrip etmeleridir. Olaylar esnasında çok sayıda Şiî hayatını kaybetmiştir.

Vehhâbîlerle Selefilik arasındaki yakınlaşma, 1900'lerin başında, Vehhâbîleri Ehl-i Sünnet'in içinde değerlendiren Selefililerin görüş ve düşünceleri ile birlikte başlar. Bu süreçte Vehhâbîlerin meşrûiyet arayışı kadar, Selefililerin destek arayışlarının yanında, başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere, bid'atlarla mücadele, Selef-i Sâlihîn'in yoluna vurgu gibi konulardaki benzer yaklaşımların da etkili olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda Reşîd Rızâ'nın belirleyici bir rolü olduğu görülmektedir. "Bazı Şiî ve Sünnî alimlerin aleyhinde buldukları Vehhâbî mezhebi, Reşîd Rızâ'ya göre Sünnî bir mezheptir, hak yoldadır, itikatta selef anlayışını, amelde ise Ahmed b. Hanbel'in mezhebini benimsemişlerdir. Bazılarının Vehhâbîleri sapıklık ve küfürle suçlamaları, dinden veya ilimden değil, siyâsî menfaat çatışmasından kaynaklanmaktadır."²¹

Daha sonra Vehhâbîlerin bu ismi benimsediklerini ve Selefiyye ismiyle kitaplar neşrettiklerini görmekteyiz. Bu hususun ilginç örneklerinden birisi, Ebû Abdurrahman Amr Abdülmün'im Selîm'in Şeyh Muhammed Nasıruddin Elbânî'nin bir kitabına yaptığı ve *Ta'likâtu's-Seniyye Şerhu Usûli'd-Da'veti's-Selefiyye* adıyla neşrettiği kitabıdır. Bu kitap Türkçe'ye *Selefi Dâvet Usûlü* şeklinde tercüme edilmiştir. İnternet ortamında bulmak mümkündür.²²

Vehhâbîler'in kendilerini Selefiyye ile irtibatlandırdıklarına dair bir başka kitap, Ebû'l-Hasen el-Akdar'ın yazdığı ve Abdülkerim Çobanoğlu tarafından Türkçe'ye *Selefiyye Hakkında Yanılgılar* adıyla tercüme edilen eserdir.²³

Şiî-Selefi Kutuplaşması veya İran-Suûdî Arabistan Arasındaki İktidar Çekişmesi

İran ile Suûdî Arabistan arasında hem ciddî bir rekabet, hem de karşılıklı tekfirle beslenen, daha çok dijital ortamda yürütülen, modern soğuk savaş denilebilecek

¹⁹ Muhammed b. Abdilvehhab, *Kitabu't-Tevhid*, 1988, s. 9-11.

²⁰ Muhammed b. Abdilvehhab, *age.*, 1988, s. 39 vd.

²¹ Hayrettin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 2003, s.196.

²² http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BBI%C3%BC.pdf...El-Albanî hakkında ilginç bir yazı için bk. http://www.livingislam.org/alb_e.html.

²³ www.islah.de/mehec/men00017.pdf

nitelikte kıyasıya bir mücadele vardır. Suriye ve Bahreyn gibi üçüncü ülkeler üzerinden sıcak çatışmanın da yaşandığı söylenebilir.

İran ve Suudi Arabistan arasındaki rekabet, Orta Asya'da, Kafkaslar'da, Balkanlar'da bir tür nüfuz mücadelesi olarak ortaya çıkmaktadır. İran, Arnavutluk'taki Bektâşîlerle ciddî olarak ilgilenmekte, onlara ekonomik destek sağlayarak, Bektâşîlik ile Şîilik arasında bir bağ tesis etmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde, Suudi Arabistan'ın da, ekonomik yardımlar kanalıyla yaklaştığı Müslüman topluluklara Vehhâbîliğin birtakım görüşlerini kabul ettirebilmek için her yolu denemektedir.

Şîi-Selefi kutuplaşması gibi görünen, esasî İran- Suudi Arabistan arasındaki nüfuz ve iktidar mücadelesi olan gerginlik, Suriye'deki gelişmeler ve her iki ülkenin Suriye konusundaki tavrı merkeze alınarak okunduğu taktirde, işin içyüzü daha kolay anlaşılabilir. İran, Suriye'deki mevcut iktidarı, yani kendisi de bir Nusayrî olan Beşar Esad'ı desteklemektedir. Oysa, Ca'ferî (İsnaaşerî) ulemânın Nusayrîlere yakın zamanlara kadar pek sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Ancak İran'ın Suriye ile yakın ilişkisi vardır. İran-Suriye ilişkisi, Suriye'deki çalkantılarla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. İran, açıkça Suriye'de Esed rejimini desteklemekle kalmamış, şimdiye kadar Filistin konusunda çok etkin olan Lübnan'daki Hizbullah'ı da, Esed güçlerinin yanında savaşıma yönlendirmiştir. Hizbullah, Lübnan'daki Şîi Emel örgütünün, İslâm Devrimini müteakip, İran'ın etkisiyle önce Şîi Emel- İslâmî Emel diye ikiye ayrılmasından sonra, İslâmî Emel'in Hizbullah'a dönüşmesiyle oluşmuş bir örgüttür. İran'ın ve Hizbullah'ın Esed rejiminin yanında yer almasının, Esed'in içinden geldiği Nusayrîliğin Şîa'nın bir alt kolu olması ile elbette ilgisi vardır. İran, Ortadoğu'daki etkinliği ve çıkarları açısından Suriye'ye aslâ ilgisiz kalamaz. İran'ın desteğinin sadece Hizbullah'ı yönlendirmekten ibaret olduğunu düşünmek de doğru değildir. Suriye Lübnan'daki Şîiler açısından da çok önemlidir. Suriye'de rejimin düşmesi, hem İran'ın Ortadoğu'daki etkin rolünü, hem de özellikle Lübnan üzerindeki etkisini yitirmesi anlamına gelecektir. İran-Suriye ilişkisinin Irak'la da doğrudan ilgisi vardır. Bu son gelişmeler, İran'ın gittikçe Şîiliği daha fazla ön plana çıkarttığı şeklinde yorumlanabilir.

Suriye konusunda Suudi Arabistan Esed karşıtı güçlere destek vermiştir. Esed karşıtı güçlerin tek bir grup olmadığını belirtmekte fayda vardır. Bu gruplar arasında el-Kaide gibi Cihâdî Selefi çizgideki oluşumlar dikkat çekmektedir. Suriye'de olan aslında Müslümanlara olmaktadır. Hem Esed güçleri, hem de bütün muhâlif güçler, "Allahu Ekber" sadâlarıyla birbirlerini öldürmektedirler.

Ortadoğu'da yaşananlar, İran'ın, kendisini dünyanın her yerindeki Şîilerin hâmesi gibi gördüğünü, nüfuz alanını genişletebilmek için önce onlarla sıkı bir iş birliği yapmaya çalıştığını açıkça ortaya koymaktadır. İşin en ilginç yanı, Suudi Arabistan'da zengin petrol yataklarının olduğu bölgede %10-15 Şîi nüfus yaşamaktadır. Suudi Arabistan'ın ilgisiz kalamayacağı Bahreyn, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri gibi Körfez ülkelerinde de ciddî bir Şîi nüfus mevcuttur. Bize bir fikir vermesi açısından Şîilerin hangi ülkelerde yaşadıkları ve muhtemel

nüfuslarının ve nüfus oranlarının ne kadar olduğuna bakmakta fayda vardır. Müslüman ülkelerdeki mevcut nüfus durumu, oradaki farklı mezhep ve din anlayışlarına mensup kimselerin oranları konusunda, maalesef elimizde sağlıklı veriler yoktur. Veli Nasr'ın *Foreign Affairs*'in Temmuz/ Ağustos 2006 sayısında yayınladığı "When the Shiites Rise" isimli makalede vermiş olduğu tablo, bu konuda bize bir fikir verebilir diye düşünüyoruz:

<u>Ülke</u>	<u>Şiî nüfusun oranı</u>	<u>Toplam nüfus</u>	<u>Şiî nüfus</u>
İran	90%	68.7 milyon	61.8 milyon
Pakistan	20%	165.8 milyon	33.2 milyon
Irak	65%	26.8 milyon	17.4 milyon
Hindistan	1%	1,095.4 milyon	11.0 milyon
Azerbeycan	75%	8.0 milyon	6.0 milyon
Afganistan	19%	31.1 milyon	5.9 milyon
Suudi Arabistan	10%	27.0 milyon	2.7 milyon
Lübnan	45%	3.9 milyon	1.7 milyon
Kuveyt	30%	2.4 milyon	730,000
Bahreyn	75%	700,000	520,000
Suriye	1%	18.9 milyon	190,000
BAE	6%	2.6 milyon	160,000
Katar	16%	890,000	140,000

Not: "Şiîler" İmâmiyye Şiâsi'dır. Nusayrî, İsmailî ve Zeydîleri kapsamamaktadır. Oranlar tahmînidir.

2013 yılında elbette ülkelerin nüfusu artmıştır. Ancak ülkelerdeki Şiî nüfusla ilgili oranların çok fazla değişmediğini söylemek mümkündür. Tablodaki Suriye ile ilgili oranların, sadece oradaki İmâmiyye'yi benimseyenleri verdiğini hatırlatmakta fayda vardır. Suriye'de Nusayrîler'in oranının %10-12 kadar olduğu tahmin edilmektedir.

Bu tablo, Şiî-Selefi kutuplaşmasından çok, Müslümanları bekleyen ve domino tesiri ile İslâm dünyasının her yerine yayılma ihtimali bulunan bir Şiî – Sünnî çatışmasının vehâmetini ortaya koymaktadır. İran, muhtemelen cepheyi genişletmemek için gerilimi ve mücadeleyi, Vehhâbîlik / Selefilik üzerinden sürdürmektedir. Vehhâbîler ise, İran'a karşı, Şiî olmayan bütün Müslümanları yanlarında görmek istemekte, mücadeleyi Müslümanların yaşadığı her yere taşımaktan çekinmemektedir.

Suudi Arabistan'da, yukarıdaki tabloda %10 oranında Şiî nüfus görünmektedir. Şiîlerin daha çok zengin petrol yataklarının olduğu Kıt ve Hasa gibi yerlerde yaşadıklarını düşünenecek olursak, bu nüfusun her iki ülke açısından da stratejik bir nitelik taşıdığını düşünebiliriz.

İnternet ortamında kıyasıya bir mücadelenin yürütüldüğünü ifade etmiştik. Bu mücadelede kullanılan en ağır silah tekfirdir. İran, cepheyi genişletmemek için Vehhâbîlik'e yüklenmekte, hattâ kendilerinin Bahâîleri İslâm dışı ilân ettikleri gibi, Sünnî dünyanın da Vehhâbîler'in İslâm dışı olduğunu belirtmelerini istemektedirler. Bu konuda ilginç bir örnek, Tahran Cuma İmamı Huccetü'l İslâm Ahmed Hâtemî'nin şu sözleridir: . "Tüm Şiâ âlimleri Bahâîliğin İslâm'la hiçbir ilgisi olmadığını açık şekilde duyurmaktadır. Biz aynı şeyi Ehl-i Sünnet'ten bekliyoruz. Bugün Ehl-i Sünnet ulemâsı açık bir şekilde Vehhâbîliğin İslâm'la hiçbir ilgisi olmadığını duyurmalıdırlar."²⁴

Vehhâbîler de, Ebû Bekir el-Cezâirî'nin yazdığı, Türkçe'ye Mehmet Şahin tarafından *Şiâ Mensubuna Nasihat* olarak çevrilen eseri başta olmak üzere²⁵ internet ortamında Şiîliğin İslâm dışı olduğunu dile getiren kitap ve muhtelif yazıları pek çok sitede yayınlamaktadır. Muhibbu'd-Din el-Hatîb'in *Hutûtü'l-Âriza* isimli eseri de bunlardan bir diğeridir.

Sonuç

Müslümanlar İslâm ortak paydasını kaybetmişlerdir. Kur'ân'ın 14 asır önceki uyarısına rağmen, her grup kendi sahip olduğu ile övünmekte; İslâm'ı kendi görüşünden ibaret zannetmekte, kendisi gibi olmayanları kolayca ötekileştirebilmektedir. Din, birleştirmek yerine ayrıştırmakta; ayrılıkçı duruşlar

²⁴ www.suriyegerçekleri.com

²⁵ www.islah.de/menhec/men00024.pdf

dini kullanarak meşrûiyet kazanmaya çalışmaktadır. Dinin insan hayatına anlam kazandıran boyutu etkisiz hale gelmiştir. Müslümanlar, Allah'ın insana bahsettiği akli etkin kullanmaktan kaçınmakta, geleneği kutsallaştırmakta, bilgiyi itibarsızlaştırmakta, bilgi ve değer üreterek özne olmayı başaramamaktadır. Bütün dünyayı etkileyen, küresel boyut kazanan başta şiddet-terör, kimlik krizi ve anlam arayışı olmak üzere bütün sorunları en derin yaşayanlar Müslümanlardır. Temel hak ve özgürlüklerin en çok ihlal edildiği, yüksek güven kültürünün yaratılmadığı yerlerde Müslümanlar yaşamaktadırlar. Hayatın kuralı çok basittir: Yaratıcı yetilerini etkin kullanmayı beceremeyenler, yıkarak, yakarak, yok ederek, öldürerek yaratma sürecine katılmaya çalışırlar.

İslâm dünyasında yaşanan olumsuzlukları meşrûlaştırabilmenin, Müslümanlar arasındaki güç ve iktidar mücadelesini, bunun sonucu olan çatışma ve ölümleri akla uygun hale getirebilmenin en kolay yolu, toplumsal bellekte diri olan anlam çerçevelerini kullanmak ve düşman algısı yaratmaktır. İşte esas iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şiî-Sünnî, günümüzdeki tezâhürleri ile Şiî-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır. İran, dünyanın her yerindeki Şiîleri, kendi egemenliği için her zaman harekete geçirebileceği bir güç olarak görmekte; tarihten yararlanarak "düşman" algısını diri tutmakta, büyük Şiî kimliği inşâ etmeye çalışmaktadır. Geniş Sünnî kitleyi karşısına almak yerine, daha belirsiz, ancak içinin istenildiği şekilde doldurulması mümkün ve kolay olan "Selefilik" üzerinden güç ve egemenlik arayışını sürdürmektedir. Suudi Arabistan ise, çekiciliğini kaybetmiş Vehhâbilik yerine, "Selefilik" gibi, geçmişe yönelik özelemleri çağrıştıran bir kavramla hem Şiî olmayanların sempatisini kazanmaya, hem iktidarına yönelik eleştirileri hafifletmeye, hem de en büyük tehdit olarak gördüğü İran'a karşı destek ve meşrûiyet kazanmaya çalışmaktadır. Selefi-Şiî kutuplaşması, iktidar kavgasının ve dinin gölgesinde meşrûiyet arayışının bir tezâhürü olarak anlaşılabilir.

Selefiyye, herkesin, içini duruşuna, amaçlarına, beklentilerine göre kolayca doldurabildiği; isteyen istediği zaman dilimi ve istediği zihniyeti ifade için kullanabildiği tabir yerinde ise "maymuncuk" gibi bir kavramdır. Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de, öncelikle mezhep değil, bir zihniyettir. Geçmişte Selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selef ise her zaman mevcuttur. Her nesil için bir önceki nesil seleftir. Kültürümüzde özellikle ilk Müslümanların ilk üç asrı ile ilgili olarak kullanılan "Selef-i Sâlihîn" ifadesi, muhayyel bir "Selefiyye"ye kök bulmayı kolaylaştırmıştır. "Selefiyye"nin sosyal hayatta karşılık bulması, yani kendisini "Selefiyye" denilen bir topluluğa ait hisseden insanların mevcudiyeti 19. asrın sonları ve 20. asrın başlarıdır. Daha sonra Vehhâbîler, "Vehhâbî" adına yüklenen olumsuz algıdan kurtulabilmek için Selefi ve Selefiyye adını kullanmaya başlamışlardır. Hem geçmişte, hem de bugün özünde "İslâm'ın erken dönemine yönelik yüceltme arzusu" ve "köklere / bid'atlerden arındırılmış sahih dine dönme talebi" olmak üzere birbirinden çok farklı Selefilere ve Selefiyye'ye rastlamak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Batı Medeniyeti'nin hayatın tüm alanlarındaki değişirici

ve dönüştürücü gücü, bazı Müslümanların yüzlerini geçmişe çevirmelerine ve geçmişi kutsallaştırarak ayakta kalabilecekleri zehabına sürüklemiştir. Bu derinliği olmayan arzu, sadece kendilerini “kurtuluşa eden fırka / Fırka-i Nâciye” olarak gören, kendileri gibi düşünmeyenleri kolayca İslâm dairesi dışında mütalaa eden birbirinden farklı pek çok Selefiyye’nin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Cihâdi Selefilik, Siyâsî Selefilik ve İlmî Selefilik, hemen akla gelen Selefi topluluklardır.

Selefilik bir yandan Vehhâbîlik’le birlikte anılırken, diğer taraftan da, Cemâleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın isimleri kullanılarak islâhat arayışları ile de irtibatlandırılmaktadır. Reşîd Rızâ’yı Selefilik ile irtibatlandırmak biraz mümkün görünse de, Muhammed Abduh’tan Selefililerin hoşlanabileceğini söyleyebilmek biraz zordur. Müslümanların geleceği açısından “Selefiyye” adı etrafında oluşan olumsuz algının, Abduh gibi, kendi koşullarında fevkalade ileri olan kimselerin görüş ve düşüncelerini kirletmesine izin vermemek gerektiği kanaatindeyiz. Âcilen yapılması gereken iş, bilginin daha fazla itibarsızlaştırılmasının, aklın din adına etkisizleştirilmesinin önüne geçmek, insanın bizâtihi değer olduğunu Müslümanlara hatırlatmaktır. Aksi takdirde Müslümanların birbirlerini öldürmelerini engellemek mümkün olmayacağı gibi, insanlığın ihtiyacı olan yüksek İslâmî değerleri yeniden üretmenin, yeni bir medeniyet yaratmanın düşünüyü kurmak bile biraz zor olacaktır.

Müslümanların birbirlerini bu kadar kolayca katletmelerinin en temel sebebinin İslâm’la ilgili algı çarpıklığı olduğunu belirtmek mümkündür. İslâm ortak paydası bilinci kaybettiği için, her grup sadece kendisi Müslüman saymakta, cenneti garantilediğini düşünmekte ve kendilerinin dışında herhangi bir kimsenin girmemesi için kapıyı da içeriden kilitlemektedirler. Müslümanların İslâm algısı, Mevlânâ’nın dikkat çektiği karanlıkta el yordamıyla fili tanımaya çalışan insanların durumuna benzemektedir. Kur’ân’a rağmen, Hz. Muhammed’e rağmen, her topluluk sadece kendi anlayışını sahih İslâm olarak algılamakta, kendi görüş ve düşünceleri ile övünüp /avunup durmaktadır. Bu durum tekfir mekânizmasının kolaylıkla işletilmesine imkân sağlamaktadır.

Müslümanların on dört asrı aşan geçmişlerinde de, sıkıntılı anlar çok olmuştur. Sorunların odağında iktidar kavgası hep var olagelmıştır. Şimdi yaşanan da, özünde iktidar kavgasıdır. Sorunların sadece siyâsetle, siyâsî erki ele geçirmekle çözülebileceğinin ciddî bir yanığı olduğunu hemen belirtmeliyiz. Bilimin gücünü görmeyen, yaptığı her şeyin sadece toplum tarafından benimsenmesini bekleyen, yapıp ettiklerini din ile meşrûlaştırmaya kalkışan siyâset, doğal olarak İslâm’ı sadece meşrûlaştırıcı bir araç olarak görmeye başlar. O zaman da, siyâsetin ayrıştırıcı dili, insanları ötekileştirmek için dini argümanları kullanmaktan hiç kaçınmaz. Bu konuları daha iyi anlayabilmek için Emevîler Dönemi’nden örnek verebiliriz. Bir yandan Emevî iktidarının, zulmü bile dinle irtibatlandıran, iktidar için her şeyi mübâh gören, İslâm’ın insan fitratı ile uyumunu zedeleyen politikaları, diğer yandan Haricîler’in her şeyi şirk penceresinden gören, her şeyi dinleştirerek dünyayı dar eden duruşları Müslümanları yeni arayışlara sevk etmişti. İşte Mürcie bu arayışların ürünü olarak ortaya çıktı ve önce amelin imanla

özdeşleştirilemeyeceğini, bütün Müslümanların imanda eşit olduklarını ortaya koydu. Mürcie'nin insanlığa armağan ettiği bu ve benzeri ilkelere gerçekten çok ihtiyacımız var. İslâm'ı özgürlük üzerinden okumadan, dini siyâsilerin ve siyâsî erki ele geçirmek için onu kullanmaktan çekinmeyenlerin elinde oyunculuktan kurtarmadan, bırakın özgürlüğü, üretimi, var olabilmek bile pek mümkün görünmemektedir. Özgürlüğün olmadığı yerde İslâm olmaz. Yüksek güven kültürü yaratılmadan, yaratıcı yetiler harekete geçmez. Beşerî yaratıcılığın zirvesinde bilim, sanat ve spor vardır. Enerjisini sâlih amele dönüştürerek bu alanlarda var olamayan toplumların yaşama imkânı bulmaları pek mümkün değildir.

Sözümüzü daha önce dikkat çektiğimiz Ahkâf sûresinin 13. ve Fussilet sûresinin 30. âyetleri ile noktalamak istiyoruz:

“Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir. İşte cennetlikler bunlardır; yaptıkları güzel işlere karşılık olarak orada sürekli kalacaklardır.”²⁶

“Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlara gelince; onlara melekler gelir ve şöyle derler: ‘Korkmayın, üzülmeyin; size vâdolunan cennetle sevinin’”²⁷

Bu âyetler bize, İslâm Ortak Paydası bilincinin üzerine oturacağı zemini vermektedir. Kur'ân'da belirtilen temel iman esaslarına (Tevhîd, Âhîret, Nübüvvet) inanan her insan Müslümandır ve İslâm dairesi içindedir. Müslümanların bu denli parçalanmaları ve birbirlerini öldürmelerinin ana sebebi de cehâlet ve hamâkattır.

Kaynakça

- Commins, David Dean, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993.
- Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform Ankara Okulu Yay.*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006.
- İbn Abdilvehhab, Muhammed Kitabu't-Tevhid, 1988.
- İşcan, Zeki, *Selefilik*, İstanbul 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*,
- Karaman, Hayrettin, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 2003.
- Lauziere, Henri, “The Construction of Salafîyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies*, V/42, August 2010, no.3.
- Whelan, Richard, *el Kaidecilik, İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit*, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.
- Yıldırım, Ramazan, *Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik*, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73.
- http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BB1%C3%BC.pdf
- <http://www.livingislam.org/alb>

²⁶ el- Ahkâf, 15/13,14.

²⁷ Fussilet, 41/30

-
- www.suriyegercekleri.com
 - www.islah.de/mehc/men00017.pdf
 - www.islah.de/mehc/men00024.pdf

Şii-Sünnî İlişkileri ve Selefilik

Cemil HAKYEMEZ*

Özet

Modernleşme ve küreselleşmenin dünya üzerinde çok büyük etkilerinin tartışıldığı günümüzde, henüz çok fazla değişimin yaşanmadığı alanlardan birinin, Şii-Sünnî temelli mezhepsel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinin birisi, hızla modernleşen Türk toplumu karşısında komşusu İran başta olmak üzere Müslüman Ortadoğu ülkelerinin hala daha küresel bağın içerisine girmemiş olmasıdır.

Aslında İran, Osmanlı modernleşmesinden bir hayli etkilenmiş ve bu doğrultuda ülkede meşrutiyet ilan edilmişti. Ancak Şii ulemanın toplum üzerindeki nüfuzu, söz konusu girişimlerin sekteye uğramasına neden olmuş ve İran İslam Devrimi'ne yol açan süreci başlatmıştır. Devrimin ileri gelenlerinin O günden buyana izlemiş oldukları siyasetle İran halkını küresel aktörlere karşı sürekli teyakkuzda tutmaları, onların modernleşmenin dışında kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum bir taraftan İran Şii'lerinin geleneksel ortaçağ mezhep anlayışlarını devam ettirmelerine yol açarken diğer taraftan ise Ortadoğu'daki kadim çatışmaların tekrar alevlenmesine neden olmaktadır. Özellikle Irak'ın sürüklendiği iç savaşın en önemli araçlarından birinin, hala daha küreselleşmeye karşı durmayı söylem haline getiren İran modeli bir devlet yapılanmasının savunduğu din anlayışından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel güçlerin İran'a karşı sürekli tacizde bulunmaları, söz konusu politikalarını devam ettirmeleri yönünde onlara direnç kazandırmaktadır. Küreselleşen ve bu doğrultuda geleneksel din anlayışlarını revize etmeye çalışan Türk toplumu karşısında İran'ın ne zamana kadar böyle devam edeceği merak konusu. Ancak küresel işgalcilerin bu bölge üzerindeki hesapları devam ettiği sürece sağlıklı bir modernleşme ve küreselleşme sürecinin tecrübe edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu durumun, mezhep temelli geleneksel çatışma politikalarının uzun bir süre daha Ortadoğu üzerinde etkisini hissettireceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şii, Modernizm, Küreselleşme, Sünni-Şii İlişkileri

Shia-Sunni Relations and Salafism

Abstract

It can be claimed that the approaches from the Shia and Sunni traditions are one of the areas that not much change experienced. One of the important reasons of this is that Iran and other Muslim Middle Eastern countries which are on the opposite of fast modernizing Turkish society have not become a part of global network.

In essence, Iran has affected from Ottoman modernisation and declared constitutional monarchy by this influence. However, Shia ulema attempts interrupted this modernisation attempt which leads Iran's Islamic Revolution. Iran's politics has a caution against global actors and modernisation. Politics held by frontiers of the revolution maintains Iranian people in alert position against global actors and this alert situation cause them to stay out of modernization. This approach leads to perpetuation of middle age sect understanding as well as exacerbation of conflicts in the Middle East. One of the important reasons of Iraq's civil war is the religious understanding which is similar to Iran Islamic State's. The ongoing harassment of the global forces against Iran is giving motivation to Iran to perpetuate their politics. It is an interesting question to ask to which point Iran will continue to follow this policy as long as the policies of global intruders. However, it is confident to say that continuing a healthy modernisation and globalisation will not be experienced sect-based. This analysis shows that the traditional conflicts would be influential on Middle East for a long period of time.

Keywords: Sunni, Shia, Modernization, Globalization, Sunni-Shia Relations

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: chyemez@gmail.com

Giriş

Modernleşme ve küreselleşmenin dünya üzerinde çok büyük etkilerinin tartışıldığı günümüzde, henüz çok fazla değişimin yaşanmadığı alanlardan birinin, Şîi-Sunnî temelli mezhepsel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinin birisi, hızla modernleşen Türk toplumu karşısında komşusu İran başta olmak üzere Müslüman Ortadoğu ülkelerinin hala daha küresel bağın içerisine girmemiş olmasıdır.

Tarihte Türk-İran ilişkileri, komşu iki büyük devlet arasındaki rekabet ve çekişmenin mezhepsel söylem üzerinden kendini ifade ettiği bir yapı arz eder. Adı geçen iki devlet arasındaki bu ilişkinin temeli, İran'da Safevi Devleti'nin kurulması ve Şîiliği resmi mezhep olarak benimsemesiyle başlar.

Safevi Devleti'nin Şîiliği resmi mezhep olarak seçmesi, Osmanlı Devleti'ni de daha katı bir Sunnî devlet olma sürecine sokmuştur. Her iki devletin başta siyasi ve dini olmak üzere temel meselelerde mezhepsel aşırılığa kaçması, toplumlar arasında karşılıklı bağnazlık ve hoşgörüsüzlüğün artmasına yol açmıştır. On altıncı yüzyıldan itibaren başlayıp uzun süre devam eden bu süreç, on sekizinci asırdan itibaren değişmeye başlamıştır. Bu dönemde Batılı devletlerin hem Osmanlı hem de İran toprakları üzerindeki istila girişimleri, iki toplumu ister istemez yakınlaştırmaya zorlamıştır. İslam birliği politikalarıyla siyasal boyut kazanan bazı hareketler, beraberinde, başta Şîilik-Sunnîlik olmak üzere mezhepler arasında yakınlaşma ve mezhepler üstü düşünme şeklinde birtakım girişimleri de getirmiştir.

Karşılıklı ilişkiler daha yumuşak bir zemin üzerinde devam ederken yirminci yüzyılın başlarında Türkiye ve İran ulus devletleri ile birtakım bölgesel monarşiler kurulmuş ve başta devletlerarası ilişkiler olmak üzere mezhepsel söylemler geri plana itilmiştir. Ancak bu yüzyılın sonlarına doğru özellikle 1979 İran Devrimi'yle birlikte İran'ın Şîiliği yayma girişimleri, tekrar mezhepsel söylemlerin öne çıkmasına neden olmuştur.

Aslında İran, Osmanlı modernleşmesinden bir hayli etkilenmiş ve bu doğrultuda ülkede meşrutiyet ilan edilmişti. Ancak Şîi ulemanın toplum üzerindeki nüfuzu, söz konusu girişimlerin sekteye uğramasına neden olmuş ve İran İslam Devrimi'ne yol açan süreci başlatmıştır. Devrimin ileri gelenlerinin O günden buyana izlemiş oldukları siyasetle İran halkını küresel aktörlere karşı sürekli teyakkuzda tutmaları, onların modernleşmenin dışında kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum bir taraftan İran Şîilerinin geleneksel ortaçağ mezhep anlayışlarını devam ettirmelerine yol açarken diğer taraftan ise Ortadoğu'daki kadim çatışmaların tekrar alevlenmesine neden olmaktadır. Özellikle Irak'ın sürüklendiği iç savaşın en önemli araçlarından birinin, hala daha küreselleşmeye karşı durmayı söylem haline getiren İran modeli bir devlet yapılanmasının savunduğu din anlayışından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel güçlerin İran'a karşı sürekli tacizde bulunmaları, söz konusu politikalarını devam ettirmeleri yönünde onlara direnç kazandırmaktadır. Küreselleşen ve bu

doğrultuda geleneksel din anlayışlarını revize etmeye çalışan Türk toplumu karşısında İran'ın ne zamana kadar böyle devam edeceği merak konusu. Ancak küresel işgalcilerin bu bölge üzerindeki hesapları devam ettiği sürece sağlıklı bir modernleşme ve küreselleşme sürecinin tecrübe edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu durumun, mezhep temelli geleneksel çatışma politikalarının uzun bir süre daha Ortadoğu üzerinde etkisini hissettireceğini göstermektedir.

Sünnî-Şîî İlişkilerinin Târihî Arkaplâmı

Sünnî-Şîî ilişkilerinin tarihi, İslâm tarihinin ilk dönemlerine, yani Şîa'nın bir mezhep olarak ilk ortaya çıkmaya başladığı zamana kadar gider. Sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde gündeme gelen birtakım Şîî iddialar, zaman içerisinde itikat boyutunun öne çıktığı bir yapıya doğru evrilerek dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde Hz. Ali ve Fâtıma soyundan bazı önemli kişileri "Allah ve Peygamber'in nas ve tâyiniyle, bir önceki imâmın da vasiyetiyle imâm kabul eden" bir inanca dönüşmüştür.

Şîa'nın Hz. Ali ve onun soyundan bazı kişileri imâm kabul eden bir yapı olarak öne çıkması, onun, Emevîler'den itibaren başlayıp Abbâsîler ile devam eden târihî süreç içerisinde söz konusu yönetimlerle bir şekilde sorun yaşayan muhâlif grupları kendi etrafında toplayarak büyük bir mezhep yumağına dönüşmesine yol açmıştır. Yani Şîa, tâbiri câizse bir nevi Müslümanların ana muhalefet partisi olmuştur. Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında başlayan yoğun telif faaliyetlerine paralel olarak Şîîler de kendi literatürlerini oluşturmuşlardır. Başta imâmet temelli itikadî eserler olmak üzere Hadis, Fıkıh ve Tefsir gibi alanlarda özgün çalışmalar ortaya koymuşlardır.

İslâm düşüncesinin özgün eserlerinin yazıldığı en önemli zaman dilimlerinden birisi, Abbâsî hükümdarı Hârûn Reşîd'in iktidarından itibaren başlayıp Halife Mütevekkil'in zamanına kadar devam eden süreçtir. Hârûn Reşîd'in entelektüel vezirleri Bermekîler'in katkıları sayesinde son derece özgür bir ortamda yapılan bilimsel tartışmalar, kısa bir fasıladan sonra Halife Me'mûn döneminde tekrar büyük bir hızla devam etmiş ve bu süreç Mütevekkil'in iktidarında son bulmuştur. Söz konusu dönem içerisinde yapılan felsefî çeviriler ve beraberinde gelen kelâmî tartışmalar; Mu'tezilî, Şîî ve Sünnî mezheplerin kelâmî temellerinin atılmasına yol açmıştır. Artık İslâm düşüncesi bu sayede, rakipleri olan Hristiyanlık ve Mecûsîlik gibi diğer büyük dinlerle rekabet edebilecek güçlü bir teolojik yapıya kavuşmuş oldu.

Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında mezhep yapılarının oturduğu ve farklılıkların artık belirginleştiği bir dönemde, dönemin Abbâsî yönetiminin farklılıklara imkân tanıyan siyâseti, hattâ Halife Me'mûn'un başlattığı "Mihne" politikasıyla bunu bir baskı aracı haline dönüştürmesi, mevalinin gayretleriyle oluşmaya başlayan kelâmî düşüncüyü başından itibaren bir sapma ve bozulma olarak gören bir kısım Arap tebaayı bir hayli rahatsız etmiştir. Onların bu memnuniyetsizlikleri zamanla hilâfetin siyâsal seyrini etkilemiş ve nihâyetinde

Halife Mütevekkil döneminde bu politikalara son verilmek zorunda kalınmıştır. Artık oluşan yeni siyâsetle birlikte Ashâbü'l-Hadîs'in her yönüyle öne çıkartıldığı bir döneme girilmiş oldu.

Ashâbü'l-Hadîs'in iktidara gelip yıldızının parlaması, gidişatın seyrini değiştirerek, ciddî bir paradigma değişimine yol açmıştır. O zamana kadar hem bastırılmışlığın, hem de rakipleri olarak gördükleri kesimlerin güçlü teolojik yapılarına cevap üretememenin vermiş olduğu psikolojik hal, onlarda saldırganlığa dönüşmüştür. Zâten kelâm, münâzara vb. bilimsel tartışmalar da yasaklanmıştır. Bilimsel etkinliklerin olmadığı yerde tartışmalar ister istemez sokağa kaymıştır. Günümüz siyasal tâbiriyle "militan muhafazakârlık" olarak da tanımlayabileceğimiz onların bu hâlet-i rûhiyesi, başta Şîiler olmak üzere diğer grupları da etkileyerek başkent Bağdad gibi kozmopolit şehirleri, taşlı sopalı kavgaların yaşandığı mekânlara dönüştürmüştür.

İtikadî İslâm Mezhepleri'nin kurumsal bir yapıya kavuşmasıyla birlikte, siyâsetin, mezhep eksenli bir yapıya dönüşmesi kaçınılmazdır. Nihâyetinde mezhepler, dönemin siyâsî partileri olarak da düşünülebilir. Şîiliğin, Sünnî mezheplerden farklı bir yapıda geniş tabanlı bir harekete dönüşmesi, onu, siyasal iktidarlar tarafından dikkate alınması gereken en önemli politik aktörlerden biri haline getirmiştir. Bu yüzden Müslüman devletlerin siyâseti, Abbâsîlerin ilk hükümdarlarından olan Hârûn Reşid'den itibaren bir şekilde Şîilerle bağlantılı olmuştur. Halife Me'mun, Şîilerin imâm kabul ettiği Ali er-Rızâyı kendisinden sonra veliaht tâyin etmek zorunda kalmıştır. Mütevekkil ise, diğer politikalarına uygun bir şekilde bir taraftan Kelâm'ı yasaklarken, diğer taraftan da Şîilere yönelik sıkı tedbirler almıştır. Abbâsîler, aldıkları tüm tedbirlere rağmen başta Ashâbü'l-Hadîs'in en aşırıları olan Hanbelîler olmak üzere onların Şîilerle olan çatışmaları bir türlü durulamamıştır.

Fatımîlerin Kuzey Afrika'da bir Şîi hilâfet kurmaları, Şîa açısından bir rahatlama sağladıysa da nihâyetinde söz konusu devlet İsmâilî Şîilere ait bir idareydi. İmâmîyye veya İsnâaşeriyye Şîileri ise, Abbâsî hilâfetinin merkezi Irak ile Horasan gibi doğu bölgelerinde varlıklarını gayri memnun unsurlar olarak devam ettirmişlerdir. Tüm bunların da etkisi sonucunda Abbâsîlerin zayıflamaya başlaması ve Büveyhîlerin hilâfetin fiili kontrolünü ellerine almaları, Şîiler için bir rahatlama ve karşı saldırılara sebebiyet vermiştir. Fakat gazları alındıktan sonra Büveyhîler de mezhepler arasında dengeli politikalar izlemeye çalışmışlardır.

Fatımîlerin Kahire'de Ezher medresesini kurarak orada yetiştirdikleri dâileri doğuya doğru göndermeleri ve oralarda İsmâilîliği yaymaya çalışmaları, bu faaliyetler neticesinde Hasan Sabbâh'ın Alamut'ta bir Şîi İsmâilî devlet kurması, dengeleri yeniden sarsmıştır. Alamut İsmâilîleri ortamı çok germiş ve bu yüzden Selçuklular, daha katı Sünnî politikalar uygulamaya yönelmişlerdir. Abbâsîlerin hilâfet bölgesinde fiili yönetimi elinde bulunduran Büveyhîler'in yerine hâkimiyet kuran Selçuklular, Sünnî hilâfetin korunmasını kendi temel amaçları olarak belirlemişlerdir. Tuğrul Bey'den sonra sultan olan Alparslan, Nizâmülmülk'ü vezir yaparak, onun aracılığıyla Ezher'e karşılık Nizâmiye medreselerini kurdurmuştur.

Sünnî-Şîî ilişkileri Selçuklular devrinde bu şekilde devam ederken sonraki bir diğer önemli aşama, Moğol istilâsıyla birlikte başlamıştır. 13. Yüzyılın ortalarında Moğolların Abbâsî hilâfet topraklarını işgal etmesi neticesinde Selçuklular da dağılmış ve bu dönemde Hülâgû'ya danışmanlık yapan Allâme Hillî ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi Şîî âlimler sayesinde Şîilere avantajlar sağlayan politikalar izlenmiştir. Fakat Moğol Hükümdarı Ebû Said'in Sünnîliği kabulüyle birlikte tekrar eskiye dönmüştür.

Irak ve Horasan bölgeleri bir taraftan Moğol işgalinin sancılarını atlatmaya çalışırken diğer taraftan da Anadolu'ya göçen kavimler sayesinde, ileride Sünnîliği müdafaa edecek yeni siyâsî yapılanmalar meydana gelmiştir. Bu süreç içerisinde Şîîliğin İran bölgesinde her geçen gün güçlendiği söylenebilir. Bölgede yaşanan kaos ve bu boşluktan yararlanan sufi benzeri oluşumlar, ileride Şîileşecek bölgenin habercileri olmuşlardır. Neticede 14. Asrın ortalarında Sünnîler arasında kurulan Erdebil Tekkesi'nin zaman içerisinde birtakım Şîî unsurları benimsemesi ve hemen öncesinde de Kübreviyye'nin Şîileşmesi, Şîî Safevî Devleti'nin kurulmasına kapı aralamıştır. Zâten 1501'de Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Şîilik resmî devlet mezhebi haline gelmiş ve artık günümüze kadar devam edecek Şîî İran'ı bu şekilde oluşmaya başlamıştır.

İran'da Şîîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesi ve iki devlet arasındaki mücadele, temelde Sünnî olan Osmanlı Devletini, gevşek bir yapıdan Râfîzî (Şîî) karşıtlığı üzerine bina edilmiş daha katı Sünnî bir yapıya dönüştürmüştür. Artık Osmanlılar kendilerini Sünnî hilâfetin yegâne savunucuları olarak görmeye başlamışlardır.

Safevîlerin kuruluş aşaması, kendini ispatlama süreci olduğu için mezhepçilik adına karşılıklı kıyımlara sahne olmuştur. Fakat zamanla sınırlar belirginleşmiş, ortalık da sakinleşmiştir. Zâten Safevî Devleti de 1736'da yıkılmıştır. Fakat Şîilik artık İran coğrafyasıyla özdeşleşmeye başladığı için sonraki yönetimler de bu doğrultuda hareket etmişlerdir. Safevî Devleti'ne son verip kendi iktidarını oluşturan Nâdir Şâh, o zamana kadar denenmeyen bir süreci başlatmıştır; Sünnîler ile Şîileri uzaklaştırmıştır. O, büyük halife olarak gördüğü Osmanlı Devleti'ne Caferîliği beşinci mezhep olarak kabul ettirip tartışmalara ve iki mezhep arasındaki çatışmaya güya son verecekti.

Nâdir Şâh'ın Caferîliği beşinci Sünnî mezhep olarak kabul ettirip Şîiler ile Sünnîleri uzlaştırma arayışı, iyi niyetlerle düşünülmüş bir öneriydi. Bununla birlikte tek bir tarafın siyâsî bir kararı olarak kaldığı için¹ somut bir başarıya ulaşamamıştır. Ulemâdan küçük bir kısmı hariç tutulursa gerek İran'daki hiyerarşik dini yapı, gerekse Osmanlı bürokrasisi, henüz geleneksel mezhep kalıplarını aşacak seviyede değildi. Önceden fikrî temelleri atılmayan böyle bir uygulama kalıcı sonuçlar vermemiştir. Osmanlı ulemâsından Koca Râgıb Mehmed

¹ Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (I-II), tahk. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971, s. 501.

Paşa gibi olumlu yönde görüş bildiren istisnâî kişilerin çabaları da yetersiz kalmıştır.²

Sünnîlik ile Şiîliği uzlaştırma girişimlerinin ilk olarak Nâdir Şâh tarafından denenmesi elbette tesadüf değildir. Bilindiği üzere 18. yüzyılın başları, Müslüman devletlerin Rusya ve Batı ülkelerine karşı ilk toprak kayıplarının yaşandığı yıllar olmuştur. Müslümanların artık etraflarında ciddî bir rakipleri olmadan kendi içlerinde sorumsuzca ve şımarıkça mücadele etmeleri imkansız hale gelmiştir. Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın da ifade ettiği gibi; her iki ülke açısından da benzer tehditleri oluşturan Rusya'ya karşı Osmanlı ile İran arasında en azından husumetin ortadan kalkması önemliydi. Zira Rusya, 1768–1774'te Osmanlı Devleti'ne yaptığı benzerini, 1804–1813 yılları arasında Kaçarlar İran'ına yapmış ve pek çok açıdan geri kalmış bu iki devlete büyük zararlar vermiştir.³ Rusların tâcizlerini gittikçe daha fazla hisseden İran, kendisine benzer sıkıntıları yaşayan Osmanlı Devleti'ne; Hıristiyan Ruslara karşı ortak mücadele önerileri sunmaya başlamıştır. Bundan dolayı bölgenin söz konusu iki büyük Müslüman devleti, 19. asırda başlayan ittifak arayışlarını daha da sıklaştırmışlardır. Müslüman topraklarının işgaline tepki olarak da Müslümanlar arasında, özellikle bu yüzyılın ortalarına doğru "İttihâd-ı İslâm" düşüncesi oluşmaya başlamıştır.⁴

Modernleşme Hareketleri ve Sünnî-Şiî İlişkileri

19. yüzyıl, İslâm dünyasındaki modernleşme hareketlerinin çok yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu asrın son dönemlerine damgasını vuran Osmanlı hükümdarı Sultan II. Abdülhamid, uygulamaya çalıştığı İslâm Birliği politikası çerçevesinde hem kendi toprakları olan Irak'ta yaşayan Şiîleri yanında tutmak hem de işgallerle mücadele ve değişim konularında benzeri kaderi paylaşan İran'la iyi ilişkiler kurmak istiyordu. Bunun için 1892 yılında Cemâleddîn Afgânî'yi İstanbul'a dâvet etmiş ve birlikte hızlı bir şekilde faaliyetlere girişmişlerdir.

Cemâleddîn Afgânî, oluşturulan ekiple birlikte İslâm dünyasının değişik bölgelerindeki önde gelen kişilere mektuplar yazmışlardır. Bu mektuplardan bir kısmı da Irak'taki Şiî âlimlere gönderilmiştir. Karşılığında müspet cevaplar alınmış

² Yapılan görüşmeler ve karşılıklı yazılan mektuplar, Koca Râgıb Mehmed Paşa tarafından kaydedilmiştir. bk. Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, haz. Ahmet Zeki İzgören, Kitabevi, İstanbul 2003, vr. 197-a vd. Koca Râgıb Mehmed Paşa, Sultan I. Mahmud'un emri üzerine, sulh görüşmeleriyle ilgili 1149(1736)da kaleme aldığı tahmin edilen *Tahkik ve Tevfik* adlı eserinde, Şiîlerle Sünnîler arasındaki ihtilâfların ortadan kalkmasını, hattâ daha da ileri giderek her iki toplumun tek bir devlet olarak birleşmesine katkı sağlamasını samimiyetle istemiştir. bk. Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, vr. 175-b.

³ İran'ın Rusya'ya karşı kaybettiği savaşlar ve bunların sonucunda imzalamak zorunda kaldığı Gülistan ve Türkmençay antlaşmaları, İran tarihinin en acı ve alçaltıcı dönemlerinden biridir. Ülkenin en verimli toprakları olan Güney Kafkasya, Gürcistan ve Ermenistan bölgeleri ile Hazar Denizi ve burada yer alan ticari öneme haiz limanlar, bu antlaşmalarla birlikte Rusya'ya terk edilmiştir. bk. Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795–1925)*, İstanbul 2006, s. 118.

⁴ Geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, Kitapyayinevi, İstanbul 2014.

ve çeşitli düzeylerde müspet ilişkiler yaşanmıştır. Fakat Osmanlı Devleti, hem Rusya ve İran'ın baskısı, hem de İngilizlerle ile irtibata geçmelerinden dolayı 1904 yılından itibaren Irak Şii'leriyle olan bağıını kopartmış, hattâ onların birtakım politik faaliyetlerine yasaklama getirmiştir. Zira Irak Şii'leri, bir taraftan İran'ın içişlerine daha fazla karışarak Rusya yanlısı başbakanı düşürmüş ve Orta Asya Şii'lerini de kışkırtmaya başlamış, diğer taraftan da İran üzerinde nüfuz mücadelesinde Ruslar ile çatışan İngilizlere yakınlaşmışlardır.⁵

Osmanlı yönetimi İran'la ve Irak'taki Şii'lerle resmî anlamda bu tür karşılıklı yakınlaşma arayışları içerisindeyken en ciddî etkileşimlerin, gayr-i resmî birtakım faaliyetler sonucunda gerçekleştiğini görüyoruz. Yani bu dönemde Sünnîler ile Şii'ler arasındaki asıl yakınlaşmalar, sivil birtakım girişimler neticesinde ve özellikle de meşrûtiyetçilerin karşılıklı kültürel ilişkileri sayesinde olmuştur. Bir kısım İran'lı aydının İstanbul'a gelerek Nâmık Kemâl, Şinâsi vb. Yeni Osmanlılarla birlikte görüşmeleri ve *Ahter* gibi gazetelerin bu yönde yaptıkları yayınlar, İran'daki meşrûtiyet hareketlerine ivme kazandırmıştır. Yine bu çerçevede *Tanin* gibi Genç Türklere ait gazeteler, Haziran 1908'den başlayıp Temmuz 1909'a kadar devam eden karşı devrim sürecinde İran anayasal devrimine destek vermişlerdir.⁶

Resmî ve gayri resmî yönde her iki kesim arasında yakınlaşma ve etkileşimler bu şekilde devam ederken Irak'taki Şii'ler de bundan uzak kalmamış, ilişkiler de ister istemez farklı bir boyuta taşınmıştır. 1908 yılında İkinci Meşrûtiyet'in ilânıyla birlikte özellikle Irak'ın bazı bölgelerindeki Şii çocuklar devlet okullarına gitmeye zorlanmıştır. Aslında o zamana kadar Osmanlı Devleti, Şia'yı karşıt bir grup olarak gördüğü ve bu yüzden de Irak'ta kendi topraklarında yaşayan Şii'leri aslî unsur olarak kabul etmediği için onları resmi görevlerden uzak tutmaktaydı.⁷

Hem yabancı işgaller, hem bu çerçevede gelişen İttihâd-ı İslâm siyâseti, hem de meşrûtiyet hareketleri sayesinde oluşan yakınlaşma, Osmanlı yönetimi ile Irak'taki Şii'ler arasında birtakım müspet sonuçlara da yol açmıştır. Bölgedeki Şii merciler, her ne kadar Osmanlı'yı meşrû İslâm devleti olarak görmeseler de, oluşan yakınlaşmanın da etkisiyle olsa gerektir, ehven-i şer kabilinden İngilizlere karşı onların yanında cihâd için çağrıda bulunmuşlardır⁸. Bölgedeki birtakım Şii gruplar, 1920'de Irak'ta İngiliz mandasına karşı da aynı tepkiyi göstererek Sünnîler ile birlikte hareket etmişlerdir.⁹ Bununla birlikte, yaşanan tüm bu olumlu gelişmelere rağmen işlerin tamamen yolunda gittiği de söylenemez. Meselâ, Mayıs 1915-Mayıs 1916 arasında Kerbelâ, Necef ve Hille'de meydana gelen birtakım olaylar, ilişkileri

⁵ Gökhan Çetinsaya, "Osmanlı Irakı'nda Şii-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, ss. 144-145.

⁶ *Tanin*, no. 4, Haziran 1908, İstanbul Atatürk Kütüphanesi.

⁷ Ali el-Verdî, *Lemahât ictimâ'iyye min tarîhi'l-Irakî'l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, c.III, s.263; Ahmed el-Kâtib, "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma", çev. Yaşar Daşkiran, *İslâmîyât*, VII/4, 152.

⁸ Said es-Samerraî, *et-Taifiyye fi'l-Irak: el-vâkı ve'l-hâl, Müessesetü'l-Fecr*, Londra, 1993, s.53; Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasi Rolü*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 118.

⁹ Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, ss. 82-83.

tekrar sorunlu hale getirmiştir. Zira Osmanlılar, Şuaybe'de aldıkları mağlûbiyetin sorumlusu olarak Şiî ulemâyı görmekteydi.¹⁰

Aslında Irak'ta yaşayan Şiî aşiretler yekpâre bir yapıya sahip olmadıkları için zaman zaman birbirlerinden bağımsız hareket edebiliyorlardı. Özellikle kırsal kesimde yaşayan Şiî grupları bir arada tutan asıl bağ Şiîlik değil, aşiret ilişkileriydi. Şiî aşiretlerin önemli bir bölümü, Necef'teki Şiî ulemâdan ziyade, birlikte oldukları seyyidlere bağlıydılar.¹¹ Gerek bu gruplar, gerekse Kerbelâ, Necef ve Kâzımeyn gibi şehirlerde meskûn din adamı aileleri arasında da ciddî anlamda rekabet vardı. Müçtehitlerin taraftarları arasında sokak kavgalarına varacak derecede tartışmalar yaşanmaktaydı.¹²

Tüm bunları da göz önünde bulundurduğumuzda, İslâm Birliği siyâsetinin, 1908 yılına gelene kadar, yani 30 yıllık bir dönemde istenen hedefine ulaşamadığı¹³ ve Müslüman topluluklar arasında ciddî anlamda bir kültürel alışveriş imkânı oluşturamadığı, bununla birlikte¹⁴ her iki kesim arasında özellikle meşrûtiyet hareketi sayesinde bir yakınlaşma ve etkileşime katkı sağladığı rahatlıkla ifade edilebilir. Dönemin söz konusu meşrûtiyetçilerin en önemli özelliği, Şiîlik ve Sünnîlik gibi mezhepsel kimliklerin öne çıkarılmasına karşı çıkıp "İslâm" üst kimliğine vurgu yapmalarıydı.

Neticede, Müslümanlar arasında 19. asrın ikinci yarısından itibaren çoğalmaya başlayan modernist eğilimlerin, Şiîler ile Sünnîler arasındaki duvarların yıkılmasına yarayacak bazı oluşumlara neden olduğu açıktır.¹⁵ Bu doğrultuda dini bağlılığın yerine ulus-devlet anlayışının ortaya çıkması, mezhepsel tartışmaların hafifleyip, çatışmaların etnik kimliklere doğru kaymasına yol açmıştır.

I. Dünya Savaşı Sonrası Durum

Osmanlı'da ve İran'da ortaya çıkan modernleşme hareketleri, yukarıda ifade ettiğim birtakım sebeplerden dolayı farklı mezhep mensupları arasında ciddî birtakım yakınlaşmalara yol açarken, I. Dünya Savaşı'yla birlikte gidişatın seyir değiştirdiği görülmektedir. Savaş sonucunda Osmanlı ve Kaçar hânedânlıkları yıkılmış, yerlerine Türkiye ve İran ulus devletleri kurulmuştur. Hilâfetin kaldırılmasıyla birlikte Türkiye'nin İslâm Birliği iddiası kalmamış, İran'da ise ulemânın saf dışı edildiği bir süreç yaşanmıştır. İngilizlerin kontrolüne giren Irak ise, Osmanlı'dan koptuğu gibi bölgedeki Şiî ulemânın İran bağlantısı pek

¹⁰ Abdülhalim er-Ruhaymî, *Tarihü'l-hareketi'l-İslâmiyye fî'l-Irak 1900-1924*, Dârü'l-âlemiyye li't-Tibaa ve'n-Neşr, Beyrut 1985, s. 174; Ziya Abbas, *Irak'ta Şiî Merciliği'nin Siyasî Rolü*, s. 123.

¹¹ Hana Batatu, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society", *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986, s. 204; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şiî Hareketi ve Direniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 79-81.

¹² Ali el-Verdü, *Lemahât ictimâ'iyye min tarihî'l-Irakî'l-hadis*, (I-VI), Kufan 1991, I, 21-22; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şiî Hareketi ve Direniş*, s. 81.

¹³ Metin Hülagü, (İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 158.

¹⁴ İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007, s. 21.

¹⁵ krş. Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, s. 80-81.

kalmamıştır. Savaşta alınan yenilgi, Sünnî ve Şîî tüm kesimlerin ümmet ideallerini yok etmiştir. Irak, Osmanlı ve İran'ın devreden çıkarılmasından sonra İngilizlerin serbestçe hareket ettiği bir bölge haline gelmiştir. Zâten öncesinde, Irak'taki bir kısım Şîî ulemâyı maaşa bağlamak gibi bazı politikaları sayesinde altyapıyı hazırlamışlardı.

İngilizler, Fars asıllı Şîî müctehidlerin kendilerine ve monarşiye karşı çıkmalarına engel olmak için 1924 yılından itibaren Irak'ta modern yurttaşlık fikrini işlemeye başlamışlardı.¹⁶ Onların kontrolünde Şîîler ile Sünnîlerin ortak eseri olarak oluşturulmaya çalışılan Irak milliyetçiliğinin veya "Irak Ulusu" dürtüsünün oluşmasında özellikle Necef'in Şîî ulemâsının önemli desteği olmuştur.¹⁷ Fakat zaman içerisinde hem siyâsî iktidarların hem de Sünnî halkın, aslen oranın yerli Araplarından olan Irak Şîîlerini, oraya göç eden İran asıllı yabancı kişiler olarak düşünerek,¹⁸ onlara yönetimde yeterince katılım hakkı vermedikleri görülmüştür. Bu durum, dışlanan tarafın içerisinde yer alan çoğu Şîî gencin, merkezi iktidarlar karşısında dünyada hızla yaygınlaşan sol hareketlere destek vermesine yol açmıştır.

Irak'ta 1930 yılında kurulan Komünist Partisi, 1950li yıllara gelinceye kadar çoğunluğu Şîî gençlerden oluşan kesimlerin desteğiyle büyümüştür. Durumdan endişelenen Şîî ulemâ, gençleri sosyal erozyondan korumak amacıyla harekete geçerek, Âyetullah Muhsin el-Hakîm ve Muhammed Bâkır es-Sadr gibilerin öncülüğünde 1957'de İslâmî Dâvâ Partisi'ni kurmuşlardır. 1960 yılında verdikleri bir fetvâyla da Komünist Partisi'ne katılımı haram sayarak yasaklamışlardır. Bu olay Şîîler arasında oldukça etkili olmuş ve komünizmin gençler arasındaki popülaritesi azalmıştır.¹⁹

İslâmî Dâvâ Partisi gibi son dönem Irak İslâmî hareketlerinden en önemlisinin kuruculuğunu yapmış Şîî lider Muhammed Bakır es-Sadr (ö. 1980), faaliyetlerinde mezhepçiliği öne çıkartmamıştır. Meselâ onun, Sünnî idarecilerin yerine Şîîleri getirme şeklinde herhangi bir amaç peşinde koştuğu görülmemiştir.²⁰

Dünyada gelişen Komünizm ideolojisinin Müslüman gençler arasında da rağbet görmesi sadece Şîîler için değil, aynı zamanda Sünnî din adamları için de endişe kaynağı olmuştur. Zâten paylaşacak iktidarları kalmayan birtakım Sünnî ve Şîî din adamları, belki de ortak düşman olarak gördükleri sol karşıtlığının da etkisiyle tekrar bir araya gelmek için Mısır'da bir girişim başlatmışlardır. Bu şekilde Sünnî-Şîî yakınlaşma çalışmaları, Osmanlı'nın son dönemlerindeki İttihâd-ı İslâm faaliyetlerinin sona ermesinden yaklaşık yarım asır sonra bu hareketle birlikte tekrar başlamış oldu.

¹⁶ Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şîî Hareketi ve Direniş*, s. 89.

¹⁷ Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şîî Hareketi ve Direniş*, s. 375.

¹⁸ Said es-Samerrâi, *et-Taifiyye fi'l-Irak: el-vâkî ve'l-hâl*, Müessesetü'l-Fecr, Londra 1993, s. 50; Ziya Abbas, *Irak'ta Şîî Merciliği'nin Siyasî Rolü*, s. 178.

¹⁹ Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şîî Varlığı", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 263.

²⁰ Joyce N. Wiley, *Irak Şîîleri*, çev. Ekin Yayınları, İstanbul ts., s. 13.

Ehl-i Sünnet ile Şîa'yı birbirine yakınlaştırmak gayesiyle "Dârü't-Takrîb" adıyla kurulan bu müessese, Mısırda 1945 yılında oluşturulmuştur. Iraklı Şîi âlim Kâşifü'l-Gitâ, Şîi-Sunnî yakınlaşmasına katkıda bulunmak amacıyla 1953 yılında Mısır'ın geçici başkanı Muhammed Necib'le yazışmalara başlamıştır. Zâten bu amaçla daha önce Mısır'a pek çok kere ziyarette bulunmuştu.²¹ Fakat adı geçen "takrîb hareketi", özellikle Şîi âlimlerin, kendi mezhebî görüşlerini yayma gayreti içerisinde oldukları gerekçesiyle dağılmaya başlamış ve yaklaşık 30 yıllık bir faaliyetten sonra yıkılmıştır.²² Bununla birlikte Dârü't-Takrîb müessesesinin oluşumu çerçevesinde Şîa'ya yönelik çok önemli bir fetvâ, Şubat 1959 yılında Ezher Üniversitesi rektörü Şeyh Mahmud Şeltût tarafından verilmiştir. Mahmud Şeltût, kurumun dergisinde yer alan fetvâsında, İmâmiyye ya da İsnâaşeriyye mezhebinin hükümlerine göre amel etmenin câiz olduğunu, mezhepsel taassuptan kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Onun Şîi fikhının öğretilmesine yönelik böyle bir fetvâ vermesi, Şîi-Sunnî diyaloguna yönelik önemli bir adımdır.²³ Şîiliğin yetkili bir Sunnî âlim tarafından hak mezhep olarak kabul edilmesi muhtemelen bir ilkti.

Yine Irak'ta İhvân-i Müslimîn hareketinden etkilenerek Necef'te bir grup Şîi'nin kurduğu Sazmân-ı Fedayân-ı İslâm (İslâm Fedâileri Teşkilâtı), Şîilerle Sünnîler arasında birliğin sağlanmasını ana hedefleri olarak göstermişlerdir. Onlar, bu doğrultuda İmam Gazzâlî ve Seyyid Kutub'un eserlerini Farsça'ya çevirmişlerdir. Ancak onların silahlı mücadeleye varan bu tür faaliyetleri, önemli Şîi din adamları arasında destek bulmamıştır.²⁴

İslâm dünyasının bir kısmında bunlar yaşanırken I. Dünya Savaşı sonrası oluşturulan yapay devletlerden birisi olan Lübnan'da 1975 yılında patlak veren iç savaş, bölgedeki farklı gruplar ve mezhepler arası birliktelikleri asgarî düzeye indirmiş, canlarını korumak isteyen insanlar mezhepsel veya cemaatsel aidiyetlere sığınmışlardır. Bu durum ister istemez mezhep çatışmalarının artmasına yol açmış²⁵, dolayısıyla da, oluşturulmaya çalışılan yakınlaşma gayretlerine tersi yönde etki etmiştir.

I. Dünya Savaşı sonrası dönemde Sunnî-Şîi ilişkileri açısından sayabileceğimiz önemli bir etken de Vehhâbilik ve Suud Devleti faktörüdür. Zâten Vehhâbilik ve Suud, 18. Asırdan beri bölgedeki mezhepsel denge açısından sıkıntı oluşturmaya başlamıştır. Abdülaziz İbn Suud'un, Ocak 1927'de İhvân liderleri, Necid'deki kabile reisleri ve önde gelen Vehhâbî ulemâyla bir toplantı yapması ve vardıkları sonuç, onların kendi topraklarındaki Şîilere bakışını yansıtmaktaydı. Burada Ahsâ ve Katif'te yaşayan Şîilerle ilgili aldıkları kararların bir kısmı şöyledir:

²¹ Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Gita, *el-Musîlî'l-Ulyâ fi'l-İslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980, s. 123; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şîi Hareketi ve Direniş*, s. 160.

²² Geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Sunnî-Şîi Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 171-185.

²³ Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, s. 92-93.

²⁴ Seyyid Muhammed Ali Hüseyinzâde, *İslâm-i Siyasi Der İran*, İntişârât-ı Dânişgah-ı Müfid, Kum 1386, s. 175.; M. Serkan Taflıoğlu, *Huneynî (İran İslâm Devrimi)*, Ankara 2010, s. 114-115.

²⁵ John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 255.

a-Şiilerin Vehhâbî İslâm'ı kabul etmeleri için eğitimin tüm imkânları kullanılacaktır.

b-Şiilerin, Aşura Merasimi benzeri bid'at uygulamalarına kesinlikle izin verilmeyecektir.

c-Şiilerin ziyaretgâhları yıkılacak, Kerbelâ ve Necef'e seyahat edemeyeceklerdir.

d-Şiiler, beş vakit namazı camilerde Sünnîlerle birlikte kılacaklardır.

e-Irak'taki göçebe Şii aşiretler, hayvanlarını Necid bölgesinde otlatamayacaklardır.

f-Bu kararları uygulamak istemeyen Şiiler ülke dışına sürülecektir.²⁶

Görünürde Şiileri bir hayli zora sokacak bu yasaklara karşın Abdülaziz İbn Suud, Vehhâbî ulemânın baskısıyla aldıkları bu kararları uygulamada pek istekli davranmamıştır. Zâten Suud yönetimi, Hicaz'ın kendi idarelerine girmesinden itibaren bölgenin geleneksel Osmanlı kurumsal yapısı ve Hac dolayısıyla oluşan heterojen kozmopolit nüfus vb. etkenler sayesinde ister istemez değişmiştir.²⁷ Bu yüzden de Vehhâbî ulemâyla araları açılmaya başlamıştır. Bunun en ciddî belirtisi de Cuheyman el-Uteybî ve arkadaşlarının Kâbe Baskını'nda ortaya çıkmıştır.

1979 yılındaki Kâbe Baskını'nın baş aktörü Cuheyman el-Uteybî, Irak'taki Şiilere karşı cihad etmek isteyen İhvan birliklerini engelleyen ve onları Hâricîlikle ithâm eden İbn Suud ile etrafındaki ulemâyı şiddetle eleştirmiştir. Zira ona göre söz konusu Şiiler, Allah'ın dışında Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e de duâ ettikleri için müşriktir.²⁸

Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılacağı gibi; Sünnî-Şii ilişkileri, modernleşme ve meşrûtiyet hareketleri sayesinde tarihin en iyi dönemini yaşamaktaydı. Daha sonra da özellikle Müslüman Kardeşler Hareketi rüzgânıyla oluşan hava, bir taraftan modern eğitim kurumlarında yetişen Şiiler üzerinde etkisini gösterirken, diğer taraftan da tekrar yakınlaşma girişimlerinin başlatılmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, Sünnî dünyanın âsî çocukları Suud'lu Vehhâbîler ise, zâten daha ortaya çıktıkları ilk dönemlerinde, 1802'de Kerbelâ'da katliâmla başlattıkları aşırı Şii karşıtlığını, o kadar olmasa da zaman zaman devam ettirmişlerdir.

1979 İran Devrimi

İran İslâm Devrimi, Sünnî-Şii ilişkileri açısından çok önemli bir aşamaya geçilmesine neden olmuştur.²⁹ I. Dünya Savaşı'nın ardından hanedanlıkların yıkılması ve uluslaşma çabaları neticesinde uzunca bir süre devre dışı kalan dinî ilişkilerin resmî boyutu, devrimle birlikte tekrar işlerlik kazanmaya başlamıştır.

²⁶ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., İstanbul 2013, s. 111.

²⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 250.

²⁸ Cuheyman b. Muhammed b. Seyf el-Uteybî, *Resâilü Cuheyman el-Uteybî*, haz. Ve tahk. Rif'at Seyyid Ahmed, Kahire 1988, s. 89-90; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 204.

²⁹ Krş. İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 34.

Kısa bir müddet sonra da Sovyet bloğunun dağılmasıyla birlikte komünizmin gözden düşmesi, dinî düşünceyle birlikte mezhepsel ilişkileri ve dolayısıyla da sönmeye yüz tutan mezhep volkanlarını tekrar harekete geçirmiştir.

1970'li yıllardan itibaren Âyetullah Humeynî'nin İran Şâhı aleyhine başlatmış olduğu antiemperyalist ve Amerikan karşıtlığıyla bezenmiş siyasî kampanya, muhâliflikleri dolayısıyla sol ideolojiye yanaşmış Şîilerin yörüngesini İslâmcılığa doğru çevirmede bir hayli etkili olmuştur.³⁰ Humeynî ve Mûsâ Sadr'dan ilham alan Emel ve Hizbullah sayesinde Lübnan Şîileri de kendi örgütlerini kurmaya başlamışlardı. Özellikle Emel'in kurucusu Musa Sadr sayesinde dirilişe geçen bu Şîiler, 1980'lerde içerisinde milis güçleri barındıran geniş tabanlı bir teşkilat haline gelmişlerdir. Hazırda bekleyen solcu ve komünist gruplar da, karizmatik bir lider olan Mûsâ Sadr sayesinde toplumsal protestolarda boy gösterecek bir Şîi alternatifine sahip olmuşlardır.³¹

Yine bu doğrultuda, 1987'de Hac'da İranlıların öldürülmesi üzerine Suudîlerden intikam almak amacıyla Suudi Arabistan'da Hicaz Hizbullah'ı adıyla Şîi bir grup ortaya çıkmıştır. Hizbullah hareketiyle bağlantılı olarak oluşturulan ve şiddet yanlısı birtakım bombalama eylemlerine adı karışan bu hareket, aynı zamanda İran'ın velâyet-i fakîh teorisini desteklemekteydi. Ancak son dönem Suudî Şîileri, İran bağlantılı olduğu düşünülen bu harekete, 1980'lerde olduğu gibi pek fazla destek vermemektedirler.³²

İslâm dünyasında dine yönelimin ve bu doğrultuda tekrar harekete geçen mezhepsel dürtülerin tek sebebi elbette 1979 İran devrimi değildi. Çok daha önceleri oluşmaya başlayan İhvân-ı Müslimîn ve benzeri hareketler, bir taraftan İran devrimine de katkı sağlarken, diğer taraftan ise, geneli itibariyle düşünüldüğünde dünya Müslümanları arasında bir İslâmcılık fikrinin oluşumuna yol açmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Humeynî'nin gerçekleştirdiği devrim, İslâmcılık düşüncesi doğrultusunda gelişen bir hareketti. Bundan dolayı, Şîilerin gerçekleştirdiği bir devrim olmasına rağmen, İslâmcılık vurgusundan dolayı ilk dönemlerinde hem kendisinden sonra gelişen pek çok dinî-siyasî harekete ilham vermiş, hem de mezhep yakınlaşmalarına destek sağlayıcı oluşumlara katkı sağlamıştır. Örneğin, devrimden sonra Şîilerle Sünnîlerin ortak olarak kabul ettikleri hadisleri içeren yaklaşık 20 ciltlik bir kitap yazılmıştır. Hattâ devrimin, İslâm dünyasındaki selefi akımlara bile yön verdiği söylenebilir. Onlar, İran

³⁰ Mehmet Ali Büyükkara, *Suudî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240.

³¹ John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, s. 252-253. Mûsâ Sadr'ın Libya'da iken birden bire ortadan kaybolması, taraftarları arasında şok etkisi yaratmıştır. Öyle ki onun kayboluşu, 260/873 yılında gaybete gittiğini iddia ettikleri On İkinci İmâm'ın durumuyla özdeşleştirilmiştir. Fouad Ajami, *The Vanished Imam*, Cornell University Press, 1986, s. 189-190; John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, s. 256.

³² Toby Matthiesen, "Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shî'a Opposition Group", *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010, s. 179-197.

Devrimi'nden aldıkları ruhla siyâsî alana doğru kaymışlardır. Afgan Mücahitleri de söz konusu bu yeni havanın pratiğe dökülmüş ilk örneği olarak düşünülebilir.³³

Humeynî'nin tüm Müslümanlara yönelik ve ümmet bilincini öne çıkaran "İslâm" vurgusu, her ne kadar sadece Şii değil, İslâm dünyasındaki diğer bir kısım dinî hareketler üzerinde çok ciddi etkisi olsa da, onun vefatının ardından yavaş yavaş biçim değiştirerek, yerini "Şiilik" vurgusuna terk etmeye başlamıştır. İran İslâm Devrimi'nden dolayı Humeynî ve İran'a karşı sempati duyan bazı kesimlerin bu sevgisinin zamanla sessiz bir duruşa savrulduğuna, hattâ özellikle de son dönemlerde nefrete dönüştüğüne şahit olmaktayız.³⁴ Bundan dolayı bir yönüyle bakıldığında, aslında 1979 İran İslâm Devrimi'nin, İslâmcılıktan ziyade, içerisinde ideolojik, politik ve sosyoekonomik pek çok unsuru barındıran bir ulusal kurtuluş hareket olduğu söylenebilir. Ulemânın yönlendirdiği büyük İslâmcı grup, devrimi manipüle ederek diğerlerini saf dışı etmiş ve kendi kontrolüne aldığı bu harekete "İslâm Devrimi" adını vermiştir.³⁵

Humeynî, İslâmcılık vurgusu yaparak tüm Müslümanların sempatisini kazandığı İran İslâm Devrimi'nde, "velâyet-i fakîh" prensibini siyasal sistemin merkezine koyarak İmâmiyye Şiiliği açısından da önemli bir değişimi gerçekleştirmiştir. Onunla birlikte yürürlüğe giren İran anayasasının 5. maddesinde "Velâyetü'l-emr ve ümmetin imâmlığı; adil ve zahid olan fakîhlerin üzerindedir"³⁶ denilmektedir. Aslında bu şekilde, 1736'da Safevîlerin yıkılmasından itibaren yönetimden uzak tutulan Şii ulemânın, dinî konularda olduğu gibi eskisinden çok daha güçlü bir şekilde siyasal yönetimin de merkezine oturduğu görülmektedir. Diğer bir yönüyle bu durum, hem İran milliyetçiliğine hem de mezhepçiliğe giden sürecin yeni bir başlangıcı olarak da düşünülebilir. Yüzyıllarca Osmanlı tebaası olarak kalmış bağımsız Irak Şii ulemâsı da, bundan dolayı olsa gerektir, Humeynî'nin velâyet-i fakîh düşüncesine pek sıcak bakmamıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, dönemin Irak Şii ulemâsının velâyet-i fakîh fikrine uzak durmasının bir sebebi de, devrimin zaman içerisinde İran milliyetçiliği unsurlarını benimsemek zorunda kalmasıydı. Âyetullah Humeynî zamanında da gözlemlendiği gibi, İslâmcı enternasyonalizme bağlı olan Irak Şii ulemâsına karşılık İran Şiiliği, daha ziyade İran milliyetçiliğine eklenmişti.³⁷ Irak'la olan savaşın heyecanıyla öne çıkan milliyetçilik duyguları, İslâm'la birleştirilerek daha geniş tabanlı ve halk nazarında inandırıcılığı güçlü bir senteze dönüşmüştü. Ayrıca

³³ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 253.

³⁴ Hasan Onat, "İran İslâm Devrimi ve Şiilik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 149.

³⁵ Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 161.

³⁶ Madde.5: Hz. Mehdi'nin gaybeti döneminde İC'de ümmetin imamlığı görevi; âdil, takvâli, zamanın sorunlarını bilen, cesûr, tedbirli, idareci bir fakîhin uhdesindedir. Bu fakîh, bu görevi madde 107 gereğince üstlenir.

³⁷ Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 337.

devrimin hemen akabinde hayal kırıklığına uğrayan kesimlerin eklendiği muhalefet de, bu sayede düşman ordusuyla ilişkilendirilerek saf dışı edilmişti.³⁸

Diğer taraftan, Irak Şîileri'nin önemli bir kısmı her ne kadar devrime uzak dursa da, içlerinde, başlangıçta İran benzeri bir devrimi kendi ülkelerinde de gerçekleştirmek için yoğun bir gayret içerisine girenler de vardı. Fakat onlar, İran'a gidip uygulamayı gördükten sonra fikir değiştirmişlerdir. Bunlardan birisi de Ahmed el-Kâtib'dir.

Ahmed el-Kâtib'e göre İran'da uygulamaya konan velâyet-i fakîh düşüncesi, Irak Şîi ulemâsının büyük bölümü tarafından tasvip görmemiştir. el-Kâtib, onların, daha ziyade şûrâ, yani demokrasiyi benimsediklerini söyler. Hattâ ona göre günümüz Şîileri velâyet-i fakîh anlayışını aşıp demokrasiyi benimsedikleri, Sünnîleri de bu sürece kattıkları takdirde ortak bir siyasî düşüncenin oluşması kendiliğinden sağlanacaktır; İmâmîyye veya velâyet-i fakîh'çi siyasal düşünceden vazgeçmek, Şîi toplumu, şûrâya dayalı siyasal düşünceyi benimseyen Sünnîlere yaklaştıracaktır.³⁹

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, devrim sonrası dönemde İran Şîiliği'nin bir taraftan siyasallaşması, diğer taraftan da milliyetçiliğe doğru kayması, Irak Şîi ulemâsı tarafından pek tasvip görmemiştir. Onlardan bir kısmı, siyasallaşmanın yol açtığı olumsuzlukların farkına vararak velâyet-i fakîh sistemini doğuran Şîi imâmet düşüncesini sorgulamaya başlamışlardır. Neticede gelmiş oldukları nokta, önceki modernist ulemânın mezhepler üstü, İslâm ortak paydası olmuştur. Onların modernistlerden farkı ise, dini onlardan biraz daha fazla öne çıkarmalarıdır.

Devrim sonrası uygulamalar ile İran'ın devrimi yaymak için giriştiği uluslararası faaliyetler, hem bir taraftan Müslümanlar arasında bu tür rahatsızlıkların başlamasına yol açarken, diğer taraftan da tepkisel Şîi karşıtı politikaların uygulanmasına da sebebiyet vermiştir. Safevîlerin Şîiliği resmi mezhep olarak benimseyip giriştikleri Şîileştirme faaliyetleri karşısında Osmanlı'nın takındığı tutumun bir benzeri Saddâm Hüseyin döneminde Irak'ta yaşanmıştır. Ahmed el-Kâtib'e göre,⁴⁰ Irak'ı yöneten laik ve Baasçı Saddâm rejimi, Râfîzîlik (Şîilik) aleyhinde kullanabilecekleri tüm klasik malzemeyi tedavüle sokmuşlardır. Bu şekilde Şîa'yı kâfir ilan ederek aynı zamanda İran-İrak Savaşı'nı meşrûlaştırmış olacaktı.

Irak dışında sıkıntının yaşandığı bir başka ülke de Vehhâbî Suûd yönetimindeki Suudi Arabistan idi. Vehhâbîlerin, Hanbelî katılığına ilaveten tüm bid'at ve yeniliklere karşı başlattıkları amansız mücadele, Şîilik için tarihte hiç görülmediği kadar köktenci bir tehdit oluşturmuştur.⁴¹ Ülkenin kuzeydoğusunda yaşayan Şîiler arasında İran destekli Hicaz Hizbullah'ının kurulması onları bir hayli rahatsız

³⁸ Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şîilik*, s. 151.

³⁹ Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şîilik, İslâm Birliği*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 2009, s. 348-349.

⁴⁰ Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık*, s.345.

⁴¹ Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, s. 79-80.

etmiştir. Gerçi Suûd'lu Şiîler, gerek birtakım ekonomik kazanımları, gerekse bazı sosyal içerikli taleplerinin İbn Suûd tarafından müspet karşılanması dolayısıyla Humeynî ve diğer birtakım Şiî liderlerin radikal çağrılarına mesafeli durmuşlardır.⁴² Humeynî de, daha önceleri, 1971 yılında kaleme aldığı bir eserinde, yazdırdıkları kitaplarla Şiîleri karalayan ve onları bu şekilde ümmetten kopartmaya çalışan Suud yönetiminin aslında emperyalizme hizmet ettiğini ileri sürmekteydi.⁴³

Yukarıda ifade edilen tüm olumsuzluklara rağmen, 1979 İran İslâm Devrimi'nin hemen sonrasında söz konusu kesimler arasında İslâm ortak paydasının öne çıkarılmasında, İslâmcılığın ve devrimin ilk dönemki ruhunun etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Hattâ İran İslâm Devrimi'nin ilk zamanları dikkate alındığında, tüm Şiî kesim içerisinde bir yumuşamanın olduğu rahatlıkla fark edilir. Hamid İnâyet⁴⁴, devrimin hemen akabinde 1982 yılında yazdığı kitabında, kendi dönemindeki Şiîlerde özellikle ilk üç halifeye karşı hakaretamiz tavırlardan kaçınılmasına yönelik bir eğilim gördüğünü ifade etmiştir. Yine bu dönemde mezhepler arasında bir miktar ılımlaşma ve yakınlaşma havaları estiği için benzer yönelimler bir kısım Sünnî âlimler tarafından da dillendirilmiştir. Örneğin Hüseyin Atay,⁴⁵ iki grup arasındaki nefret ve düşmanlığı ortadan kaldırmak için 1983 yılında *Ehl-i Sünnet ve Şîa* isimli eserini yazdığını ifade eder. Benzer amaçlarla 1993 yılında İstanbul'da Sünnî ve Şiî âlimlerin bir araya geldiği bir sempozyum düzenlenmiştir.⁴⁶

Devrim'den hemen sonra Sünnîler ile Şiîler arasında mezhepsel ilişkiler bu şekilde ılımlı hava içerisinde devam ederken, zaman içerisinde devrimin reel sonuçları ortaya çıkmaya başlayınca değerlendirmelerin de değişmeye başladığını görüyoruz. İran'lı aydın düşünür Hamid Dabaşı, durumu şöyle özetlemiştir: "Devrim, yaklaşık iki asırlık bir birikimin sonucunda İran'da oluşan sömürgecilik karşıtı modernist akımı ve ülkedeki farklı inanç ve unsurları bir arada tutan kozmopolit kültürü yok etmiştir."⁴⁷

Neticede devrimden bir süre sonra belli Şiî amaçlar elde etmek gayesiyle İran yönetiminin de destek, teşvik veya yönlendirmeleriyle 1980'lerden itibaren Lübnan'da Emel, Irak'ta ed-Dâva el-İslâmiyye, Pakistan'da Tahrîk-i Câferiyye ve Afganistan'da Hizb-i Vahdet gibi diğer örgütlerin oluşturulması ve onların mezhepçi faaliyetlerinin zamanla daha fazla fark edilir olması, devrimin hemen sonrasında ılımlı giden ilişkileri ters yöne doğru etkilediği söylenebilir. Bununla

⁴² Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 251-252.

⁴³ Joseph A. Kechichian, "The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations", *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993, s. 133-134; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240.

⁴⁴ Fakat ona göre, söz konusu halifelerin Hz. Ali'nin hakkını gasp ederek mütecaviz konuma düşükleriyle ilgili görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyâsi Düşünce*, s. 79-80.

⁴⁵ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1983, s. 187.

⁴⁶ Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

⁴⁷ Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 152.

birlikte durum yine de düzeltilebilir bir görüntü arz etmekteydi. Ta ki ABD işgaline kadar.

Irak'ın İşgali Sonrası Durum

ABD ve koalisyon güçlerinin Irak ve Afganistan gibi Müslüman ülkeleri işgal etmesi, İslâm dünyasındaki tüm dinî hareketlerin olduğu gibi Sünnî-Şîi ilişkilerinin seyri açısından da çok önemli bir dönüm noktasıdır.

Sünnî ve Şîi mezhep mensupları arasında son yıllarda yaşananlara baktığımızda, öncesine benzer birtakım yakınlaşma arayışlarının olduğu hemen dikkatimizi çekmektedir. Örneğin Dârü'l-Mustafa'nın rektör yardımcısı olan Hücetü'l-İslâm Dr. Zemanî ile İran'da 8 Haziran 2013 tarihinde yaptığımız görüşmede, 30 yıldan beri takrîb konusunda çalıştığını, bu çerçevede 20 farklı ülkede oturum düzenleyip çalışmalar yaptıklarını, Ezher Şeyhi Tantavî ile birlikte de faaliyetlerde bulduklarını ifade etmiştir.

Sünnî cenaha bakıldığında, onların da takrîble ilgili birtakım faaliyetler içerisinde oldukları görülmektedir. Suudi Kral Abdullah, 14-15 Ağustos 2012'de Mekke'de düzenlenen İslâm İşbirliği Teşkilâtı toplantısında, İslâm mezhepleri arasında ortak bir anlayış oluşturmak için, merkezi Riyad'da olacak bir Diyalog Merkezi (merkez li'l-hivâr) kurulmasını önermiş ve onun bu önerisi üye ülke temsilcileri tarafından kabul edilmiştir.⁴⁸ Yine, İran haber ajansının bildirdiğine göre, Sünnî Ezher Üniversitesi'nden ve önde gelen dinî liderlerinden Ahmad et-Tayyib; İran, Türkiye ve Mısır'dan oluşan İslâmî bir üçgenin, Sünnîler ile Şîiler arasında ayırım yapmayan politikalar izlediği takdirde Müslüman dünyanın menfaatine olacağını dile getirmiştir.⁴⁹ Bir başka habere göre ise; Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi sekreteri Dr. Ahmet Hâlid de, "İslâmî Mezhepler Arasında Yakınlaşma Danışma Kurulu" nun açılışında, İslâm dünyasının acilen mezhepler arasında bir yakınlaşma için çalışmalara başlaması gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁰

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi günümüz Müslümanları arasında mezhepler arası ilişkileri geliştirmeye yönelik birtakım girişimler devam etmektedir. Ancak söz konusu faaliyetlerin önemli bir kısmının, karşılıklı olarak mezhepçi söylemleriyle öne çıkan İran ve Suudi Arabistan tarafından gelmesi ise bir tesadüf olmayıp onların; "acaba söz konusu devletler, mezhepçilik faaliyetlerini örtmek için algı yönetimi mi yapıyorlar?" şeklindeki farklı niyetleri ister istemez akla gelmektedir. Ayrıca bunların samimiyetleri ve dolayısıyla Müslümanlar

⁴⁸ Merkez lil-Hivâr beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye. "el-Beyânü'l-Hitâmî", s. 2, madde 2, http://www.oic-oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf, 04.10.2013.

Geniş bilgi için bk. Adem Arkan, "Şîilerin Takribi ve Suûdîlerin Teklifi", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 177 vd.

⁴⁹ <http://irananders.de/nachrichten/news/artikel/reaktor-der-al-azhar-schlaegt-partnerschaft-zwischen-iran-tuerkei-und-egypten-vor.html> (17.08.2011)

⁵⁰ Toplantıda, İslâmî Mezhepler arası Yakınlaşma Danışma Kurulu başkanlığına, Dünya Müslüman Âlimler Birliği Genel Sekreteri Prof. Dr. Ali Muhyiddin Al-Qura Daghi seçildi. http://iname/wp_ar/?p=1009225 (15.09.2011)

üzerindeki etkileri de sorgulanmaktadır. Yani artık sözler ve vaatler, Müslümanlar nezdinde çok kuru kalmakta ve inandırıcı olmamaktadır. Suud ve İran gibi devletlerin Müslümanları etkilemeye yönelik uluslararası birtakım yeraltı faaliyetleri, tablonun rengini belirleyen asıl unsur olmaktadır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İran İslâm Devleti'nin, Müslümanlar üzerindeki Şiileştirme arzusunu gizleyemeyip, açıktan birtakım faaliyetlere girişmesi, Devrim'in İslâm dünyasındaki etkisini aşama aşama sona erdirmiştir.⁵¹ Devrim sonrası oluşan ve muhafazakâr ulemânın her alanda etkinliğini hissettirdiği bugünkü dinsel yapı, Müslümanlar bir yana İran gençliğine de herhangi bir ideal sunamayıp, tam aksine onlar arasında devrime karşı kin ve nefret duygularına yol açmaktadır.⁵² "Mezhepler arası yakınlaşma" benzeri söylemler ise hem Sünnîler hem de Şiîler açısından artık günümüzde slogandan öteye geçmeyen kuru ifadeler olarak kalmaktadır. Bu günlerde ise daha ziyade "mezhepler arası çatışma" söylemlerinin dikkatimizi çektiği bir İslâm dünyasıyla karşı karşıyayız.

İslâm dünyasına yeniden şekil verme isteğinde olan ABD ise, Irak işgali sonrasında oluşturmaya çalıştığı yeni dünya düzeni çerçevesinde Irak'ta kendine yakın gördüğü Şiî gruplarla temasa geçerek, onları, arzu ettiği sosyo-politik değişimin motor gücü olarak kullanma isteğindedir.⁵³ Bölgede geçmişten günümüze taşınmış ve İslâmî uyanış veya İslâmcılık olarak tanımlayabileceğimiz farklı olgu ve olaylar, onlar tarafından bilinçli bir şekilde mezhepsel ve etnik kimlikler üzerinden izah edilmeye çalışılmaktadır. Yaşanan olayları değerlendirirlerken azınlık-çoğunluk, Şiîlik-Selefilik kutuplaşması gibi mezhep eksenli söylemleri öne çıkarttıklarını görüyoruz. Çatışmaların yoğun olarak yaşandığı Irak'taki insanlar da, ABD güçleri tarafından bilinçli bir şekilde mezheplerine göre tasnif edilmekte ve yerleşim birimlerinde iç içe yaşayan Şiî ve Sünnîler yerlerinden edilip tekrar mezheplerine göre iskân edilmeye çalışılmaktadır. Şiî nüfusun ağırlıkta olduğu Bağdad'ın Kâzimiyye bölgesindeki Sünnîler, oradan göçe zorlanmışlardır. Özellikle şehirli Sünnî ve Şiî elit kesimin çocukları arasında son derece olağan kabul edilen evlilik ilişkileri, ABD işgalinden itibaren günümüze gelinceye kadar neredeyse yok denecek seviyeye inmiştir. Ayrıca ülkedeki tüm Sünnîler Saddâm'ın destekçileri, Şiîler ise onların baskısından kurtarılıp özgürleştirilmeye çalışılan gruplar olarak gösterilmek istenmiştir.⁵⁴

Irak'ta ABD ve müttefikleri tarafından uygulanmaya başlayan söz konusu politikalar ve bölgedeki Şiîlerin yeni aktörler olarak öne çıkartılması, ABD'li Şiî danışman Veli Nasr tarafından "Şiî Uyanış" olarak adlandırılmıştır. Veli Nasr'a

⁵¹ Ergün Yıldırım, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 125.

⁵² Farhad Khosrokhavar-Olivier Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s.189; Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şiîlik*, s. 160-161.

⁵³ Muharrem Akoğlu, *Irak'ta Şiî Varlığı*, s. 283.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Şiî Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler", *Orta Doğu'nun Geleceği Açısından Şiî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 315-316, 331.

göre artık günümüz Ortadoğu'sunda belirleyici olan ne Arap milliyetçiliği ne de ulusal kimliklerdir. Asıl belirleyici faktör Şîi uyanışı ile Sünnîlerin buna karşı gösterecekleri reaksiyondur.⁵⁵

Veli Nasr'ın ortaya attığı "Şîi uyanış" tezi, İslâmî Uyanış'a sebep olarak gösterilen sömürgecilik, modernizm, ekonomik çöküntü ve sekülerizm gibi birtakım etkenlere bir tepki olarak ortaya çıkmaz. Aksine bunun, "Sünnî zulmü" ve "Şîi iktidar" gibi tamamen sekter gerekçelerin öne çıkartıldığını görmekteyiz.⁵⁶

ABD ve koalisyon güçlerinin Irak ve Afganistan işgalleri, Şîi Uyanış konusuna paralel bir şekilde, İran'ın lehine de birtakım avantajlar sağlamıştır. Veli Nasr, Ocak 2014'te yazdığı bir makalesinde; ABD'nin Suudi Arabistan ve Ürdün gibi geleneksel ittifak ilişkilerinin artık pek geçerliliği kalmadığını, dolayısıyla konjonktür gereği İran'ı yanlarına almaları gerektiğini söylemiştir.⁵⁷ İran, oluşmaya başlayan Şîi kuşağı sayesinde özellikle etrafındaki Suud, Pakistan ve Taliban'lı Afganistan çemberini kırmaya başlamıştır.

Veli Nasr'a göre bölgede mezhepçiliğin öne çıkması, Saddâm rejiminin ortadan kalkmasıyla oluşan Şîi uyanışın bir sonucudur.⁵⁸ Bununla birlikte o, velâyet-i fakîh sistemi üzerine bina edilmiş resmi İran Şîiliğinin Pan-Şîizm'e yol açabileceğini, bundan dolayı da Sistanî liderliğindeki Ncef merkezli Şîi yapılanmanın⁵⁹ yeni Şîi uyanış için iyi bir model olabileceğini öne sürer.

Veli Nasr'ın "Şîi Uyanış" adlı çalışması ve bu konuyla ilgili öne sürdüğü görüşler, alanın uzmanları tarafından ciddî anlamda eleştirilmekle birlikte Sreeram Chaulia, bu kitabın; Batı dünyasında var olan kökencilik, otoriteryanizm ve kadın hakları konuları eksenli Müslüman imajını, mezhep çatışmaları merkezli bir algıya dönüştürdüğünü⁶⁰ söylemektedir. Irak'ta yaşanan gelişmelere baktığımızda, olayların her geçen gün Veli Nasr'ın önerileri doğrultusunda gelişmesi, Sreeram Chaulia'nın tespitinin doğruluğunu ortaya koymaktadır. ABD'nin, Irak'ı işgal etmeden önce, yani 1987 yılından itibaren Sistani'ye 200 milyon dolar yardım etmesinin⁶¹ ortaya çıkması da, perde arkası ilişkiler yumağını ve sürecin bu yöndeki işletilme şeklini daha net olarak göstermektedir.

⁵⁵ Veli Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006, s. 179.

⁵⁶ Sönmez Kutlu, "Şîi Uyanış Tezi", s. 317.

⁵⁷ Veli Nasr, "On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran", <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>

⁵⁸ Veli Nasr, "The Shi Revival", *Military Review*, 83/3(2007), s. 9.

⁵⁹ Irak'ta yaşayan önemli bir merci-i taklid Seyyid Ali Sistani, velâyet-i fakîh düşüncesini kabul etmemektedir. O, demokratikleşme yolunda önemli bir adım daha atarak velâyet-i fakîh düşüncesini yerine, yetkinin tamamen halka ait olduğu bir sistemin kendileri açısından daha uygun olacağını söylemiştir. O bu şekilde Irak'ta demokratik bir devlet kurulmasına destek vermiştir. Ahmed el-Kâtib, "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma", s. 157.

⁶⁰ Sönmez Kutlu, "Şîi Uyanış Tezi ve Geleceği", s. 340.

⁶¹ <http://www.timeturk.com/tr/2011/04/19/sistani-rumsfeld-den-rusvet-aldigini-itiraf-etti.html#.V5dqlDysWVM>

Görünüşte Veli Nasr'ın önerisinin altında yatan asıl niyetinin, hem şiddeti besleyen İran modeline, hem cihadçı Sünnîliğe hem de Selefi Vehhâbîliğe karşı farklı bir direniş modeli ortaya koymaktı.⁶² Fakat meselenin çok daha geniş bir şekilde tasarlanmış olup, tüm Ortadoğu coğrafyasının yeniden dizayn edilmeye çalışıldığı intibâi belirlemektedir. Bu doğrultuda etkin aktörler olarak, biri birlerini her an boğazlamaya hazır Şîiler ile Selefilerin devreye sokulması ilk akla gelen husustur.

Sonuç olarak, Irak'ın işgalinin bir taraftan Selefi hareketlerin daha da güçlenmesine ve tüm İslâm dünyasına yayılmasına yol açarken, diğer taraftan da "Şîi Uyanış" adıyla Şîiliğin öne çıkartıldığı bir tabloyla karşı karşıya olduğumuz söyleyebiliriz. Zâten tarihte Şîi ve Selefi hareketlerin yükseliş ve düşüşleri genelde paralel bir seyir takip eder.

Değerlendirme ve Sonuç

Pew Research Center'in 9 Ağustos 2012'de yayınlandığı "The World's Muslims: Unity and Diversity" adlı araştırmada; Mısır halkının sadece %42, Fas'ın %37, Filistin'in de %38'lik bir kesimi Şîileri Müslüman olarak görmektedir.⁶³ Şîiler arasında yapılacak bir ankette benzer soru Sünnîlerle ilgili sorulduğunda da çok farklı sonuçların alınacağını zannetmiyorum. Halbuki hem Sünnîler hem de Şîiler kendilerini Müslüman olarak tanımlamaktadırlar. Günümüz Müslümanlarının mezhebi farklılığı kendi aralarında bu kadar öne çıkarmalarının gerçekten dinî bir temeli var mıdır veya çatışmanın temelinde yatan esas unsur nedir?

Bu soruya farklı yönlerden cevap verilebilir. Fakat zannedersem esas mesele zihniyet ve tarih algısında yatmaktadır. Hasan Onat'ın ifadeleriyle; "her mezhep, her zihniyet, kendisi ile birlikte kendi tarihini ve geleceğini inşâ eder. Bu doğrultuda tarihin geriye doğru işletildiğini, tarihle birlikte geçmişle ilgili algının da yeniden kurgulandığını unutmamakta fayda vardır."⁶⁴ "Şîi-Selefi kutuplaşmasının da muhtemel bir Şîi-Sünnî mezhep çatışmasının da önlenmesi; Müslümanların kendi aralarında barışı tesis ederek yüksek güven kültürü yaratabilmesi, keyfi tarih inşâlarından kurtularak, gerçeklerle örtüşen bir tarih inşâ etmekle mümkün olabilir."⁶⁵

Yani her şeyden önce mezheplerin nasıl oluştuğunu anlamak, inanç meselesi olarak algıladığımız ve üzerinde kavga ettiğimiz birtakım itikadî meselelerin, aslında erken dönem siyâset tartışmalarının bir sonucu olduğunu kavramak gerekmektedir. Aynı şekilde günümüzdeki mezhep çatışmalarını tetikleyen unsurlar da, aslında devletlerarası güncel siyâsî rekabetten veya kendi iç politikalarından kaynaklanıyor mu?

⁶² Krş. Sönmez Kutlu, "Şîi Uyanış Tezi ve Geleceği", s. 323.

⁶³ <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

⁶⁴ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014, s. 532.

⁶⁵ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", s. 530.

Şîiliği yaymak gibi kutsal bir hedefin, İran halkının gözünde değer kaybeden siyasal yönetimin ve onların destekçisi Şîi ulemânın iktidarına güç kattığı bilinmektedir. Onların, Arap ülkelerinin monarşiye dayalı iktidarlariyle karşılıklı atışmaları, hem kendilerine hem de bölge halklarıyla mesafeli Arap yöneticilerine soluk aldırılmaktadır. Ancak olan yine Müslümanlara olmakta, Sünnî halklar ile Şîi halklar arasındaki kin ve nefret duyguları çoğalmaktadır.

Mevcut İran yönetimi, her ne kadar mezhep vurgusundan uzak durmaya çalışsa da uygulamada varlığının meşrûiyetini Şîilik ve Şîiliği yayma üzerine oturtmaktadır. Onların Şîiliğe sarılmasının veya mezhepsel kimliği öne çıkartmasının bir diğer sebebi de, ülke nüfusunun önemli bir kesimini Farslı olmayan farklı etnik unsurların oluşturmasıdır. Şîilik vurgusu yapılarak bu şekilde söz konusu grupların etnik talepleri arka plana itilmektedir. Benzer şekilde, Amerika ve İsrail karşıtlığı sürekli canlı tutularak gündem dış politikaya kaydırılmakta ve bu yolla özellikle ekonomi ve yönetim alanındaki iç problemlerin üstü örtülmeye çalışılmaktadır. Ambargo altında can çekişen günümüz İran ekonomisinin nereye kadar dayanacağı konusunda ciddi endişeler var.

Son yıllarda yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan ittifak ve ihtilâflar, meselenin siyasal boyutunu daha net olarak ortaya koymaktadır. Bu çerçevede İran'ın Irak ve özellikle de Suriye konusundaki tutumundan sonra geçmişteki bağlantı ve faaliyetleri daha fazla sorgulanmaya başlamıştır. Örneğin Lübnan Hizbullah'ının oradaki eylemleri gerçekten Filistinliler için miydi veya Filistin halkına bir şey kazandırmış mıdır? gibi sorular artık çok açık bir şekilde sorulmaktadır. Aynı şekilde Suud yönetiminin Selefi örgütlerle bağlantısı, Mısır ve Yemen'deki dini gruplarla ilişkileri konusundaki çelişkili tavırları da Müslümanlarca sorgulanmaya başlayan diğer önemli hususlardır.

Batılı devletler tarafından oluşturulmaya çalışılan Sünnî ve Şîi kutuplu İslâm dünyasının ana figüranlarının İran ve Suudi Arabistan olduğu, artık Yemen konusunda yaşananlardan daha iyi anlaşılacaktır. Yani bir nevi Şîi-Selefi çatışması olarak da görebileceğimiz bu oyunun çarpık tarihî arka planı da hazır olduğu için meseleler daha rahat maniple edilebilmektedir. Seleflerin sahabilerden kendilerine örnek olarak en fazla atıf yaptıkları şahıs ile Şîilerin de en fazla nefret ettikleri kişinin aynı şahıs, yani Hz. Ömer olması bir tesadüf değil, geriye doğru oluşturulmuş çapraşık mezhep algısının bir sonucudur. Yine günümüzde hem Şîilerin hem de Seleflerin, İslâm dünyasının duraklama döneminin, yani X-XVIII arası yüzyılların hâkim çatışmacı zihniyetinin dilini kullanmaları da ister istemez dikkatimizi çekmektedir. Müslümanların söz konusu ihtilâflarına dışarıdan yapılan müdahaleler de eklenince mesele tamamen çözümsüzleşmektedir. Zâten İslâm dünyasında yaşanan olağanüstü şartlar ve Batı benzeri yabancı işgaller, Sünnîlerle Şîiler arasındaki geleneksel dengeleri daha da bozmuştur. Moğol istilası döneminde Nasıruddîn Tûsî (ö. 1274) gibi büyük Şîi âlimlerin, Hülâgû gibi dönemin Moğol hükümdarlarına yakın durmaları, İbn Teymiye (ö. 1328) gibi Sünnî âlimleri epeyce rahatsız etmiştir.

Başta din adamları olmak üzere her iki mezhep mensuplarının da aslında çatışmayı önleyecek teolojik söylemi öne çıkartması ve yanlışları sorgulayan yeni bir tarih yazımına yönelmeleri, artık daha acil bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Bunlar birlikte Hamid İnâyet'in⁶⁶ de ifade ettiği gibi; Şîilerden, Sünnîler kadar esnek davranış beklemek biraz zordur. Her şeyden önce her iki mezhebin temel teolojik yapıları farklılık arz etmektedir. Sünnî hilâfet anlayışının Şîî imâmet kadar iddialı dinî delillere sahip olmayışı, ona değişen şartlara göre şekillenebilme esnekliği kazandırmıştır. Abbâsî, Selçuklu ya da Memlûk yönetimlerinde önemli görevlerde bulunan Ebû'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Bedreddin İbn Cemâ'a (ö. 732/1332) gibi Sünnî hilâfet teorisyenlerinin, siyasal iktidarı meşrûlaştırıcı birtakım yeni fikirler ortaya atabilmeleri de onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Oysa Şîî imâmet anlayışı ve buna bağlı olarak gelişen merci-i taklîd ve velâyet-i fakîh düşünceleri hâlen daha çok canlı bir şekilde Şîî toplum üzerinde belirleyici olmaya devam etmektedir. Günümüz Şîîlerinin bu çemberi aşmak gibi birtakım gayretleri olsa da, bu yöndeki çabalar, oluşturulan gerilim ortamı yüzünden bastırılmaktadır.

1979 İran devriminin akabinde benzer bir devrimi ve Şîî imâmete dayalı velâyet-i fakîh sistemini Irak'a da taşımak isteyen Ahmed el-Kâtib gibi entelektüel Şîîlerin varlığını biliyoruz. Fakat onlar, devrimin işleyişini bizzât İran'da kendi gözleriyle müşâhede ettikten sonra hayal kırıklığına uğramışlar ve söz konusu niyetlerinden vazgeçerek, bunun yerine Şîî-Sünnî ihtilâfları giderecek çalışmaların yapılması gerektiğine inanmaya başlamışlardır. Ayrıca Irak'taki Şîî mercî'lerin çoğunluğunun, İran'daki velâyet-i fakîh düşüncesinin, Şîîliği aşırı derecede siyasallaştıracağını düşündükleri, bu yüzden de söz konusu sisteme karşı oldukları da bilinmektedir. Ancak hem mevcut mercî-i taklîd sisteminin kuşatıcılığı, hem de mevcut karmaşa ve çatışma ortamın, söz konusu uzlaştırma söylemlerinin çok sönük kalmasına neden olmaktadır.

Velâyet-i fakîh sistemini oturtma gayreti içerisindeki İran'a gelince; ülkede ekonomik durumun iyileşmesiyle birlikte bunun sosyal hayata dair pek çok etkisi olacaktır. Modernleşme taleplerinin kendini daha çok hissettireceği yeni ortamda şâyet süreç olağan şekilde devam ederse ulemânın halk üzerindeki etkisi daha da azalacak gibi gözükmektedir. Fakat Irak, Suriye, şimdi de Yemen'de alevlenen mezhep çatışmalarının, bu sürecin doğal seyrinde işlemesine ister istemez etki edeceği anlaşılmaktadır.

Yine burada da, dışarıdan yapılan müdahalelerin belirleyici olmaya devam ettiğini tekrar belirtmek istiyorum. Halbuki Batı'nın kendisi modernleşmeyi alabildiğine yaşarken Müslüman ülkeleri ise geleneksel ortaçağ yönetim biçimlerini sürdürmeye zorlamaktadır. Bu bağlamda Nâmık Kemâl, Cemâleddîn Afgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi ilk Müslüman modernistlerin Sünnî-Şîî birlikteliğiyle ilgili geçmişte yaptıkları ısrarlı çağrılarının ve günümüzde onlara benzer söylemlerin dillendirilmesinin, mezhep çatışmalarını engelleyici faktörler

⁶⁶ krş. Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, s. 29-30.

olarak büyük katkı sağlayacağını düşünüyorum. Zira mezhepler arası ilişkilerin en problemsiz olduğu zamanların, hararetle kelâmî tartışmaların yapıldığı Mu'tezile çağı ile yine benzer sürecin yaşandığı ve 19. asır modernist Müslüman aydınının damga vurduğu zaman dilimi olması önemlidir. Onlara karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Selefî yaklaşımlar ile benzer Şîi grupların, meseleleri fikrî ortamdaki koparıp sokaklara taşıyarak çatışma ortamlarını bizzât kaynaklık ettiklerini müşahade etmekteyiz. Daha önceki bir çalışmamda da ifade ettiğim gibi; Sünnîler arasında "Argümanlarını Mu'tezile'den, ruhunu ise Hanbelîlerden alan, 19. ve 20. asrın ideolojik çatışmacı zihniyetinin etkisinde kalan ve 21. asırdaki İslâmofobinin tahriklerinden palazlanan kesim, Ortadoğu'daki mezhep çatışmalarının asıl kaynağını oluşturmaktadır."⁶⁷ Söz konusu grupların çatışmacı söylemlerini bahâne ederek Şîi fanatizmini meşrûlaştırmaya çalışan karşıt gruplar ise onların ekmeğine yağ sürmektedir. Yani Seleflilik yükseldikçe Şîilik de yükselmektedir. Hedef aldıkları esas kitleye bakıldığında; aslında her ikisinin de aşırılığı besleyen unsurlar oldukları anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Cabbar, Faleh, *Irak'ta Şîi Hareketi ve Direniş*, çev. Hikmet Halis, İstanbul 2004.
- Abbas, Ziya, *Irak'ta Şîi Merciliği'nin Siyasî Rolü*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (I-II), nşr. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.
- Ajami, Fouad, *The Vanished İmâm*, Cornell University Pres, 1986.
- Akoğlu, Muharrem, "Irak'ta Şîi Varlığı", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Okumuş, Mesut – Hakyemez, Cemil, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Arıkan, Adem, "Şîilerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1983.
- Batatu, Hana, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society", *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Seleflilik ve İslâmî İlimlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, İSAV, İstanbul 2014.
- _____, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet, İstanbul 2013.
- Çetinsaya, Gökhan, "Osmanlı Irakı'nda Şîi-Sunnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000.
- Dabaşı, Hamid, *İran: Ketlenmiş Halk*, Çeviren: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008.

⁶⁷ Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şîilik Algısı ve Temel Etmenler", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 116.

- el-Kâtib, Ahmed, “Şîa ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma”, çev. Yaşar Daşkiran, *İslâmiyât*, 7/4.
- _____, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık, Sünnîlik-Şîilik, İslâm Birliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- el-Uteybî, Cuheymân b. Muhammed b. Seyf, *Resailü Cuheymân el-Uteybî*, haz. ve tahk. Rıf’at Seyyid Ahmed, Kahire 1988.
- el-Verdî, Ali, *Lemahât ictimâ’iyye min tarîhi’l-İrakı’l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, c. III.
- er-Ruhaymî, Abdülhalim, *Tarîhu’l-hareketi’l-İslâmiyye fi’l-İrak 1900-1924*, Dârü’l-âlemiyye li’t-Tibaa ve’n-Neşr, Beyrut 1985.
- Esposito, John L., *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
- es-Sammeraî, Said, *et-Taifiyye fi’l-İrak: el-vâkî ve’l-hâl*, Müessesetü’l-Fecr, Londra 1993.
- Hakyemez, Cemil, “Ehl-i Sünnet’in Şîilik Algısı ve Temel Etmenler”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- _____, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî-Şîi İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Hülagü, Metin, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Hüseyinzade, Seyyid Muhammed Ali, *İslâm-i Siyâsî Der İnan*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Müfid, Kum 1386.
- İnâyet, Hamid, *Çağdaş İslâmi Siyâsî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.
- Kara, İsmail, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Karadeniz, Yılmaz, *İnan’da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795–1925)*, İstanbul 2006.
- Kâşifü’l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *el-Musûlü’l-Ulyâ fi’l-İslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980.
- Kechichian, Joseph A., “The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations”, *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993.
- Khosrokhavar, Farhad – Roy, Olivier, *İnan: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Koca Râğıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, haz. Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kutlu, Sönmez, “Şîi Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Matthiesen, Toby, “Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi’a Opposition Group”, *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010.
- *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

-
- Nasr, Vali, "On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran", <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>.
 - _____, "The Shi Revival", *Military Review*, 83/3(2007).
 - _____, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006.
 - Onat, Hasan, "İran İslâm Devrimi ve Şîilik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
 - _____, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik*, İSAV, İstanbul 2014.
 - Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007.
 - Tafloğlu, M. Serkan, *Humeynî (İran İslâm Devrimi)*, Ankara 2010.
 - Üzüm, İlyas, "Sunnî-Şîi Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı. 2, 1998.
 - Wiley, Joyce N., *Irak Şîileri*, çev. Ekin Yayınları, İstanbul, ts.
 - Yıldırım, Ergün, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihâd-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu*

Şehmus DEMİR**

Özet

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşayan Müslüman, geleneği yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

Anahtar Kelimeler : Kur'an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası.

Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge

Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

Keywords : Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World.

Sosyolojik anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimi şeklinde özetlenebilecek olan değerler toplamının adıdır. Bu çerçevede gelenek, zamanın geçmiş boyutunu temsil eder. Din alanında kullandığımızda ise gelenek, geçmişten bize ulaşan dinle ilgili yorum, yaklaşım ve açılımların bütünüdür.

Burada sorun, geleneğe nasıl bakılması gerektiği ile ilgilidir. Gelenek, İslâm toplumunun aktüel var oluşunun temelinde olduğu kadar, geleceğinin inşasında da

* Seleflikten önce belki de geleneğe, başka bir ifadeyle İslâm'ın tarihi tecrübesine yaklaşım biçimimizin nasıl olması gerektiğinin ciddi anlamda tartışılması büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle, metodolojik açıdan gelenekle ilgili bir perspektif sunmayı amaçlayan ve daha önce yayınlanmış olan (Marife 2008/1) bu makaleyi gözden geçirilmiş haliyle yeniden yayınlamayı uygun bulduk (sayı editörü).

** Prof. Dr., Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: demirseh@hotmail.com

hareket noktası olarak kabul edilmesi gereken ve bugünü anlamaya imkân veren, dolayısıyla geçerliliğini sürdüren bir olgu mudur? Değilse gelenek, tarihteki yorum sürecinin edilgen bir nesnesi olarak mı kabul edilmelidir? Geleneği yekpâre bir bütün olarak değerlendirme imkanı var mıdır? Modern dönemde yaşayan Müslüman geleneği yeterince tanımakta mıdır? Gelenek ve gelenekçilik ayırımına yeterince vurguda bulunulmakta mıdır? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır. İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur?...

Soruları daha da detaylandırmak mümkün elbette. Ancak öncelikle geleneğin değersel boyutunun ne'liği üzerinde durulması gerekmektedir. Bu çerçevede, tarihî süreç içerisinde dini anlama ile ilgili olarak ortaya çıkan ve dinî bilgi diye nitelendirilebilecek olan birikim ile dinin bizzat kendisi arasında bir ayırımı gidilmesi ve konunun bu yolla anlaşılmasına çalışılması kanaatimizce daha doğru olacaktır. Başka bir ifadeyle, din ile insanların dinden anladıkları eşdeğer bir statüde değerlendirilmemelidir.

Din, Allah'tan peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırılan vahiyle ve peygamberin yaşantısıyla, yaptığı açıklamalarla / açıklamalarla oluşturduğu bakış açısı ve dünya görüşü ile ifade bulur. Bu yönüyle din, mükemmeldir, bir bütündür ve eksik değildir. Ancak tarihî süreç içerisinde dini anlamaya yönelik olarak ortaya konan çabalar, anlamalar ve yorumlar ise insânîdir ve eksiklikler içerir. Dolayısıyla dinde eksiklik, noksanlık olmadığına göre, düzeltilecek, tashih edilecek, ihya edilecek bir boyutu da yoktur.

Eğer bir ihyâdan veya bir düzeltmeden söz edilecekse bu, dinle değil, dinî bilgi ile ilgili olmalıdır. Aksi takdirde akla, dini mükemmelleştirme, olgunlaştırma gibi yetisinin üzerinde ve dışında olan bir konum tâyin edilmiş olur. Oysa akıl, mükemmelleştirmek, daha iyi bir konuma yükseltmek amacıyla dinin yardımına koşamaz. Tersine akıl, tarihî süreç içerisinde dinden anladığını olgunlaştırma yolunda çaba sarfedebilir ancak. Bu çerçevede dinî bilgi, belirli bir şahsın bilgi veya yaklaşımını değil, kitlesel bir kimliğe sahip bulunan ve ilim adamları arasında karşılıklı bilgi paylaşımı, rekabet ve yardımlaşmaya dayanan bilginin bir yönüdür. Bu dinî bilgi, değişime, gelişmeye ve daralmaya açıktır, diğer beşeri kültürlerle ait unsurlarla sürekli alışveriş halindedir. Burada, dinî bilgi ile kişisel bilgi arasında da bir ayırımı gidilmesi gerekmektedir. Zira kişisel bilginin kitlesel bir boyutu, başka bir ifadeyle, ilim adamlarınca kabul gören bir yönü yoktur¹ ve o kişiye münhasırdır. Yaptığımız bu ayırım, başka bir ifadeyle din – dinî bilgi ayırımı, aynı zamanda İslâm ile gelenek arasındaki ayırımın anlaşılmasında temel hareket noktası olarak kabul edilmelidir.

Gelenek, tarihî süreç içerisinde farklı zaman dilimlerine ait çağdaşlıklar içerisinde, bulunduğu zamanın kültürünü, ihtiyaç ve problemlerini gözetenek

¹ Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8, s. 79-80.

ortaya çıkan birikimi ifade eder. Yenilik ise, çağın ihtiyaçlarının gözetilerek, geleneğin yeniden yorumlanması çabasına işaret eder. Başka bir ifadeyle yenilik, verili durumu temellendirme, onu ileriye doğru taşıma ve sosyal değişim anlamına gelir. Dolayısıyla yenilikten söz edildiğinde bile, gelenekle bir bağlantı kaçınılmaz olarak vardır. Zira yenilik, daha önceye ait bir aslın var olmasına dayanır. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, gelenek homojen bir yapı veya süreç değildir. Geleneği ayakta tutan unsurların karakterine bağlı olarak farklılık ve değişkenlik arz eder. Yine gelenek, tek düze bir veri değil, çeşitli düşünce yapıları, ideolojiler, sosyal güçler ve farklı görüşlerde ifadesini bulan bir eğilimler ve akımlar mecmuasıdır.² Gelenek, insanın dünyayla ilişkisini yapılandırma konusunda değerlendirilmesi, işlenmesi ve ileriye doğru taşınması gereken bir birikimler toplamıdır.

Değişim kaçınılmazdır ve değişimin olmadığı yerde durağanlık, hareketsizlik vardır. Ancak evrende sürekli var olan bu hareketlilik ve değişim, sırtında geçmişin yükünü yüklenmiş olarak ilerler ve toplumsal anlamda meydana gelen değişimin boyutu ne olursa olsun, yine de geçmişe ait unsurları içerisinde taşır.³ Dolayısıyla gelenek, bir toplumun var oluşunun temelini oluştururken, aynı zamanda geleceğinin de inşasında hareket noktası olarak kabul edilmesi gerekir. Diğer bir deyişle gelenek, bugünü anlamaya ve geleceği inşâ etmeye yardımcı olabilecek temel unsurlardan birisidir.

Ünlü felsefecilerden Thomas Kuhn, geçmişin, geleceğin geçerliliğini sürdürdüğü üzerinde önemle durarak, bir açıdan aslında kendi kibrimizi hizâyâ getirmektedir. Zira geçmiş, fen bilimleri açısından bile düşünüldüğünde bir hatalar tarihinden ibaret değil, insanı ve doğayı anlamaya yönelik devam eden bir çabadır. Dolayısıyla bugünkü yaklaşım da ileriki tarihsel anlarda sönüp gidebilecektir, ancak durumun böyle olması, onun bütünüyle yanlış olduğu anlamına gelmediği gibi, şu andaki başarısı da onu tümüyle doğru kılmaz.⁴

Son dönemlerde gelişme sosyolojisinde gelenek ile yenilik ve çağdaşlık arasındaki ayırım çerçevesinde geleneğin durağanlığı, amaçsızlığı ve yeniliğe düşmanlığı adres gösterdiği⁵ şeklindeki düşüncenin doğruyu yansıtmadığını, bu şekilde yapılan keskin bir ayırımın gelenekle bağlantıyı bütünüyle koparmaya doğru sürükleyeceği açıktır.

Yaşanılan tarihsel an ve durumlarda geleneğin etkisi küçümsenemez. Geleneğin farklı tarihselliklerden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere gelenek, tarihi süreç içerisinde farklı insan veya insan gruplarının ortaya koymuş olduğu yorumlar ve düşünce birikimini ifade eder. Dolayısıyla

² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 38.

³ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts., s. 225.

⁴ Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 14.

⁵ Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 165.

İslâm geleneğinde ortaya çıkan düşünce ve yorum birikiminin evrensel gerçeklikler bütünü olarak algılanması oldukça yanlıştır.

O halde geleneğin değeri ile ilgili değerlendirmeler yapılırken, ne kadar hassas bir nokta üzerinde duruyor olduğumuzun farkında olmamız gerekmektedir. Yukarıda yaptığımız din – dinî bilgi ayırımı çerçevesinde düşünecek olursak, gelenek dinin bizzat kendisi değil, dinle ilgili yorumların toplamıdır. Bu ikisinin karıştırılmaması gerekir. Geleneğin dinin bizzat kendisi olarak algılanması yanlışlığın bir ucunu temsil ederken, geleneğin bütünüyle göz ardı edilmesiyle ve atlanmasıyla sadece Kur'ân'ın veya sadece Kur'an ve sünnetin veri olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi de yanlışlığın diğer ucunu temsil etmektedir.

Burada, toplumun veya ilmî çevrelerin geleneği oluşturan geçmiş mirasla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarını belirtmekte yarar vardır. Fazlur Rahman da bu konuya değinerek, modern eğitim görmüş sıradan bir müslümanın, geçmişin mirası konusunda ortalama bir yabancı gözlemcinin bildiği kadar az şey bilmesinin önemli bir tehlike olduğunu ifade eder.⁶ Gelenek konusundaki bu yetersizlik bazı (veya çoğu) durumlarda bilgisizlikle sınırlı kalmamakta, beraberinde genellemeleri de getirmekte ve gelenek bu genellemeler çerçevesinde anlaşıl(ama)maktadır.

Geleneğin ayıklanması veya nasıl ayıklanabileceği ciddi bir sorun olmakla birlikte, bundan daha önemli ve öncelikli olan ise, geleneğin doğru bir biçimde anlaşılmasıdır. Sonrasında ise, ayıklama işleminin ne tür metodolojik ilkelerle yapılması gerektiği üzerinde elbetteki durulmalıdır. Diğer bir deyişle, dinin, yaşanan tarih ve kültürel vasat da göz önünde bulundurularak bugün nasıl anlaşılacağı ve yaşanacağı ile ilgili inşa sürecinde, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan açılım ve yorumlamaların ayıklanması ile ilgili ilkelerin neler olacağı ciddi bir sorun olmakla birlikte, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Geleneğin ayrıştırılması ile ilgili ortaya konulacak metodolojik çaba ve arayışlar, nelerin faydalı olabileceğini ve nelerin sadece antik bir ilgi konusu olarak kalabileceğini açıklığa kavuşturmayı hedeflemesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Tarihî süreç içerisinde İslâm dininin temel ve en önemli referans kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili çabaların ürünü olarak çok sayıda tefsir kaleme alınmıştır. Bu tefsirler çeşitli açılardan tasnife tâbi tutulmuştur. Burada Muhammed Abduh'un İslâm geleneğinde yazılmış tefsirlere yönelik yaptığı tasnif ise oldukça anlamlı ve önemlidir. Abduh, tefsirin birincil amacının Kur'an'ı anlamak olduğunu, bunun dışındaki çabaların ise ikincil konumda olduğunu belirttikten sonra tefsir çeşitlerini özetle şu şekilde sıralar:

1. Kur'an'ın üslûbunu, mânalarını ve içerdiği belâgat türlerini inceleyenler (Zemahşeri gibi).

2. Kur'an'ın dilsel gramer yönü üzerinde durup, irab çeşitlerine ve lafızların taşıdıkları anlamları açıklamaya yer verenler.

⁶ Fazlur Rahman, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, s. 641.

3. Kıssaların açılımını ve detaylarını ön planda tutanlar (ki bu yolu benimseyenler, israiliyattan ve tarih kitaplarından Kur'an kıssaları hakkında istediklerini eklemişlerdir. Ayrıca Tevrat ve İncil'le de yetinmeyip, sağlam – zayıf demeden; akla ve şeriata uygun olup olmamasına dikkat etmeden işittikleri her şeyi almışlardır).

4. Kur'an'daki '*garîb*' (dilde işlek olmamasından ötürü anlaşılması güç) kelimelerin açıklamasına yer verenler.

5. Ahkâm âyetlerine, ibadet ve muâmelât konularındaki hükümlere ağırlık verenler (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi).

6. İnanç esasları üzerinde yoğunluklu olarak duranlar (Fahrüddin er-Râzî gibi).

7. Zühd ve nasihat ağırlıklı olanlar.

8. İşarî tefsirler.

Abduh bu şekilde konu ve ilgi alanları itibariyle tefsirleri sekiz kısma ayırdıktan sonra, bunlardan sadece birine yönelmenin, Kur'an'ın asıl maksadından uzaklaştıracağını ve gerçek anlamı unutturacağını ifade eder.⁷

İslâm geleneğinde yer alan Kur'an müfessirleri, anlaşılacağı üzere, ilgi alanlarına giren yönler üzerinde özellikle durup, tefsirlerini bu yönde şekillendirmişlerdir. Bu da, yapı ve yöntem olarak birbirinden farklı birçok tefsirin ortaya çıkmasına ve tefsir alanında çerçevenin genişlemesine neden olmuştur. Tefsirler açısından ortaya çıkan tablo itibariyle de, şekle ve şeklin getirdiği konulara ağırlık verildiğini, asıl maksattan bazen uzaklaşıldığını⁸ ve bir dağınıklığın meydana geldiğini ifade etmek mümkün. Bu nedenledir ki Abduh, bu hedef ve konu dağınıklığını bertaraf edebilmek ve Kur'an yorumu alanında düşünceleri berraklaştırabilmek amacıyla, Kur'an'ın asıl hedefi olan hidâyete sürekli vurgu yapmış ve bunun Kur'an yorumunda sürekli ön planda tutulması gerektiğini dile getirmiştir. O, Kur'an'ın belâğatıyla, fesâhatıyla, irâbıyla ilgilenmemeyi değil, bunların Kur'an yorumundaki yerinin sınırlı ve asıl hedefin önüne geçmeyecek düzeyde olması gerektiğini ifade eder.⁹

Önemle üzerinde durulması gereken hususlardan biri de, İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan geleneğin biçimsel olarak bütün boyutlarının yaşatılmaya çalışılması yerine, özünün korunmasının gerekliliğidir. Zira geleneğin çeşitli unsurlarının biçimsel olarak korunmaya çalışılması, geleneğin taklidini beraberinde getirecektir. Aslında gerginliğin iki ucundan söz etmek mümkün. Bunlardan biri muhâfazakârlık, diğeri ise modernlik, çağdaşlıktır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, muhâfazakârlık, geçmişi, geleneği bütünüyle muhafaza etmeye çalışmak yerine, değerli ve öz olanı ön plana çıkarıp, korumak için uğraş

⁷ Abduh, Muhammed – Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960, I, 17-18.

⁸ Erten, Mevlüt, "*Nass – Yorum İlişkisi*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998, s. 70.

⁹ Abduh – Rızâ, I, 19.

sarfetmelidir.¹⁰ Başka bir ifadeyle, geleneği korumayı görev bilip, her türlü yeniliğe, yenilenmeye karşı çıkan bir yapıya sahip olmamalıdır.

Burada, geleneğin bütünüyle korunup savunulması olumsuzluğun ve tehlikenin bir ucunu temsil ederken, diğer ucunu da Batıyı taklit oluşturmaktadır.¹¹ Zira geleneği değerlendirip ayrıştırılması gerektiği üzerinde dururken, özellikle son iki yüzyıldır İslâm dünyasını ciddi anlamda etkileyen Batı konusu üzerinde durmamak, gerçeğin bir yönünü görmemek ve eksik bir bakış açısı ile sonuçlanacaktır. Dolayısıyla, geleneği körü körüne taklit etmenin yanlışlığı kadar Batının etkisi ve bu etki sonucu oluşan taklit üzerinde de aynı ciddiyet ve samimiyetle durulmalıdır. Aksi takdirde, Batının kültürüyle, bilim ve din anlayışıyla şekillenmiş bir zihin yapısıyla, İslam geleneğini değerlendirme ve sorgulama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

Geleneği ele alırken üzerinde durulması gereken bir diğer husus da sürekli gündeme getirilen 'öze dönüş' düşüncesi ve bu düşüncenin gelenek karşısındaki konumudur.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, ilk ıslahat hareketlerinde temele dönmek, öze dönüş; Kur'an, sünnet ve geleneğin ilk dönemlerinin düşünce ve uygulamalarının ön plana çıkarılmasına işaret eder. Modern dönemde ise öze dönüş, bazen geleneğin bütünüyle yok sayılması, hatta daha ileri bir tarzda bazen sünnetin de yok sayılması ve sadece Kur'an metnine vurgunun ön plana çıkarıldığı çeşitli bakış açılarının ifade biçimi olarak kullanılır.

Burada çarpıcı bir örnek olarak, Hindistan ulemâsı çevresinde modernistlerin öncüsü diye nitelendirilebilecek olan ve 1905'te vefat etmiş olan Seyyid Ahmed Han üzerinde durulabilir. Ahmed Han, İslâm dünyasının geri kalmasının temel nedenini özden uzaklaşmaya bağlayarak, Kur'an'a dönülmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, Kur'an'ın ruhunun İslamın temeli olduğunu savunarak, Kur'an'ın tek rehber olması gerektiğini vurgulamıştır. Ahmed Han Kur'an'a dönmeyi ifade ederken, Kur'an'la yetinmeyi kastederek, geleneğin bir kenara bırakılması gerektiğini, hattâ hadisin bile devre dışı bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. O, başta kendisinden önceki ıslahat hareketlerinin yaptığı gibi 'sahih'lerle sahih olmayanların birbirinden ayrılması ve sahihlerin kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, ancak düşüncesinin son aşamalarında hadisin tamamıyla reddedilmesi ve sadece Kur'an'ın esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu yönüyle kendisinden sonrakilere büyük ölçüde etki etmiş ve Hint alt - kıtasında 'Ehl-i Kur'an' adında, hadisi tamamen reddedip sadece Kur'an'ı esas alan bir grubun ortaya çıkmasına¹² neden olmuştur. Geleneksel tefsirlere eleştirel bir yaklaşımla bakan Ahmed Han, bu tefsirlerin Kur'an'ın fıkıh, kelam gibi ilâhiyât bilimleriyle ilişkisi veya Kur'an'ın

¹⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, s. 348.

¹¹ Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fez Yay., Ankara 1998, s. 319

¹² Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 305-306; a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, s. 177-178.

i'câzı, i'câzının yönleri ve benzeri ikincil konularla uğraştıklarını¹³ vurgulamıştır. Özetle Ahmed Han, salt Kur'an'ın ön plana çıkarılması ve geleneğe ait tüm verilerin reddedilmesi gerektiğini vurgulayan bir bakış açısını benimsemiştir. Kur'an'ı yorumlamada da, akla ve tabiat kurallarına aykırı düşmemeye özel gayret sarfetmiştir.¹⁴ Dolayısıyla Ahmed Han çizgisindeki modernleşmenin iki temel noktasını 'akıl' ve 'tabiat' oluşturmuş¹⁵ ve bu çerçevede gelenek çok sert bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

Geleneği sürekli eleştiriye tâbi tutup yok saymaya çalışan ve Kur'an metnini ön plana çıkararak modern dönemdeki öze dönüş düşüncesinin büyük oranda Batıdaki modernleşme sürecinden etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca, öze dönüş düşüncesinin arka planında bulunan temel unsurlardan biri de, din ile modern dünya arasında varsayılan çatışmanın, dinin Kur'an metnine indirgenerek bu metin üzerinden aşılmaya çalışılmasıdır. Aslında işin garip veya ironik tarafı, Kur'an'a ve sünnete dönmeyi temel hareket noktası olarak kabul eden ve geleneğe ağır eleştiriler yönelten öze dönüş düşüncesinde çoğu zaman toplum, siyaset, bilim, teknoloji ve ekonomi gibi alanlarda Batının ne kadar etkisinde kaldığımızı ve düşünce haritamızın oluşumunda Batının rolüne fazla yer verilmezken, ısrarla, geleneğin sıkı bir eleştirisine girişilmesidir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın gelenekten koparılmasıyla, farkında olarak veya olmayarak, Batının daha kolay etki edebileceği bir alan oluşturulmaktadır.

O halde, öze dönmek, Kur'an'a ve sünnete dönmek ifadelerinin sloganik bir biçimde kullanılması yerine, bunların içinin sağlam ve sağlıklı bir şekilde doldurulması gerekmektedir. Dolayısıyla, "öze dönüş" derken, bundan ne kastedildiği de açık bir şekilde belirtilmelidir. Öze dönüş derken; geleneğe mi, Kur'an, sünnet ve ilk dönemdeki insanların uygulamalarına mı; yoksa bunlardan sadece Kur'an metnine mi dönüş kastedilmektedir. Zira bu bakış açılarının her birinin oluşturacağı ayrı bir dünya görüşü meydana gelecektir.

Öte yandan Kur'an'a dönüş düşüncesi, yukarıda da ifade edildiği üzere, geleneğe mesafeli durmaktadır. Dolayısıyla, geleneğin ürünü olan tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm metodolojilerinin, özelde de tefsirle ilgili ortaya konmuş metodolojilerin atlanıp yok sayılması gündeme gelmektedir. Zira bir âyeti veya bir kelimeyi, bir kavramı anlama ve yorumlama ile ilgili olarak gelenekte çeşitli metodolojiler üretilmiştir. Dolayısıyla yorum yapılacağı zaman, bu metodolojilere dayanılarak, belirli bir sistematik düzen içerisinde yapılır. Sadece Kur'an metnine dayanıldığında ise, bu metodolojilerin tümü anlamsızlaşmaktadır, anlamını yitirmektedir. İşin diğer bir boyutu ise, bu yaklaşımla, Kur'an'la aramızdaki tarihi

¹³ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990, s. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 29-30.

¹⁴ Ahmed Han, *Tahrir fi Usul'i't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II"), *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, s. 329.

¹⁵ Aziz Ahmed, s. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, s. 58.

süreci ve geleneği atlamakla yok sayarak, birden bire kendimizi Kur'an'ın nüzul ortamına yaklaştırmış olma vehmini taşıma riskiyle karşı karşıya kalacağımızdır.

İşin bu yönü sorun olmakla birlikte, Kur'an'dan uzaklaşıldığı, Kur'an'ın toplum katında en azından dindar çevrelerde anlamaya yönelik yeterince okunmadığı ve dinin büyük ölçüde Kur'an dışındaki kitaplardan öğrenildiğine de vurgu yapmak gerekmektedir. O halde, geleneğin bütünüyle atlanması doğru olmadığı gibi, Kur'an'ın sırf sevap elde etmek üzere anlamadan okunan bir metin haline dönüştürülmesi de doğru değildir. Dolayısıyla, konuya parçacı yaklaşmak ve meselenin sadece bir yönünü görmek yerine, bütüncül yaklaşmanın daha doğru olacağı açıktır.

Geleneğe mesafeli durmanın veya geleneğin sürekli eleştiriye tabi tutulmasının önemli nedenlerinden biri de, İslâm toplumunun son birkaç asır boyunca hep gerileyip, zayıf ve edilgen konuma düşmesi, Batı toplumunun ise ters orantılı olarak bu süreç içerisinde sürekli güç kazanmasıdır. İslâm toplumunun zayıf durumda olması, bunun sebeplerinin ne'liği üzerinde kafa yorulmasına sebep oldu.

Oysa İslâm toplumu ilk dönemlerde çok güçlü bir temel oluşturdu. Tedvîn dönemi diye adlandırılan ve özellikle ilk üç asrı kapsayan dönemde ciddî ve külliyetli anlamda eserler, metodolojiler ortaya kondu. İslâm düşüncesinin tedvîn döneminde metodolojik düzeydeki yapısı; Tefsir, Hadis, Fıkıh Usûlü, Akâid, Kelâm – Akâid, Tarih ve Dil gibi temel disiplinlerle şekillenmiştir. Temelde bunların ve daha başka unsurların oluşturduğu güç ve ivme ile İslâm toplumu orta çağ boyunca etken bir konumda oldu. Ancak orta çağın bitimine işaret eden Rönesans ve Reform hareketlerinin ortaya çıkması, Batı toplumunun bilimle ilerlemesi ve son dört yüzyılda gittikçe güç kazanması ile ters orantılı olarak İslâm dünyasının orta çağ sonrası dönemle birlikte zayıflamaya yüz tutması ve bu zayıflığın gittikçe artması ile birlikte, az önce de ifade edildiği üzere, İslâm toplumunda çeşitli sorgulamaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu sorgulama süreci iki asrı aşkın bir zamandır devam etmekte ve etkinliğini sürdürmektedir. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, bu sorgulama uzun süredir devam etmesine rağmen, nedeni ne olursa olsun, İslâm toplumu halen zayıf ve edilgen konumdan kurtulamamıştır.

İslâm dünyasının geri kalmasının sebepleri konusu, modern dönemde de tartışılmış ve halen tartışılmaya devam etmektedir. Bu süreç içerisinde, geri kalmanın özellikle dâhilî boyutları üzerinde durulup, geleneğin kurban seçilerek günah keçisi haline getirildiğini ifade etmek mümkün. Bu çerçevede, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi ilimlerin metodolojileri ciddî ve ağır eleştirilere tâbi tutulmaktadır. Özellikle modern dönemde geleneğin sıkı bir eleştirisini yapanlardan Hint İslâm modernizminin en önemli temsilcilerinden biri olan Seyyid Ahmed Han, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Muhammed Abid Câbirî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd bu anlamda ilk akla gelen şahıslardan birkaçı olarak sayılabilir.¹⁶

¹⁶ Bk. Güler, İlhamî, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 216-217.

Bunlardan sözgelimi Fazlur Rahman, İslâm dünyasındaki durgunluğu onüçüncü yüzyılın ortalarında hilâfetin otoritesinin yıkılmasına ve böylece İslâm dünyasının siyasî birliğinin parçalanmasına bağlayanları eleştirerek, durgunluğun bu dönemden çok önce başladığını ve uyuşukluğun, İslâm hukukunun temellendirildiği esaslarda yattığını belirtir.¹⁷ Yine Fazlur Rahman, İslâm hukukunun yapısını eleştirerek, İslâm hukuk sisteminin rastgele ve düzensizce Kur'an'a, sünnete dayandırıldığını, İslâm hukuk literatürünün başlangıcından beri günlük hayatın ihtiyaçlarından kopuk, salt teorik çalışmalar olduğunu ve hukuk olarak tanımlanamayacağını ifade eder.¹⁸

Başta da ifade edildiği üzere, gelenek hiçbir şekilde dinin bizzat kendisi değildir, dinin algılanma biçimleridir. Ayrıca geleneğin tümünün doğru veya tümünün yanlış olduğunu ifade etme imkanımız hiçbir şekilde yok. Dolayısıyla, özellikle yaşadığımız modern dönem için söylemek gerekirse, sorun geleneğin kendisinde değil, bizim dine ve geleneğe yaklaşım biçimimizdedir. Geleneğin eleştirisi uzun bir süreden beri ciddi anlamda yapılıyor olmasına rağmen, İslâm dünyasının yine de güç kazandığından ve dünyada etkin bir konumda olduğundan söz etme imkânımız yok. O halde, sorunun bir günah keçisi seçilerek ona yüklenmesi şeklinde değil de, daha analitik bir biçimde, geri kalmışlığın bütün boyutları üzerinde durularak temellendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, kendi kendimizi kandırmaktan ve sorumluluğu üzerimizden atmaya çalışmaktan öteye bir şey yapmış olmayacağımızı da ifade etmek gerekmektedir.

Geleneksel birikimle yetinmeyi, ona geri dönmeyi ve onu ihyâ etmeyi istemekle, geleneği geri kalmanın temel nedeni olarak kabul etmenin iki yanlış ve uç tutum olduğu, vurgulanması gereken önemli bir diğer husustur. Gelenek, ne Kur'an'la tarihin belirli döneminde yaşayan bizlerin arasına bir duvar olmalı, ne de aradan bütünüyle kaldırılması gereken lüzumsuz bir veri olarak kabul edilmelidir. Muhammed İkbâl, "*Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir ulus için karlı bir iş değildir. Çünkü, o ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmişidir*"¹⁹ ifadelerine yer vererek, gelenekle ilgili tutumunu belirlemektedir. Burada, geleneğin, tarihî birikimin somut gerekliliğinin temelini çürütüldüğü bakış açılarına ihtiyatla ve şüphe ile bakmanın daha doğru olacağını belirtmek gerekmektedir. Geleneği toptan kabul, toptan red veya seçmeci yaklaşımın yerine, gelenekteki unsurları kendi tarihî süreçleri içerisinde ele alıp değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

İslâm dünyasının, yaşadığımız modern dönemde kendini yoklaması, geleneğini iyi tahlil etmesi ve bir uyanış gerçekleştirmesi kaçınılmazdır. Ancak meselenin salt bir uyanış meselesi olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Zira ertesi gün uyanmak üzere uyuyan kişi için uyanma, her zaman olduğu gibi normal bir şeydir

¹⁷ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgöç - M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 94.

¹⁸ Fazlur Rahman, a.e., s. 98; Ayrıca bk. Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyat*, 2003/4, s. 98.

¹⁹ İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts., s. 225.

ve farklı herhangi bir unsur taşımaz. Ancak sözgelimi Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalarına yer verilen Ashâb-ı Kehf ve onların durumunda olanların, hayatlarını normal akışı üzere sürdürebilmeleri için sadece uyanmış olmaları yeterli gelmeyecektir. Uyanmanın yanında, hayatın gerçekliğini anlayabilmeleri ve bu çerçevede yaşamlarını sürdürebilmeleri amacıyla bilinçlerini de uyandırmaya / yenilemeye ihtiyaçları olacaktır.

O halde yapılması gereken, aslında kendi öz kimliğimizi ve parametrelerimizi koruyarak, değişen dünyayı, şartları iyi okumak, bunlara ayak uydurmak ve dünyanın ihtiyaç duyduğu mesajı sunmaktır. Aksi takdirde, Eflatun'un mağarasındaki yüzleri duvara dönük bir şekilde kelepçelenen ve hayatı sadece dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret sayan mağara insanlarının durumunu yaşamaya devam ederiz.²⁰

Dinin bizzat kendisinin, Kur'an ve sünnetin değil, fakat dinî yorumun miâdını doldurmuş gözükebildiği, başka bir ifadeyle, yaşanılan dönemdeki şartlara uygun düşmediğinin düşünüldüğü alanlarda yeni bakış açılarının ve yorumlamaların yapılması mutlaka gereklidir. Yani dinin kendisini değil, fakat dinsel yorumu konu edinen bir ihyâdan söz etmek elbette mümkündür ve gereklidir. Zira Kur'an'ı indiren Allah'tır, fakat onu okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışanlar ise, farklı tarihsel durumlarda yaşayan insanlardır. Dolayısıyla yapılan, dini düzeltme, modern duruma uygun hale getirme değil, tarihsel anlarda yaşayan insanların din karşısındaki durum ve konumlarını, yaşadıkları dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak düzeltmek, ıslâh etmektir. Bu sayede, etkisini kaybetmeye yüz tutan ve yetersiz kalan bilgiler, güncelleştirilerek etkin bir duruma getirilir.

"Allah bu ümmete her yüzyılın başında din (algı, düşünce ve iş)lerini yenileyecek bir müceddid gönderir"²¹ hadisinin de ifade ettiği üzere, düşüncenin yenilenmesi, Mehmed Âkif'in ifadesiyle "Kur'an'ı asrın idrâkine sunma"nın gerçekleşmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, bu bakış açısı hayatın bir parçası olmalıdır. Ayrıca, Peygamberimizin; doğruya isabet edenin iki sevapla, yanlış ictihâtta bulunanın da bir sevapla mükâfatlandırılacağını²² bildiren ifadesi de, bu bakış açısını yerleştirmeye yönelik olarak kabul edilmelidir.

Sonuç itibarıyla, gelenek, yüksek bir yere tırmanıldıktan sonra fırlatılıp atılabilen bir merdiven olarak değerlendirilmemelidir.²³ Düşüncenin bir temele oturması, kurumsallaşması ve gelişebilmesi için gelenek büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla geleneğe dışlayıcı bir mantıkla yaklaşmak oldukça yanlış bir yaklaşım olacaktır. Karşı çıkılması gereken, tarihsel an ve durumlarda ve tabîî bağlamında ortaya çıkmış ve bu tarihsel an ve durumlara çözüm getirmiş geleneğin kendisi değil, geleneğin yeterliliğini ve yetkinliğini savunan gelenekçiliklerdir. Başka bir

²⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 39-40.

²¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Melâhim", 1.

²² Buhârî, *Sahîh*, "Ûtîsam", 21; Müslim, *Sahîh*, "Akdiye", 15.

²³ Gasset, Ortega Y., *Kültürel İsyani*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı), s. 11-12.

ifadeyle, değişime karşı çıkan bakış açısıdır. O halde, gelenek ile gelenekçilik arasında bir ayırımı gitmek oldukça önem arz etmektedir. Zira gelenek süreklilik ve değişim vasatına işaret ederken; gelenekçilik statikliğe, değişime karşı çıkmaya, din alanında düşüncenin tekâmül edip bir sona ulaştığına işaret eder. Ancak bu bakış açısının vehimden öteye bir anlam taşımadığını da ifade etmek gerekmektedir. Geleneğe dayanmak; geleneğe ait unsurlara herhangi bir kutsallık atfetmeden onları iyi tanımak, faydalı unsurlarını yitirmeden gelecek nesillere aktarmak gibi bir görevi yerine getirmek anlamına geldiği gibi, aynı zamanda o geleneği kendi târihi şartları içerisinde ele alıp değerlendirmeyi, sorgulamayı ve yeni bakış açıları getirmeyi de içeren bütüncül bir yaklaşımı ifade eder. Geleneği eleştirmenin gelenekçi yaklaşım tarafından gelenek karşıtlığı olarak sunulmasının da doğru bir bakış açısı olmadığını belirtmek gerekmektedir.

İnsanı, tarihi ve sosyal hayatı kesintisiz bir hareket içinde kabul eden bir dinin değişime karşı çıktığını ifade etmek mümkün değildir. Değişim, eşyanın tabiatında vardır ve değişimin olmadığı yerde ölüm vardır. Değişimi vurgulamanın ve çağdaşlığın da iyi tanımlanması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaşlığı geleneğin karşıtı bir merkeze yerleştirip, bir araya gelmesi neredeyse imkânsız iki farklı alan veya iki farklı bakış açısı olarak tanımlamak oldukça yanlış olacaktır. Çağdaşlık, geleneğin bütünüyle atlanması, yok sayılması, dinin anlaşılmasında engelleyici bir unsur olarak kabul edilmesi anlamına gelmemelidir. Çağdaşlık, dinin değil fakat dinî bilginin eksikliklerini, çağdaş dönemde yetersiz görünen unsurlarını gidermeye çalışmak olarak anlaşılmalıdır. Aksi bir bakış açısının bindiğimiz dalı kesmek anlamına geleceği açıktır. Necip Fâzıl'ın; "*Ortada bir buz dağı vardı, hohluya hohluya erittik, şimdi çamurdan geçilmiyor*" ifadesi de, geleneği bütünüyle dışlamanın yararlı olmayacağı görüşünü desteklemektedir. Ayrıca, bizim de tarihsel varlıklar olduğumuzu ve geleneğin bir parçası konumunda bulunduğumuzu unutmamak gerekir. On dört asırlık birikimi reddeden bakış açısının, ileriki zaman kesitlerinde veya bir asır sonra birilerinin gelip, bu asırda yaşayanları da içine katıp, onbeş asırlık birikimi yok sayabileceklerini göz ardı etmemesi gerekir..

Geleneği katı bir şekilde savunanların, Kur'an'ı geçmiş âlimlerin tekeline görmeleri yanlış bir ucunu temsil ederken; gelenekselciliğe tavır almaya çalışanların ise, Kur'an metninin kendi düşüncelerinin bir çiftliği olmadığını görmemeleri ve kavrayamamaları²⁴ da yanlışın diğer ucunu temsil etmektedir. Bu iki bakış açısından da uzak durulmalıdır...

Kur'an'ı günümüz insanının azamî ölçüde istifadesine sunabilmek ve Kur'an yorumunda daha ileriye gidebilmek, daha ilerilere sıçrayabilmek amacıyla öncelikle adımımızı geriye doğru atmamızın gerektiği bilinciyle, İslâm geleneğinde, özellikle fıkıh ve tefsir usûlünde geliştirilen yöntemlerin yeni bir okumayla gündeme getirilerek bunlara gerekli önemin verilmesi, sonrasında yeni yorum

²⁴ Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).

yöntemlerinin ciddi bir tenkîde tâbi tutularak incelenmesi, neticede de, sağlam, ayakları yere basan, tepkiye ve benzeme psikolojisine dayanmayan yorum yöntem(ler)inin geliştirilmesi bir gerekliliktir. Aksi takdirde, gelenek göz ardı edilerek yapılacak yorumlamaların sağlıklı sonuç vermemekle birlikte zarar da verebileceği, daha iyiye ulaşmayı hedeflerken var olanı da yitirme riskini her zaman beraberinde taşıyacağı düşünülmelidir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960.
- Ahmed Han, *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, (:"Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârû'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, "*Nass – Yorum İlişkisi*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- _____, "*Revival and Reform In Islam*", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- Daabla, Basheer A., "*Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad*", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı).
- Güler, İlhami, "*Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi*", III. *Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyn, *Sahîh*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, thk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî, Beyrut, ts.
- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).
- Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
- Suruş, Abdulkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.
- Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'

Sadık KILIÇ*

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşkınlık alanından 'bura'ya 'nüüzül' etmiştir; bu nedenle de, insanî ve içtimaî bir olgu olarak, bir dili: Arapçayı iletişim aracı olarak seçmiştir. Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahi Kelâm'ın, İlahi amaçları; bütün tikel olguları ve insani cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkânları, ilahi ontolojiyi bütünüyle ifade edemez! İşte, Allah ile münasebeti bakımından ('hadd') her ne kadar Müteâl ise de, beşeri bir örgü olmanın dışına çıkamayan 'dil'in imkânlarının sınırlı olması; en geniş anlamıyla, insan ve dünyasının kesintisiz bir değişim içinde bulunması, böylece de daha rafine çözümler talep edilmesi nedeniyle, klasik yorum geleneğinin bir dinamizme kavuşturulması; bu bağlamda, Kitâb'ın etrafında örülmek istenen açık ve örtük fanatizm setlerinin aşılması, kısaca 'tevil', ciddi diriltici yorum enstrümanı olarak yeniden gündeme alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dil (Arapça), Yorumun beşeriliği, Toplumsal değişim.

'Living Interpretation' Considering the Existing in the Face of Change

Abstract

In terms of the Islamic faith, the holiest text is the Koran. And since the Koran's target is the universe in which the human being lives, it has been "revealed" from the domain of transcendence to "here"; and therefore, it has selected a language as a human and social phenomenon, i. e., Arabic, as a communicative tool. It is not possible for the Divine Word in its form expressed in the text of the Koran and sent to the humanity ("resm") to contain verbally the Divine purposes, all particular facts and human answers. This is because possibilities of

"language" cannot express the divine ontology in its entirety!

Although it is transcendental in terms of its relation with God, language is limited to being a human nexus, and therefore, is restricted in its possibilities. In its broadest sense, man and world are in continual change, and therefore, people require more refined solutions, implying that the classical interpretation tradition should be made more dynamic, and implicit and explicit fanaticism walls built around the Book should be eliminated. In short, "tawil" (glossing) should be reconsidered as a serious reviving interpretation instrument.

Keywords: Koran, Language (Arabic), Human quality of interpretation, Social change,

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: skilic@atauni.edu.tr

Genel Bir Sunuş

Sorular sormaya kapı olduğundandır ki, konuşmak veya 'dil yetkinliği'ne sahip olmak, insan için birincil ayırt edici bir özellik olarak çıkar karşımıza. Sorabilmek, ruhun penceresini, başka ben'lere, ruhlara; onu çevrelemiş objeler ve olgular alemine açmasıdır.. Benliğin, diğer ben'ler göğünde bir pervazı, bir soluklanışıdır ya da; 'ben-bilinç enerjisi' yüklemesidir kendisine... Bundan olsa gerek, "Wittgenstein (1889-1951) [da], felsefede önemli olan, sorudur, yanıt değil demişti, -hem felsefenin sorularla başladığını, hem de felsefenin yeni sorularla yeni alanlara açıldığını vurgulayarak..."¹

Bütün bilim dalları, özellikle sosyal beşerî ve dinî görüşler, en sağlıklı cevabı verebilmek; 'bura'dan giderken, gözleri arkada kalmaksızın, hiç olmazsa doğru cevapları işaretlemiş bir rûh dinginliği ve iç huzuru ile aydınlanmış olarak yola koyulmak için, 'sorular', 'buraya ve ben'e, biz'e dair' özel sorular sunmaktadırlar. Ve kuşkusuz, soruyu nasıl sorarsanız, cevabı da ona göre olur..

Heidegger'ci sözcüklerle söylemek istersek, 'varoluşsal yoğunluk ve endişeden soyutlanarak, itiyatların pençesinde sığlaşmış, belki de 'günlükleşmiş' yaşam içinde biz, bilinçli benlik bütünlüğümüze ait soruyu; insânî kimliğin bize yüklediği o vazgeçilmez suâlimizi değil, başkalarının suâlini dillendiriyor gibiyiz hep... Bir anlamda, cevap aramaya, öz benliğimizin olmayan, bizce içselleştirilmemiş sorular sorarak başlıyoruz; başka ben'ler tarafından ele geçirilen, derken tüketilen ve edilgen nesne konumuna indirgenen bir 'sözde ben'e dönüşüyoruz; bir tür 'yabancılaşma' yani... Bir başka anlamlandırma, "insan başkaları tarafından kullanılabilen bir âlet yahut sadece eşyâ durumuna gelir. 'Anonim kişi' böylece şahsiyetini kaybeder, âdetler ve günlük hayatın alışkanlıkları ile hareket eder. O, Heidegger'in varlığın günlükleşmesi dediği şeye mağlup olur..."² Hadi diyelim, sorularda çakışmalar ve benzerlikler kaçınılmaz; hiç olmazsa, cevabı, kendimiz için yine biz vermeye çalışalım.. Bu 'bizim cevabımız' olsun!.. Bütün kesinliği ve somutluğuyla, içereceği içsel heyecan ve titreşimleriyle bana, bize ait olsun... Hiç olmazsa, ortak sorulara kendi cevaplarımı, kendi anlamlandırmalarımı verebileyim!..

Ne kadar kişiye özgü de olsa, her cevap, bir ben'in kendini, birinci elden varoluşa konumlandırması; onu içten ya da dıştan kuşatan nesnelere, oluşlara varlığını katması, onu özümsemek istemesi bakımından, anlamlıdır... Diyebiliriz ki, cevaplar, yine insana bağlı olarak, muhtelif kabul ve gerçeklik basamaklarına yerleşirler. Kiminin derecelendirmesinde üst basamaklarda olan, başkalarınınkinde altlarda; ya da tersi... Bir başka deyişle, her bir birey için doğru, doğruya yakın; yanlış, en yanlış vb. cevaplar vardır; yani, salt ve tartışılmaz doğru veya salt ve tartışılmaz yanlış cevap/cevaplar yok! Bir imkân ve olasılıklar nebülözünden dünya alanına geçiş ve bir yol izlemede, sorular ve cevaplar bizim hayat toplamımızı, uzaya ışık demetleri halinde asılı bıraktığımız hayat ve varlık idrâki konusundaki profilimizi de

¹ Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1. bs., 1997, s. 98.

² Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Hareket Yayınları, 1971, s. 53.

oluşturmuyor mu?! Evet; hattâ, varoluşumuz, sorularımıza vermeye çabaladığımız yanıtlarımızdan ibârettir...

Soruyu her an sorabiliriz; sormalıyız da.. En güzeli, soru sormak bir sürece dönüşmeli.. Sorular sorarak ve cevaplar vererek devam etmeliyiz yolumuza.. Yolların da, ayrı soruları, ayrı cevapları olacaktır, zirâ soru sorup cevaplar bulma, varoluş türküsü gibi tütecektir zihnimizde; daima taze, titrek, canlı, heyecanlı, ıtrlı ve korkak... Öyle olacaktır ki, sorular sormak cevaplar aramak, çöllerde damlanın, bir bitki köküne vasil olması; dağlarda bir menekşenin, bir Lotus'un, yüksek zirve esintilerine, fırtına ve sarsıntılarına direnmesi; sonsuz yıldızlarla bezeli gökyüzünde yıldızların sayılarda tüketilmesi...kadar çileli, korkutucu, kıskırtıcı hale gelecek, önümüzde uçurumlar oluşturacaktır...

Arayış vâdisine inmeyen, ne soru soracaktır, ne de cevap avcılığı yapacaktır.. Bütün bunlar içinse 'arayış', evet, bize 'arayış' gerek!.. Arayış rûhuna, aşkına arayışın yanmak gerek.. Onun bizi içine alan boşluğuna düşmek gerek.. Arayış göklerinde ışıklanmak; dokunulmayı bekleyen sorulara da, onların cevaplarına da götürecektir yolların karanlıklarını aydınlatmak gerek.. Çöllerle, meydan okuyan zirvelerle, uçurumlarla, okyanus veya engin su dünyalarıyla döşenmiş bu yolda 'hakikatin büyük yitiği insan'ın, 'kendi'nin peşine düşmek... Çünkü bizi, 'varoluşun sınırları'na uçuran bir oktur soru sormak; bilim ve bilgelik heyecanının tûfânlara dönüştüğü o mahrem noktalara doğru...

Bu sınırlarda belirsizlik hâkimdir de ondan.. Ve 'Bilim', yanıt vermekten çok soruları 'bileyip, ustura ağzı gibi keskinleştirmek', olasılığın en son noktalarına kadar götürmekle ilgilidir. Bu nedenle de, "Burada önemli olan insan tipi, kendisine söylenenleri çok fazla saygı göstermeden sorgulayan..."³, soru ve cevaplar diyalektiği içinde onu kendine mal eden, sonsuz cevaplar harmanında onu bir bakıma yeniden üretendir.. Çünkü, "Dünyadaki bütün kötülüğün nedeni, eski kanunlara, eski âdetlere ve eski inanışlara düşünmeden saygı duymamız..."⁴dan başka bir şey mi ki?!

Ah arayış; yakıcı ve çıldırtıcı sevdâ!... Bu sevdâya duçâr olmayan, sorular cevaplar, hep daha güzel olanını arayış ülkesine hiç adım atabilir mi?!

Düşünce ürünlerinin test tezgâhlarına sokulmadığı, inancın fikir kıvılcımıyla beraber terkip edilmediği; 'bilimsel aşkınlık ve özgürlük ile hakikate inkıyât' vecibesinin, 'geçmişe ve ululara saygı' davranışına feda edildiği; kadîm metinlere dair ilk nesil bilginlerinin yorumuyla yetinip çağdaş yorumcunun işlevinin sırf önceki bilginlerden aktarımda bulunmakla tanımlandığı bir gelenek, hiç şüphe yok ki, toplum yaşamında çok tehlikeli bir neticeye götürecektir bizi: yorumların lafzî karakterlerine tutunarak onları 'dogma' haline dönüştürmek, 'ezelî hakikatler'

³ May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921, s. 11 (Discover, Kasım 2004'den naklen).

⁴ Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s. 40.

mertebesine çıkarılan bu verileri 'son hakikatler' olarak algılamak ya da 'bilgi'yi 'din', giderek de 'hurâfe' haline dönüştürmek!..⁵

Birinci tespit: Bu tutumun bilimsel ve zihnî travması ise, beşerî bir veri olan 'yorum' ve 'bilgi'ye 'ilâhîlik vashı'nın yüklenerek, insânî olanla ilâhî olanın özdeşleştirilmesi, insânî ve tarihsel olana kutsallık örtüsünün giydirilmesi biçiminde karşımıza çıkacaktır!

İkinci tespit: Bu da, giderek bizi, tikel bir "olgunun ebedîleştirilmesi ve insanın bu olguda daha bir yalnızlığa itilmesi; değişime, ilerlemeye ve gelişmeye çağıran dinsel söylemin bu görüntüsüne ters düşer bir şekilde ilerleme dinamiklerine karşı gerileme dinamiklerinin yanında yer alınması..."⁶ şeklinde özetlenebilecek, zihinsel bir çöküşe ve durağanlığa mahkûm edecektir.

Oysa, 'metinsel anlama süreci'nde, 'insânî kodlar' aslî unsur, 'ilâhî kodlar' ise ikincil unsurdur... "Çünkü zihinde, insânî kodların kurgulamasının önüne geçen başka bir kurgulama yoktur; zihnî kurgu ve elde edilen hükmü mümkün kılan, işte bu insânî kurgu yetisidir... Diğer yandan, ilâhî kökenli olan, itibâridir ve [zihin bakımından da] a posteriori'dir, zira o a posteriori bir yöntemle elde edilir, bu sebeple de düşünmeye ve muhakemeye gereksinim duyar... Diğer bir ifadeyle, itibârî olan salt kendiliğinden gerçekleşmeyip, başkası vasıtasıyla tahakkuk eder; bundan ötürü insânî olan, zihinde asıldır; ilâhî olansa, onun vasıtasıyla gerçekleşir ve onun üzerine kurulur; yani, akıl ve bilgi yoluyla teşekkül eder..."⁷

Bunun verdiği açık mesaj ise şudur: 'Anlama' eyleminde, insanın etkin ve olmazsa olmaz yeri, aslâ göz ardı edilemez! Zira, ne insandan önce, ne de ondan sonra, yani 'insan hesaba katılmadan bir anlama edimi bahis mevzu olamaz!..' Ernst'in ifadesiyle söylenirse, "İster felsefi, ister dînî metinlerde söz konusu olsun; varlığın özünde insan söz konusudur. Bu doğrultuda sürekli olarak varlığın belli bir ön anlamasından –buna Bultmann (1884-1976) "Varoluş anlayışı/Existenz verstandnis der- sorgulama doğar. Böyle bir ön anlama olmaksızın metinler dilsizdirler. [Bu nedenle], ön anlama aslâ elimine edilmemeli, aksine bilincin ışığına yükseltilmelidir. Metni anlamada eleştirel denetleme, oyuna /Spiel katılmalıdır".⁸ Bu zihinsel süreç içinde insânî idrak ve kurgulama etkin, onun karşısındaki metinse, edilgen, bir başka deyişle kurgulanandır...

Düşünceye 'Demokles Kılıcı(mı?!)'...

Bir betimlemeyi irdeleyerek sürdürelim yolculuğumuzu: "Kur'ân-ı Kerîm ve genel olarak İslâm söz konusu olduğunda... Avâmın tavrı entelektüel kesim olarak kabul edilebilecek modern ilâhiyatçılar tarafından subjektif ve duygusal olarak kabul edilebilirken ilâhiyatçıların tavrı, 'avâm' tarafından en iyi ihtimalle dine ve Kitaba

⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Kahire, 1990, s. 251.

⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002, s. 64, 65 [Bu ve bundan sonraki vurgulamalar tarafımızdan yapılmıştır. S.K.].

⁷ Harb, Ali, *Nakdu'l-Hakika (en-Nassu ve'l-Hakika II)*, Beyrut, 1993, s. 67.

⁸ Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", *Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972, s. 17-53, çev. M. Faik Yılmaz, s. 23-24. (Yayımlanmamış çalışma).

saygısızlık olarak kabul edildi (...) Bu genel olarak, bizim son iki asırda yaşadığımız sömürgeleşme süreci içinde, sömürge aydınları ile halk kültürü arasında ortaya çıkan bir 'yabancılaşma' sürecinin, dinî ilimler alanında gözükten bir şeklidir".⁹

Çok düşündürücü bir durumdur: dinî metinleri dinamik bir idrak ve yorum düzeyine taşıma çabaları, gözden düşürülmeye, bazen de pejoratif anlamlarla yüklü kavramlar üzerinden bastırılmaya çalışılır!

Hâkim dini söyleme ve geçmişe atıfta bulunmayı, habire onu yinelemeyi veya onu özümsemeyi tek belirleyici faktör olarak benimseyen böylesi yönelimler, kendilerinininkine aykırı yorumları, bozuk veya müstekreh yorumlar veyahut, en fazla, 'kınanmış (zemmedilmiş) rey, yorum' şeklinde kategorize ederek, kınanmış ve baskı altında tutarlar...¹⁰ Fikir üretmenin gerekli koşullarını taşımamak, meseleye hak ettiği saygıyı göstermeyerek neticeyi rastlantılara bırakmak; sübjektif ve dayanaksız eğilimine uygun olarak, niyetinin doğruluğunu göstermek (tashîh) amacıyla, Kurân'ı, kendi görüşüne ve arzusuna uygun olarak yorumlamanın peşine düşmek; delilsiz, maslahat içermeyen, bu yönüyle de savunulamaz verilerin izleyicisi olmak¹¹ gibi tutumları kınayan, "Kim Kurân hakkında kendi fikriyle, ona istinât ederek konuşur, görüş beyân ederse, doğru bir neticeye ulaşmış da olsa, netice olarak yanlış yapmış, yanılmıştır!"¹² şeklindeki nebevî sözü de, 'tefekür, gerçekçi bir tefsir ve yorum (tevîl) girişimlerinin karşısına bir aforizma olarak çıkarır, böylece nerdeyse İslâm'a özgü bir 'kaybedenler, Tanrı yolundan ayrılanlar sınıfı': Massa perditionis'i oluştururlar!..

Oysa ki, metnin yorumunda biricik 'referans' olarak nakil ile yetinmenin mümkün olamayacağını, meselâ son devir müfessirlerinden Tâhir İbn Aşûr (1296-1394/1879-1973), Taberî (ö. 310/922)'nin yorum (tevîl) tekniğini irdelerken şöyle dile getirir de, der ki: "Kuşkusuz Taberî, tefsirinde her ne kadar, sahâbe ve tâbiünden aktarılan bilgilerle kendisini sınırlamış ise de, ne var ki o, hemen peşinden her âyet için yeni bir adım atar ve rivayet edilen görüşlerden birini, Arapların sözlerinden sunmuş olduğu deliller eşliğinde, seçer (ihtiyâr)...".¹³ Yani Taberî, en belirgin özelliği 'rivâyet' olmasına karşın, dirâyet ve tevîlden, aklın beğeni ve seçimine sunmaktan hiçbir zaman vazgeçmez...

⁹ Görgün, Tahsin, "...Kur'ân-ı Kerîm'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004, s. 38.

¹⁰ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 248. bk. "hakikate bağlı bilginler te'vîlin sahîh olanına 'et-te'vîlu'l-munkâd" (doğru ve makbûl te'vîl) adını vermişler, bir lafzı hiç taşımadığı bir manaya, yahut taşıdığı mânalardan vahyin rûhuna uygun olanına değil de, olmayanına hamlederek icrâ edilen te'villeri sonuncuya [te'vîl-i müstekreh] örnek göstermişlerdir" (M.Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979, 12/1, 216.)

¹¹ Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*, Dâru ihyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Mısır, ts., 1/292.

¹² ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ullûmi'l-Kur'ân*, II/162, 163. Bu nebevî sözün değerlendirilmesi hakkında yine bk., İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts., 1/28-31

¹³ *Tefsîru't-Tahrîr*, I/33.

Yıldırma ve baskı altında tutma teşebbüsleri ise, belli bir tarihsellikte sınırlı değildir... Çünkü günümüzde gözlemlenebilen bu kabil yıldırıcı tavırlar, geçmiş zaman dilimlerinde, fiilî engelleme ve yok etmelere değin uzanabilmiştir! Hattâ bu, Doğu ve Batı Dünyalarının ortak paydası gibidir... Meselâ, Hıristiyan Batı'da bu, Kilise aracılığıyla, Aforoz ve Engizisyon mârifetiyle yapılırken, İslâm dünyası bağlamında da, 'zendeka', 'ilhâd', "i'tizâl", bid'atçı, bâtinî, hurûfî, vb. dinî-siyasî-ideolojik kavramlar üzerinden yürütülmüştür... Tarihin bu trajik zaman kesitlerinde, Batı'da, Atina sitesinin, "gençlerin ahlakını bozduğu" iddiasıyla, baldıran zehri içerek ölüme mahkûm ettiği Sokrates (MÖ. 470-399)¹⁴ ile, Aristo'nun madde ve sûret görüşüne, "maddenin biçim ve sûreti dışarıdan olmayıp, kendi sinesinde, kendi içinden çıkardığını söyleyerek karşı çıkan; böylece maddenin 'gerçek ve etkin bir şey olduğunu', hattâ maddenin adı bir şey değil, belki ilâhî bir şey (Cosa Divina) olduğunu öne sürmüş olan; bilim-sihir karışımı Hermetik karakterli düşünceleri ve görüşleri bahane edilerek¹⁵ Engizisyon'un, yakılarak ölüme mahkûm ettiği Giordino Bruno (1548-1600) ya da suskunluğa gömdüğü Galileo (1564-1642)¹⁶ vb.; Doğu'da da, mistik esrimeleri, Allah aşkı uğruna kurban nazariyesi ve "beden kâbesinin tahribi" şeklindeki remzî ifadesi harfî olarak tefsîr edilmek sûretiyle mahkûm edilip, bundan Karmatîler'in Hicaz'daki isyanları neticesinde, Kâbe'nin gerçekten tahribi ve haccın ilgâsı mânası çıkarılan; "Ene'l-Hakk: Hak benim!" feryâdı bir ihtilâl ve keşif sayhası gibi algılanmış olan¹⁷; Massignon'un sunumuna göreyse, "bir tek aşka vakfedilmiş bir rûhî tevettür [gerginlik] hâleti"¹⁸ sebebiyle, ya da "söylenemezi söylemeye"¹⁹ cüret etmesi yüzünden, dogmanın savunucusu Mâlikî kadısı Ebû Ömer Hammâdî'nin fetvâsı ile "kamçılanmak, vücûdu parça-parça edilmek, dar ağacına asılarak, teşhir olunmak, kafası kesilmek ve yakılmak suretiyle idam edilen" (Bağdad, 24 zilkâde 309/26 mart 922),²⁰ Hallâc-ı Mansûr ya da, bilimsel eleştiride dilinin keskinliği yüzünden

¹⁴ Yaşamı hakkında kısaca bk. Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, çev., Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 1. bsk., 2003, s. 90-92.

¹⁵ Kendisini yakılarak ölüme mahkûm eden hâkimlere şöyle söylediği meşhurdur: "*Benim hükmü dinlerken ürktüğümünden ziyade, sizler bu hükmü verirken korkuyordunuz!..*" (A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, İkinci Basım, , 1969, s. 168; Ronan, a.g.e., s. 368-371.

¹⁶ Adıvar tarafından, "iskolastik ilimden başka bir şeyden haberleri, fikri ve aklı öldürmekten başka bir kasıtları olmamakla nitelenen Engizisyon hâkimleri önünde bütün fikir ve icatlarından tövbe ettirildikten sonra (1632), her şeye karşın, Bertrand Russel'in 'efsânevî bir fıkra' olarak gördüğü şu sözü söylemiş olduğu rivayet edilir: "*Epur si mouve: Buna rağmen dünya yine dönüyor!..*" (A. Adnan Adıvar, *İlim ve Din*, s. 179, 180; Ronan, a.g.e., s. 235, 379-384, vd.

¹⁷ Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul M.E. Basımevi, 1977, V/1, 168.

¹⁸ Massignon, "a.g.m.", a.g.e., V/1, 170. Hattâ, Massignon'un Lexique'de naklettiğine göre, nefesinin son demlerinde, "*Bağışla onları ve beni bağışlama!.. Madem ki Sen, beşeriyetimi ulûhiyyetinde eritiyorsun, beşeriyetimin ulûhiyyetin üzerindeki hakkı adına, ben de Sen'den şu kimselere, beni öldürmek için çalışmış olanlara merhamet etmeni istiyorum!..*" demiştir (*Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, 18).

¹⁹ Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, s. 137. Krş. "*Ego sum qui sum: Ben, 'ben olan'ım, ben benim, ben ne isem oyun!..*" (Thomas Aquinas) (a.g.m.).

²⁰ Massignon, Louis, "a.g.m.", a.g.e., 5/1, 168. Hallâc-ı Mansûr hakkında bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.

kıskançlık belâsına giriftâr olarak, zındıklık töhmetiyle kılıçla boynu vurulup idam edilmiş olan Molla Lütü (ö.899/1494) yahut ta 'haramları helâl sayıcılık' suçlamasıyla kafası vurulan Oğlan Şeyh İsmâil-i Mâşûkî (ö. 1538); beşerî tenâsüp ve estetikte Tanrısal cemâl boyutlarının muhtelif yansımalarını görerek, tenzihten teşbihe doğru kayan; insanın yüceltilmesi bağlamında, örneğin, insan yüzü'nün "Rahmân'ın Arşı" olarak gören; egemen söyleme aykırı ve dahi siyasi Hurûfilik neşvesini yaydığından, Mansûr gibi, diri-diri derisi yüzülmüş olan Nesîmî (ö. 837/1422 [?])...vd.²¹ arasında hiçbir fark yoktur!.. Yıldızlar göğündeki bütün bu yanıp sönmeler, 'sınırlanamayan gerçeğin kıyıları'ndaki insan olma özgürlüğü ve onurunu izleme adına, alçak gönüllüce gezinmek, bunu dile getirmek derûni paydasında birleşirler...

Bütün bu tepkilerde baş enstrüman, 'korku güdüsü' olup, o adeta bin kanatlı 'korku ejderi' olarak ufukları doldurur... Bu korku ejderinin zihinleri tutsak etmeyi, içten içe öldürmeyi hedefleyen maşaları ise, yolları kesmiş olan bir takım yaftalardır... Geçmişin 'zındıklık', 'tefelsüf', 'ilhâd', 'itizâl', 'bid'atçı' vd. ölüm oklarına karşın, günümüzün 'gelenek düşmanı', 'yenilikçi', 'hermenötikçi', 'tarihselci', 'te'vilci' vb. sözcükleri; 'yabancılaşma', 'sömürgeleşmiş zihniyet' vd. kavramları, bu sindirip yok etme dalgasının etkili araçları olarak düşünce aydınlığını karartan abstre dragonlardır.

Soru: Anlamlar dünyasını ve zihin haritasını sadece geçmişin anlam ufkuna hapsetmeyip, metnin maksat ve amacını sadece belli bir çağa (Asr-ı saâdet: 'Altın çağ'a) raptetmemek; insanlık tarihinin, önüne geçilmez bir ileri atılış (élan vitale) ve dalga olduğu coşkusu ve sezgisiyle²² metin'i, şimdi'nin ve geleceğin tarihselliklerine yakınlaştırmak; bu yolla da sağlıklı, özgüven dolu, gerçeklik içinde yeni hamleler, entelektüel sıçramalar ve betimlemeler çabasına kendini adamak, niçin marazî, yok edici ve çözücü (anomique) bir keyfiyet olan 'yabancılaşma'²³ diye nitelenir?!

Açılım: Oysa görülmektedir ki, insanın varoluş açılımı, önceden hazır bulunduğu değer ve hükümlerin de etkisiyle, parçası olduğu objektif âlemde sürüp gitmektedir. Bu süredurum, kesintisiz biçimde menzillere konaklamayı, derken yeniden yollara düşmeyi: sonu gelmez bir 'göç' hareketini andırır. Yani, konaklama ve kalkış, derken kopuş, yeni ufuklara doğru yol alış... İnsan, öyleyse, maddî biyolojik planda olduğu kadar, zihin ve eylem düzeyinde de 'kopuşların, ittisâllerin, derken yeni sentezlerin eseri' değil midir?.. Hattâ, ancak zihinsel ve ruhsal kopuşlar, en az kusurlu olana

²¹ Düşünce, inanış, tasavvur ve neşveleri sebebiyle şiddetle tecziye edilmiş kimseler ve yaşadıkları hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Müllhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998; Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 100, 109, 111-114, vd.; Nesîmî hakkında, Ayan, Hüseyin, *Nesîmî Divanı*, Ankara, Akçağ Yayınları, , 1990, s. 11-43; Molla Lütü'nin sorgulanması ve idamı hakkında, Özen, Şükrü, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütü'nün İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, ss. 17-62.

²² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, s. 252.

²³ "Ben'in hiç kimse olması ..., Kendi kendisiyle arasına uzaklıklar koyuyor olması ..., Kendi kendisiyle dolan yelkenin sönişü birden? Ve karaya otur[ması]...", Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2. bs., 1998, s. 115.

ulaşmanın biricik yolu haline gelebilir, denilemez mi?!. Bu bize, 'özgür ve olmamız gereken ben' olmayı sağlar! Çünkü Nietzsche'nin (1844-1900) vurgusuyla, "Özgün insan, kendi kendini eğiten, kendi kendini arkada bırakan, kendi kendini değiştiren, bir şeye saplanıp kalmayıdır. Denebilir ki, bir insanın bağımsızlık testi şudur: ... Bir bilime saplanıp kalmamak: bu, en değerli, görünüşte tam bizi bekleyen buluşlarıyla insanı ayartsa da..."²⁴

Ya da, zihinsel geleneğimizi ve mutâd bilgi kodlarımızı, metin üzerinden ortaya konulabilecek yeni açılım ve anlayışlara bir set haline getirmemek; böylece, kilise geleneğini, kutsal metnin gerçeklik kriteri ve onay referansı haline getirmiş olan tarihsel Hıristiyanlığın durumuna düşmemek... Belirtildiğine göre, [Tertullianus] (yaklaşık, 155-222), Sapıkların Tanımı Üzerine" adlı eserinde, bütün açıklığı ile; kilise geleneğini... Kutsal Kitab'ın otoritesinin yanında kesin bir inanç normu olarak ileri sürmüştü. Böylece kilise, inancın yasal sahibi ve aynı zamanda Kutsal Kitap da kiliseye ait bir şey oluyordu. Tek başına havâriilerin oluşturduğu gelenek, artık, Kutsal Kitab'ın doğru ve anlamlı yorumunu yapmayı garanti ediyor ve bunun dışındaki bütün özel açıklamalar ta baştan reddediliyor²⁵, sonuçta karanlık yüzyılların baş simgesi olmuş Orta Çağ'ın yolları döşeniyordu...

Ne ki, teslimiyetçi 'ret ya da kabul' seçeneklerinin ötesinde, 'amansız gerçek avcılığı', yeni ufuklar için aslî kurucudur!.. Kendi öznel dünyasında anlama ve anlamlandırma yükümlülüğünü başkalarına devretmeyi reddedecek kadar, insana yaraşır bir çıkış; 'hepimizin benliğine bitişik, bir varoluşsal taahhüt...'. Bu 'kesintisiz arayış ve çıkış', kavrayıcı, irdeleyici, seçici ve yeniden kurucu misyonuyla hep kendini açığa vurur. Sırf gerçeği hedefleyen böyle bir süreçte, "...özgür insan, zamanın ve çevresinin moral değerlerini, moda olan erdemleri elekten geçirir ve bunlara yeni bir anlam yükler: özgür insanın anlamını; onları özgür insanın erdemleri –özgür insanın özellikleri yapar"²⁶. Bilginin en aslî ve dolaysız niteliği olan 'özgürlüğe doğru yola çıkar'; veya Hakikat'in özgürlüğüne dokunur!

Ve Tefsir çalışmalarının ufkunda...

Görüldüğü kadarıyla, Kurân ve tefsir alanında yapılmış olan çalışmalar, genel bir nitelik olarak, 'bilgisel' düzeyden öteye pek geçmemektedir. Benimsenmiş dilsel, itikâdî, hukuksal şablonlara uygun ve metin merkezli olmak üzere, Kurân dillendirilir; lafzî düzeyde ve tarihsel zâviyeden, kaçınılmaz biçimde Kurân adına konuşulur. Tıpkı, ilk yazılı kaynağına İlâhiyatçı Bloisli Petrus'ta rastlanan (yaklaşık M. 1130-1200), "Halkın sesi, Tanrı'nın sesi (Vox populi vox dei)" özdeyişine²⁷ benzer bir şekilde, müfessirin, ya da metin okuyucusunun sesi Tanrı'nın sesi olur. Kısaca, Vox tradura vox dei!"...

Acaba yorum gerçekten Tanrı'nın sesi mi?!.. Zira, "Din, aslı ve kaynağı itibariyle ilâhîdir, fakat yorum ve uygulama ile insânîleşir ve dünyevîleşir.. Yorumcu

²⁴ Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 63.

²⁵ Ernst, a.g.m., s. 9, Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 15-19'dan naklen.

²⁶ Kuçuradi, *Nietzsche*, s. 67.

²⁷ Lichtenberg, *Aforizmalar*, s. 35.

(müçtehit), bilimsel mertebesi ve anlayış derecesi ne denli yüksek olursa olsun, görüşlerinde ve verdiği hükümlerde bir takdire ve sanı'ya dayanmaktadır, bu nedenle de 'tartışmasız gerçek bilgi (yakîn)'ye ulaşması mümkün değildir. Bu aydınlık düşünceden ötürüdür ki, İslam alimleri, açıklamalarında kesinlik ve mutlaklık ifade eden sözlerden kaçınır, tam tersine inceleme ve araştırmalarını hep, 'Allah daha iyi bilir!' cümlesiyle bitirirlerdi. Nitekim bunu, İmâm-ı Şâfiî'ye (ö. 204/819) nispet edilmekte olan, 'Benim görüşüm doğrudur, ama yanlışla ihtimali de vardır; başkasının görüşü yanlıştır, ama doğruya ihtimali de vardır' sözü bize çok güzel açıklamaktadır...²⁸ O halde şu tespiti yapmak kaçınılmazdır: "teolojik bir metin, .. târihî form içinde verilir. Onda, özsel olanı, yani tanrısal mesajı ve zamana bağlı, zorunsuz olanı birbirinden ayırabiliriz. Bu yapılmadığı takdirde, kutsal metnin aktüelliği, her zaman tehlikeye düşebilir. Oysa kutsal kitap insanın hayatına karıştığı; psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşıladığı oranda aktüeldir; tanrısal mesajın aktüelliği de, imanın gerçek mâhiyetinin korunması için, târihî şartlara bağlı ve zorunsuz olanla, değişmez ve zorunlu olanın ayrılmasına bağlıdır. Bu durum bizi, teolojik metin karşısında varoluşsal bir tavır takınmaya götürmektedir. Peki, varoluşsal sözünden neyi anlıyoruz? Bununla, hic et nunc (şurada ve şimdi) yaşayan insanın içinde bulunduğu biyo-psiko-sosyal şartların bütününe kastetmekteyiz".²⁹

Öyleyse, yorumu kesin ve değişmez hakikat olarak görmek, onu bir tür kutsamak, dogma³⁰ haline getirmekle eş gibidir. Oysa, Geleneğin ifadeleriyle söylenirse, "Kurân'ın 'nuzûl'ü bitmiş, fakat 'tenezzülât'ı ise, Kıyâmet kopuncaya değin devam etmektedir"³¹; değil mi ki, 'Kurân'ın hârikulâdelikleri bitmez tükenmez³²; çeşitli modellemelerin kendisini eskitemeyip³³, aksine daha da dinamik hale getireceği bir kaynaktır' ve 'sürekli yorum' bu kaynaktan kesintisiz yararlanabilmenin biricik yoludur. İşte Geleneğin bir tanık: Sehl ibn Abdillâh [et-Tüsterî] (ö. 283/896), Kurân'ın sonsuz yorumlara kaynak olabileceğini vurgulama bağlamında, şöyle diyordu: "Şâyet bir kula, Kurân'ın her bir harfi için bin anlayış verilse bile, o kul, Allah'ın, Kitabından tek âyete yerleştirmiş olduğu anlamların nihayetine bile ulaşamaz, çünkü Kitâb, Allah'ın kelâmıdır; kelâmı ise O'nun sıfatıdır; nasıl Allah'ın bir sonu yok ise, bunun gibi kelâmını anlamanın da sonu yoktur!.. Ne

²⁸ Harb, Ali, (*en-Nassu ve'l-Hakika-II*) *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, el-Merkezû's-Sekâfe el-Arabî, 1993, s. 65.

²⁹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998, s. 45.

³⁰ "Dogma": Grekçe *dokein* (gözükmek) kökünden türemiş olan dogma, aklın ışığında doğrulanması ve hakikat olarak benimsenmesi söz konusu olmaksızın, ilâhî vahiy, konsil, Kutsal Metin (Ecriture) ya da meşhur bir Teolog gibi, herhangi bir yetkeye dayalı olarak bütün inananlarca kabul edilmesi zorunlu olan dinî öğreti; her türlü tartışmanın ötesinde, onaylanmış ve gerçekliğine kanaat getirilmiş, herhangi bir delile dayanılmadan, kişinin inandığı ilke (Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*, s. 186-187; Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*, s. 110; Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986, s. 116).

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/161.

³² İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/45.

³³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, , ts., I/291.

var ki, herkes ancak, Allah'ın kendisine nasip ettiği kadarıyla anlar...".³⁴ Bu demektir ki, hiçbir müfessir ve yorumcu, "metindeki tanrısal düşüncenin cevherini ne kadar düşünürse düşünsün, tüketemez. Böyle bir kanâata sahip olan ilâhiyatçı [da], gereken bütün yorumları elde etmek için, zımmen, anlamı genişletme fikrine sahip olur"...³⁵

Kurân'ın tek bir lafzının pek çok delâleti olabileceği sezgisi, en somut tezahür ve etkisini, tarihin tanıklığı bağlamında, Hz. Ali (ö. 41/661) ile Hâricîler arasında cereyan eden olaylarda kendini gösterir... İtkân'da nakledildiğine göre, Hz. Ali, Abdullah ibn Abbâs'ı, (ö. 68/687) görüşmeler yapmak üzere Hâricîlere gönderir ve ona, "Onlara git ve onlarla tartış; ancak onlara Kurân'ı delil getirme; çünkü Kurân, çeşitli anlam vecihleri (zû vucûh) olan bir Kitap'tır; ama onlarla, sünnetten delil getirerek tartış!" der. Başka bir varyanta göre, İbn Abbâs'ın, "Ey Müminlerin önderi, ben, Allah'ın Kitabını onlardan daha iyi bilirim!" demesi üzerine Hz. Ali, Kurân'da tek bir lafzın delâletinin çok olabileceği gerçeğine dikkat çekmek üzere, "Doğru söyledin, fakat Kurân pek çok anlayış vecihleri taşımaktadır (Hammâlu vucûh); sen söylersin, onlar da söylerler..." şeklinde cevap verir.³⁶

Konunun kalbine ilk seyahat edenlerden olduğu belirtilen Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ise, tek bir sözcüğün, 'bağlam ve terkinin değişmesine ve farklılaşmasına bağlı olarak', pek çok anlama işaret edebileceğini vurgulamak üzere, sözcüğün olası mânâlarını, 'vucûh : anlayış yönleri' olarak isimlendirmiştir. "Çünkü," der, Özek hoca, Sunuş' ta yaptığı gerekçelendirmede, "kelimeler seyyâldir [akıcıdır], cümle içinde bahsedilen konuya göre yeni denebilecek bir mânâyâ bürünür. Diğer eserlerde de öyle olmakla beraber, bilhassa Kurân-ı Kerîm gibi bir kitapta bu daha çok mühimdir!..."³⁷ Mukâtil b. Süleymân, sözcüklerdeki 'bağlam-anlam' arasındaki iç içe ilişkiye dair bu sezgisini dile getirirken, Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) o muhteşem ilkesini vurgulamaktan da geri durmaz: "Kişi, Kurân için pek çok anlam yönleri görmedikçe, derin bir anlayışa sahip olamaz!"³⁸ Zaten, yorumun kaynak şahsiyeti olarak Hz. Peygamber'den, İbn Abbas kanalıyla gelen bir haberde de, "Kurân, muhtemel pek çok anlam yönleri bulunan 'zelûl: boyun eğen' bir kitaptır. O halde onu, mâna yönlerinin en güzel olanına yorumlayınız"³⁹ açıklaması gelmiştir. Zerkeşî'nin tahliline göre, cümlede geçen 'zelûl' kelimesi, "Kurân'ın, onu yorumlayanlara boyun eğmesi ve onların aracılığıyla konuştuğu; 'zû vucûh' terkihi de, Kurân'ın, çeşitli yorumlara elverişli lafızlarının olduğu mânalarına

³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I/9.

³⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 180 (Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris, 1910, s. 132'den naklen).

³⁶ Suyûtî, Celâlüddin, (ö. 911/1505) I/142; yine bk. Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 97

³⁷ Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, hazırlayan: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993, s. 27 (Sunuş).

³⁸ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 97, 98.

³⁹ Dârakutnî (ö. 385/995), *Sünen*, tahk. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966, VI/145; ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevsu bi Me'sûri'l-Hitâb*, tahk. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, III/228 (4672 no'lu hadis); el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1399/1979, I/551 (2469 no'lu hadis).

gelmektedir".⁴⁰ Kısaca, bu Nebvî irşâd, 'yorum dinamizmi ve diyalektiğinin muayyen bir tarihselliğin üstünde olduğu gerçeğini, o'nun öz nitelikleriyle birleştirmiştir!..' Çünkü, böylece, "...kelimelerin çok anlamlılığı artık yerini metnin çok anlamlılığına bırakır. Çok anlamlı metin de bizi çoğul bir okumaya çağırır. Bir metnin çok anlamlılığının (polysémie) keşfi [ise], yorumun başladığı andır ve metinlerin teknik anlamda tefsiriyle sonuçlanır".⁴¹ Kurân metni ile dil-varlık-anlam ilişkisi arasındaki bu varoluşsal bakışlılık ve ko-egzistans nedeniyledir ki, Ali Özek hoca, şu cesaret verici yönlendirmeyi yapar: "Bu tarz, tefsir ilminin esası olduğuna göre her asırda devam etmeli, bu konuda yeni eserler yazılmak sureti ile Kurân âyetlerine yeni mânâ ve izahlar kazandırılmalı"⁴²dır!..

Öyleyse, sayıları binlerle ifade edilen tefsir çalışmaları, Kurân'ın sonsuz ebedî özünü, insan ruhuna ve toplumsal devinime yakın kılmanın alt yapısını, bir düşünce şelâlesini ve fikrî anıt silsilelerinin yapı taşını oluşturmalıdır. Ya da, denilebilir ki, insanlığın dirilişi öncesinde, abidevî bir bilgi platformu...

Ne var ki bu çalışmalar, insanı ve toplumu diriltici bir bilinç inşasına ulaştırma noktasında heyecansız çalışmalar serisine dönüşerek, kesintisiz hareket halindeki insan ve toplum yapılanmalarına eşlik edememe, böylece de 'varoluş ve varlıktaki durdurulamayan hareket' (panta rei) ilkesine kendini uyarlayamama riskiyle yüz yüzedir.

Kuran'ın bir tür işlevsiz konuma düşmesi demek olan bu durumdan ise, Kurân sorumlu değildir; bilakis, tarihin hâfızasına ve satırlara intikal etmiş yorum külliyyâtını, ilmî düşüncenin ve Kurân'a dair tefekkürün son merhaleleri, aşılmaz eşikleri olarak, aşırı yüceltip, bundan böyle de, her farklı yöntem ve bakış açısına dudak büken, taklîd ve edilgenlik ruhunu yücelten araştırmacılar mesuldür... Üstelik, Kurân'ın, insana ve evrene yönelik mesajının belirli çağlardaki sayılı âlimler tarafından zaten ortaya konulduğunu; bundan sonra yapılması gerekeninse sadece onları izlemek olduğunu söylemenin, bizzat Kurân'daki düşünme (tedebbür), akli kullanma (ta'akkul) ve bilgi üretmeyi teşvik eden âyetlerle açıkça çatışır dururken⁴³!.. Bu sebeple, onu tek bir anlam ve yorum cenderesi içine sıkıştırmak, son derece kısır bir çabadır. Dinî metin için olmazsa olmaz gereklilik, 'daima hayata dönük olmak'tır; zira böylece, "yorum, metne hayat verdiği ölçüde amacını gerçekleştirir. Oysa hayat kriteri, kendini değiştirme kapasitesidir. İçinde yetersiz bir anlamı barındıran metin, ölü bir metindir. ... gerçek anlamda anlamlı bir metin, anlam değiştirilmelerine daima açıktır, yeni bakış açıları telkin eder, yeni yorumlar çağırır, mümkün gelişmeleri gösterir".⁴⁴ Sonra Kur'ân, bir dinî bir nass ve emir ise de, diğer yandan daima düşünmeye, fikir üretmeye ve karşılaştırmalar (itibâr) yapmaya açıkça teşvik

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/163.

⁴¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 154.

⁴² *el-Vüçûh*, s. 27 (Sunuş)

⁴³ "Çünkü, âyetlerini düşünme ve öğretilerini anlama hususunda bizi böyle bir çabaya ve atılıma (ictihâd), bizzat Kur'ân'ın kendisi davet etmektedir" (es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârul-İlm li'l-Melâyîn, 10. bs., 1977, s. 292)

⁴⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 165.

etmektedir. Bu amaçsal dinamizm sebebiyle de o, [nihaî] yorumu olduğunu ve murâd-ı ilâhîye vâkıf olduğunu iddia eden her anlayıştan çok geniştir... Ve akıl yetisini kullanmak, hem bir görev, hem de haktır... Zira, 'Allah, kullarına akıldan daha değerli bir şey dağıtmamıştır'⁴⁵.

Dilsel bir veri olan 'dini metin' ve dil gerçekliği ile yüz yüze!..

Şu demektir bu: Bir metin ile, o metin üzerinden üretilecek anlamların, bilgi üretimi ve idrâk yansımalarının farklılaşacak olması, yadsınmaması gereken bir durumdur. Bunun başlıca sebebi, kusursuz bir özen gösterilse dahi, metin kaynağının: Allah'ın muradının dilsel simgelerle birebir örtüşmesinin paradoksal oluşu, yani, Aşkın irâdenin bu mâhiyet ile beşerî oluş boyutuna inmesinin imkânsızlığıdır... Bu imkansızlık, 'metnin dili'nin 'buraya', 'bu dünyaya' bağlı, koşullar dünyasının karakterlerini taşıyor olmasının zorunlu bir sonucudur; nitekim, Kurân'ın, "Her elçiyi Biz, [ilâhî muradı] açıklasın diye, ancak kendi toplumunun dili ile gönderdik!" (İbrahim, 4) pasajı da bu sosyolojik gerçekliğe dikkatimizi çekmektedir. Öyleyse Kur'ân, bir yandan, Yüce Allah ile olan irtibatı, yani 'hadd'i; diğer yandan da, 'insanlara ulaştığı ve onlara gözüküğü hali', yani, 'resm'i bakımından ele alınabilir... 'Hadd'i bakımından Kur'ân, "Yüce Allah'ın ses ve harflerden bağımsız olarak Zâtı ile kâim olan, nefî kelâmı ve bu anlamda "ma'nâ"lardan ibarettir. Bu anlamda Kur'ân'ın mahluk olduğundan bahsetmek anlamlı değildir. (...) İnsanlara ulaştığı haliyle Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması, bir taraftan tebîî bir dil ile ifade edilmesini ve bu dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken, diğer taraftan da bunun da ötesinde, 'lisânî' olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını göstermektedir"⁴⁶.

Bu anlamda denilebilir ki, "belli bir dil durumu [da], her zaman tarihsel etkenlerin ürünüdür"⁴⁷; metin içi ve metin dışı pek çok unsur onu diğer dillerden seçkinleştirecek olsa bile!.. Daha somut bir ifâdeyle, salt toplumsal bir kurgu olduğundan, dilsel ürün hiçbir zaman, 'toplumsallık fenomeni'nin dışına çıkamaz... Çünkü, Mengüşoğlu'nun ifadesine göre, [insanın] varlık yapısında temelini bulan bir fenomen⁴⁸; Nietzsche'nin tabiriyle de, ne kadar iptidâî ya da çok gelişmiş olursa olsun, insanın bulunduğu her yerde var olması sebebiyle, "insanın var oluş (mevcûdiyet) şartları"ndan olan⁴⁹ dil, algılayan ve anlamlandıran özne ile nesne

⁴⁵ bk. : "Hz. Âişe'den aktarıldığına göre, 'Resûlullah'a dedim ki: "İnsanlar dünyada, ne ile birbirlerinden daha üstün ve erdemli olabilirler?". "Akıl ile.." buyurdular. Ben, "İnsanlar yaptıkları mukâbilinde cezalandırılacak değiller mi?" deyince, şöyle cevap verdiler: "Onlar, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu aklın derecesine göre amel etmezler mi?!. Öyleyse, onlara verilen aklın derecesine göredir amelleri de.. Sonuç olarak da, amellerinin değerine göre de cezalandırılırlar!..." el-Aclûni (ö. 1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, I/237.

⁴⁶ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003, s. 156.

⁴⁷ De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, çev. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976, I/66.

⁴⁸ "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Amsına)*, haz. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 4.

⁴⁹ İnsanın diğer mevcûdiyet şartları şunlardır: 1) Bilmek, 2) aktivite, 3) değer duygusu ve tavır takınma, 4) önceden sezme ve tayin etme, 5) dileme ve hürriyet, 6) kendini adama, sevme, 7) eğitime ve eğitime, 8) ide haline

arasında vâki göstergesel bir tezahürdür ve de bu durum, “Toplumsal [oluş] niteliği, dilin iç özelliklerindedir”⁵⁰ şeklinde söylemlenir... Macit Gökberk, bu toplumsal karakteri yanında, özellikle ‘insandan neşet eden ve onun ufkunda oluşan bir fenomen’ oluşuna dikkat çekerken, ‘dil ile tinsel içgüdüler’ arasında ‘kaynak ve sonuç’ bağıntısı da kurar. Yaşayan her kültürün içinde bulunduğu durumu sözselsel bir hazine halinde ortaya koyduğundan, ölü sayılan bir dil bile olsa, onun, varoluş biçimini ifşâ eden bir takım kültürel kodlar ve içerikler taşıyabildiğini belirtir⁵¹, bir başka yerde de şöyle der: “dil, tinsel varlığın bir görünüş biçimidir, başka bir deyimle, dilin kökü tinsel bir içgüdüdedir”...⁵² Bu timsellik boyutuyla bağlantılı olarak, insanın sadece ‘akıllı bir canlı’ değil, aynı zamanda ‘simgeler oluşturan bir canlı’ olduğunu söyleyen Ernst Cassirer⁵³ ise, insanın, içinde ‘dil’ gerçeğini de tadât ettiği bir ‘simgeler dünyasında’ yaşadığına vurgu yapar...⁵⁴

Bu noktada, ‘dil’ olgusunun tanrısal kökenli (tevkîfi) olabileceği yönündeki görüşler de hatırdâ tutularak, ‘dinî metnin, dil aracılığıyla gerçeklik kazanma istidâdında olan Kültürel dünya ve çerçeve ile iç içe girmiş bir münasebeti olduğu’ söylenebilir. Öylesine ki, dinsel metinlerin anlamları, bir parçası oldukları dilsel/kültürel sistemden bağımsız olamaz!.. Öyleyse dil ve dilin kültürel ortamı, tefsir ve te’vilin de referansıdır!..⁵⁵ Değişken gerçeklik olan toplum ile dil arasındaki bu telâzümî münasebetten ötürürü, gayet açıktır ki, “tefsir ve te’vilin referansı olan dil [de], durağan ve değişmez değildir; tam tersine, dinamiktir ve olgu ve kültürün gelişmesine paralel olarak [hem morfolojisinde, hem de anlamsal içeriklerinde] gelişme gösterir”⁵⁶, böylece göstergeleri ve kavram şemaları yeniden oluşur..

Vurgu: Az önce mezkûr paradoksal durum sebebiyle, Allah’ın muradının, tanrısal ve aşkın bir tamlıkla dinsel metinde: Kurân’da yer almış olması olanaklı değildir!.. Daha doğrusu, İlâhî Aşkınlık modalitesi karşısında, antropolojik karakterli ve uzlaşım (vad’î) bir fenomen olan ‘metin dili’nin⁵⁷ kısıtlılığı, yaratılış ve oluşlar âlemine ait olmaktan kaçamayış zarûreti, adı geçen olanaksızlığın temelinde yatmaktadır. Bu nedenle, kaynak bakımından Aşkın oluş ile nitelense de, ‘bura’ya ait

getirme, 9) tarihî bir varlık olma, 10) sanat ve teknik meydana getirme, 12) sosyallik, 13) gerilim hissi, 14) çalışma, bio-psişik bütünlük... (Mengüşoğlu, Takiyettin, a.g.e., s. 5).

⁵⁰ De Saussure, I/71.

⁵¹ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2004, s. 71.

⁵² Macit Gökberk, *Değişen Dünya...*, s. 69.

⁵³ Yusuf Örneç, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi* (Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına), s. 70; Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), çev. N. Arat, İstanbul, 1980, s. 34’dan naklen.

⁵⁴ Yusuf Örneç, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, s. 70.

⁵⁵ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 186, yine bk. s. 75, 183.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 186-187.

⁵⁷ Dilin uzlaşım (muvâda’a) mı ilâhî öğretisel (tevkîfi) mi olduğu hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâs*, tahk., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dâru’l-Hudâ li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, -1372/1952 (?), I/40, 46, 47; er-Râzi Fahreddin (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi ‘İlmi Usûli’l-Fıkh*, I/177-192; el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru’l-Fesâha*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, s. 48, 49; İbn Aşûr, Tâhîr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/411; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu’l-Aklî fi’t-Tefsîr*, Beyrut, Dâru’t-Tenvîr, 1983, s. 70-82; De Saussure, I/29-38.

simgelere dönüştüğünde, artık 'dünyaya ait olan'ın imkânlarıyla kayıtlanmıştır. Bu süreçsel duruma ve varoluşla bu iç içe oluşu vurgu yaptığı tümcesinde Heidegger (1903-1975), dili, felsefî perspektiften 'varlığın evi' olarak nitelerken⁵⁸, bu varoluşsal münasebet, Wittgenstein (1889-1951) tarafından ise şu cümleyle âdetâ bir özdeyiş haline getirilir: "dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler [işâretler, gösterir!...].⁵⁹ Dil aracılığıyla varlıklar 'varoluş ve varlık'ın açıklığı'na (aletheia)⁶⁰ çıkar, meçhûl bir mâhiyet –ki o neyse - olmaktan özgürlüğe doğarlar. Bu ontolojik zorunluluğa işaret için olsa gerektir ki, Herakleitos, Fragment 1'de buna şöyle işaret etmektedir: "Her zaman var olsa da Logos, İnsanlar onu anlamadılar, onu işitmeden önce...". 'Karanlık ve kapalı' yazan Herakleitos'un bu tümcesinin anlamı ise açıktır. Yani demek ister ki, 'Gerçeği, söz haline gelmeden, başka deyişle dile dökmeden önce insanlar anlamadılar'...⁶¹ Hattâ W. Von Humboldt, 'dil'in, zihin ile varlık arasındaki bütün ilişkileri derinden etki altına alan bir 'enerji' olduğunu belirtir ve, "dil, olmuş bitmiş bir şey, bir ürün (ergon) değil, bir etkinliktir (energeia)" derken, dilin insan tarihinin başlıca yaratıcı güçlerinden biri olduğunu vurgular...⁶²

Burada, Dinin asıl metnine karşı taşımakta olduğumuz güven ve saygı hissini gözlerden kaçırmaması gereken şu derin hakikat hep hatırdâ tutulmalı, hattâ sorgulanmalıdır: "Muhdes ve mahlûk olan harf/kelime/ibarelerle, 'ötelere' de olana, O'na ait olan nitelik ve durumlara nereye kadar işâret edilebilir? Bir başka söyleyişle, O'nun ebedî irâdesi, metin aracılığı ile ne kadar ifadesini bulabil(ir)di?.. Sözcüklerin ötesindeki nerede? Sonradan yaratılmış, varlığa çıkarılmış ve oluşturulmuş bütün şeylerin kendisinden zuhur etmiş olduğu bir [Aşkın] kimliğe [ve irâdesine], harfler nasıl ve ne dereceye kadar delâlet edebilir? Üstelik, harfler de bu şeyler cümlesinden olup, Yüce Allah bu harflerin verâsında, Aşkın iken? Ve de akıllar, bir sıfatla O'nu kavramaya yol bulamazken?!".⁶³

Bu konuyu ele almış olan Hamîdüddîn Ahmed el-Kirmânî'den (ö. 411/1020 sonra)⁶⁴, 'buraya: dünya'ya ait lisân ile kaynağın Aşkınlık ufku arasında, dinî metnin, üzerinde salındığı sonsuz anlam ya da anlam-ötesi (meta sensus) paradoksunu irdelerken, bizi, olgusal ve maddî varlık alanını aşan bir şeyi, olgusal ve maddî alanın diliyle ifade etmenin mutlak imkansızlığı/[mı?] biçiminde dile getirilebilecek keskin uç noktalara doğru savurur⁶⁵; betimleme noktasında, Aşkın Allah'a, bilinen dilin

⁵⁸ *Über der Humanismus*, Bern, 1947, s. 5'den naklen Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, -1968, s.7.

⁵⁹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985, 5.6.

⁶⁰ 'Aletheia' teriminin varoluşsal anlamı için bk. De Towarnicki, Frederic, *Martin Heidegger- Amlar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 34-35.

⁶¹ Herakleitos, *Kırk Taşlar*, Türkçesi: Alova, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003, s. 13; Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil", <http://www.turkischweb.com/anadilim/site45.htm>, s. 1

⁶² Akarsu, "a.g.m.", s. 2.

⁶³ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 160, el-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*, s. 50'den naklen).

⁶⁴ Hamîdüddîn el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îli dâ'îsi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXVI/63-64.

⁶⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 160, el-Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, s. 42-43'den naklen.

gösterdiği herhangi bir sıfatı nispet etmenin yerine, 'nefy: olumsuzlama' yöntemini kullanarak, bu problemi çözmeye teklifinde bulunur...

Eliade'ın, 'kutsalın tezâhür ederek (Hiérohanie) sınırlanışı ve tarihîleşmesi olarak, 'büyük sır' (mystérium tremendum) diye tanımladığı; Hıristiyan teolojisinde Kelâm (Logos) olarak görülen [Hz.] İsa bağlamında uyguladığı bir süreçtir bu... Der ki Eliade: "Büyük Sır, kutsalın tezâhür etmesi olgusundan ibarettir; zira (...), tezâhür etmek suretiyle kutsal kendini sınırlar ve târihîleşir". Şöyle devam eder Eliade: "Bizzat Tanrı da, Jésus-Christ'te teşahhus etmek suretiyle, Kendisini sınırlamayı ve târihîleşmeyi kabul eder. (...) [Bu sebeple], Jésus-Christ, Âramca konuşuyordu: o, ne Sanskritçe, ne de Çince konuşuyordu... O, hayat içinde ve tarih içinde sınırlanmayı kabul etmişti!".⁶⁶

İşte, dilin hâdis ve mümkün dünyasıyla özdeş kılınamayacak olan Murâd-ı İlâhî (intentio auctoris: yazarın niyeti) karşısında bu metinsel sınırlılıktan ötürü, metnin okuyucusu ya da yorumcu, anlam kâşifi olarak, kendisi/ya da cevap arayan insan adına sorular sorarak, metindeki anlam imkânlarını genişletmeye çalışacaktır.. Metne dair tek bir mutlak ve sarsılmaz okuma, dolayısıyla anlam olmadığından -ki bu olsa idi, ancak Allah'ın aşkın bir tasdiki, yani bir lectio divino: tanrısal okuma olması gerekirdi- çeşitli varoluş, zihin, toplum, ilgi, vb. düzeylerine mensup kimselerin 'farklı okumalar'; metin'den onlara yönelik 'özgü yansımalar' olabilecektir ve metinden taçlanan bu farklılıklar da bize, Tanrısal dileğin ne olduğu hususunda bir takım ipuçları verecek, ona yaklaşabilmenin kutlu izlerini oluşturacaktır.

O halde, dinî metnin yorumlanmasında, yorumcunun ve nesnesinin konumu ve onun okumasını derinden yönlendiren niyetler (intentio lectoris: okurun niyeti)⁶⁷ ehemmiyetle göz önünde bulundurulmak zorundadır. Diğer yandan, yorum geleneğini oluşturan, referans değeri yüklediğimiz -özellikle klasik- çalışmalar da, salt insânî çabanın ürünüdürler ve tartışılmaz değildirlir!.. Bu vesileyle, 'Metine dair anlama çabaları ve yorumlar, Kurân üzerinden Allah'ın irâdesini sezme ve onu aktüelleştirme projelerine sağlam bir zemin hazırlama süreci olarak görülebilirler!' denilse uzak görülmemelidir. Bunlar, hangi âlimin olursa olsunlar, aslâ ilâhî bir okuma dokunulmazlık ve kesinliğine sahip olamayacaklarından, beşerî bir yansıma olarak değer görürler ve ebedî olan Tanrısal anlamı aslâ tüketmezler!

Ne var ki, bu bakış açısı göz ardı edilerek, -en genel anlamıyla- tefsir müktesebâtının yüceltilmesi, giderek de kutsallaştırılması, ona coşku ve ümitle yönelen, ondan damıtılmış cevaplar, çözümler, çıkış yolları bekleyen bireyleri, geçmişe karışmış tarihsellikler serisinin bu zihnî ve ilmî yansımalarını koşulsuz dinlemeye mecbûr etmiş, 'kendisi adına' Kurân'a sorular sormak ve cevaplar almaktan onu mahrum etmiş, dinî zihinsel bir edilgenlik ve hazırı tüketicilik batağına sürükleyerek, Yüce Kurân karşısında ona, suskun bir rol belirlemiştir! Oysa ki, 'psişik varlık: insan' başlı başına bir dünyadır ve bu dünya da, hep kendine

⁶⁶ Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*, s. 157.

⁶⁷ Bk. Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. basım, 1997, s. 35 vd.

'özgüdür!'.. Demektedir ki Dilthey: "...kendi varlığının bütünlüğü içinde bir değer gerçekleştiren psişik varlık [insan], kendi birliği içinde ayrı bir bütün, kendi varlığının şuuruna sahip olan başlı başına bir dünyadır. Bu bölünmez bütün, historik ve sosyal⁶⁸ gerçeklik içinde yer alır. Her psişik birlik, belli bir topluluk içinde, tarih ve kültür içinde yer alır. Fertler, kendilerini çevreleyen bu bütün içinde yaşar, ondan tesirler alır ve yeni baştan ona tesir ederler".⁶⁹ Bu perspektiften bakıldığında, yapılan tefsir çalışmaları, tek yanlı bir talepler listesini göz önünde bulundurmuş, hedefi olan insanın nerede durduğunu ve nereye gittiğini, dünyasının genişleyen boyutlarını, ne tür gerilimlere doğru kaydığını göz ardı etmiş, daha doğrusu ısrarla görmezlikten gelmiştir... Bu nedenle denilebilir ki, insanın avuçlarına inmiş Kurân Metni'nin tefsirini diriltme çabasında olmazsa olmaz si non qua şey, o görkemli bilimsel miras karşısında afallama, daha iyisini başaramama, kendini bu işe yetkin görmeme şeklindeki ket vurucu duygularından sıyırmak; yaşamın dinamizmine ve coşkusuna eş bir başarıya motivasyonu ve tutkusuyla dolmak, içimizdeki o 'hayat dinginliğine ve ritmi'ne katılmaktır!..

Vahiy sürecinin, hem Elçi'nin, hem de muhatap müminlerin durumlarını gözetenek, insanlık gerçeğine paralel bir seyir izlemiş olmasın(tecâvübu'l-vaHY)⁷⁰, 'metin çağı' sonrasında: 'yorum ve uygulama' çağlarında, yani kendi öznel tarihselliğimizde sürdürmek; harflerin ve terkiplerin kabuk anlamlarının ötesine nüfûz ederek, onların mâna ve ruh dünyalarına seyahâte çıkmak gerekmektedir. Çünkü, "Birçok durumda metinler, literal anlama göre anlaşılmaya çalışıldığı sürece, kapalı ve anlaşılmaz olarak kalmaya mahkûmdurlar. [Bu nedenle de], örtülü anlam veya rûhî anlam harflerin kabuğundan kurtarılmalı ve gün ışığına çıkarılmalıdır..".⁷¹ Ya da, denilebilir ki, "en etkili, tutarlı yorum biçimi, metnin lafzından ziyade ruhuna bağlanmaktır. [Çünkü], ... metni lafız öldürürse, anlam yaşatır...".⁷²

Kendimize teklif...

Bilgi edinmeye yönelik (kognitif) ve tespit amacını güden çalışmalardan sonra şimdi, insanın taleplerine, dile getirilememiş beklentilerine cevap oluşturacak; iman coşkusunu bir dinamizm ve üretkenlik; tarihin kurucu gücü ve mayası olma serinkanlılığına dönüştürecek, o insanı dinî metinle el ele olduğu halde yaşama bağlayacak; bedîi, ilmî, insânî boyutlar içinde Aşkınlığın tinsel heyecanlarını biçimlendirecek çalışmalar ortaya konulmalı...

Bu da, Kurân'ı, sadece önceki yüzyıllara inmiş bir metin şeklinde ele alarak onların gözüyle okumakla değil, aksine onu, Cemâl sıfatlarıyla dopdolu olan ilâhî niyetle tutarlı, bu yüzyılın olduğu gibi müteakip yüzyılların insanları için de gelmiş olan ve, arayış ve tahkikin sonsuz yollarına koyulmuş dimağ ve kalplere irşâd ve

⁶⁸ Aslı 'sosial' şeklindedir [S.K.]

⁶⁹ Birand, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, , Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, s. 27.

⁷⁰ es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis*, s. 50, 52, 56, vd.

⁷¹ Ernst, a.g.m., s. 6; yine bk. s. 10.

⁷² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 180.

hidâyet ışıklarını sürdüren (tenezzülât) diri bir kaynak olarak, yeni gözler ve yeni sesler ışığında anlayacak tefsir çalışmaları ile gerçekleşebilecektir. Açık bir ifadeyle, artık, 'tefsir' etkinliğiyle birlikte, güçlü bir duruşla 'tevîl' merhalesine geçerek; 'tevîl' sözcüğünü, altında ezilmeye bırakıldığı ölümcül anlam ve çağrışımların uğursuz yükünden kurtararak!..

Bu da Kurân metninin, muayyen bir tarihsellikte dondurulmuş ve artık dokunulmaz: tutuklu bir metin olarak görülmemesiyle iribatlıdır. Bir başka deyişle, onu sadece 'okundu..., okunmuş...' olarak değil, 'hep, ama hep okunacak', 'insan ve evrenle olan diri ve organik bağı hep sürdürülecek', 'her kategoriden insan: Müslüman, Yahudi, Hıristiyan, Budist, Animist, Totemist, Agnostik, Deist, ateist, ... ilh ile varoluşsal derin münasebeti sürdürülecek, onlara hep 'el vermeye' âmâde Ufuk'da Bir Metin olarak kalbimize yakın duracak bir yerde: daha doğrusu her yerde görmekle alakalıdır... İşte, varoluş süreciyle olan özsel bağı sebebiyle, Kitâb-ı Mukaddes hakkındaki, "[o], dogmatik bir okuma kitabı gibi okunamaz. Çünkü o, her probleme ve her duruma verilebilecek doğru bir cevabı içermektedir. (...) Kutsal Kitap tarih içerisine giren Tanrı kelâmını/Wort Gottes canlı olarak tutuyorsa, o zaman bu kelâm sürekli duyurulmak ve dinleyicinin somut yaşantısının içerisinde bulunmak ister"⁷³ açıklamalarını, kendi Dini Metnimiz ve kendi konumuz için de anlaşılır bulmamız bundandır!.. Öte yandan, Allah'ın irâdesi, 'afallatıcı' bir istîlâ değil, 'tarih'e ünsiyet gösteren ve onunla temas kurma şefkati üzerinde yükselen bir vahiy olarak gelmiştir Resûl'e... Bu bize, Tanrısal özgürlük kavramının, 'tanrısal bir etik' ile nasıl çerçvelenebileceğini hissettirir gibidir... Özcan'ın sözcükleriyle vurgularsak, "... bu diyalog [vahiy], deyim yerindeyse, özgür iradeyle değil; tarihî ve kültürel şartlarla sınırlanmıştır. Örneğin, Kur'ân'da pek çok açıklama Hz. Peygamber'e sorulan sorulara cevap olarak yapılmıştır. Allah'ın fiillerinin anlatılması için ibretli kıssaların; kronolojik ve astronomik kavramların ve ölçülerin seçilmesi gibi pek çok şey zorunsuz şartların ürünüdür"⁷⁴

O halde tespit: Yeni dönemde, 'tefsir çağı'nı tevîl ve açılım çağına dönüştürmek; kendi öz girişimimiz üzerinden, 'metin' ile aramızdaki ilişkiyi kökleştirip içselleştirmek kaçınılmazdır!.. Zerkeşî'nin de naklettiği üzere, bir kere, Kurân'ın tartışmazsınız bir yorumu ve kesin delâletinin ancak Hazret-i Resûl'den işitmekle bilinebileceğini, bunun ise, ancak pek az sayıdaki âyet hakkında söz konusu olabileceğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu zorunluluk sebebiyle de, İlâhî Kelâm'dan damıtılacak mâna ve murâd ise, ancak bir takım ipuçları ve deliller vasıtasıyla, istinbât yöntemiyle ortaya konulabilir... Allah, kullarının Kitâbı üzerinde düşünmelerini istemiş, bu nedenle de Peygamberi'ne, sözünden neyin murâd edildiğini açıkça söylemesini emretmemiştir. Diğer yandan Peygamber, bir grup müfessirin görüşünü doğru bulurken, bu, Allah ve Elçisi'nden duymadan tefsir yapmanın geçerli olduğu hususunda da kesin bir delil olmuştur...⁷⁵ Cenâb-ı Hakk'ın

⁷³ Ernst, "a.g.m.", s. 36, 37.

⁷⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 153.

⁷⁵ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/16.

Kitâbı'nın yorumuna dair kullarına tanıdığı bu ruhsatın, hattâ teşvikin bir neticesi olarak, tefsir faaliyetleri çeşitli düzeylerde devam ede gelmiş, böylece bundan sonra gerçekleştirilecek yorum ve açılım safhası için muazzam bir külliyat oluşmuştur...

Alternatif Öneri: Tefsir'den Tevile...

1- Tefsir ya da 'mundus litteratus' ufkü.

İslâmî ilimler içinde ilk zuhûr eden bilim⁷⁶ dalını gösteren 'tefsir' teriminin etimolojik dünyasına gelince, sözcük ve onun gösterdiği etkinlik, kaynaklarımızda bizi, birbirine yakın ifadelerle yapılmış tanımlara götürmektedir. 1) "Tefsir, Allah'ın kelâmının açıklanmasıdır (beyân); veya tefsir, Kurân'ın lafızlarını, lafızların mânalarını açıklayan bilimdir"⁷⁷; 2) tefsir, "Allah Teâlâ'nın, sözünden (kelâm) murâdının ne olduğunun beyân edilmesidir"⁷⁸; 3) tefsîr, "Allah'ın, Resûlü'ne indirilmiş Kitâbı'nın, kendisi sayesinde anlaşıldığı, mânalarının açıklanıp hüküm ve hikmetlerinin ortaya çıkarıldığı bir ilimdir"⁷⁹; 4) tefsîr, "Kurân lafızlarının okunuş keyfiyetinden, onların delâletlerinden, tek başlarına ya da bileşik haldeki hükümlerinden, terkip halinde onlara yüklenilebilecek mânalarından ve bunun tamamlayıcı unsurlarından bahseden bir ilimdir"⁸⁰; 5) ve yine "tefsîr, bir âyetin nüzûl sebebini, durumunu, iniş kıssasını ve âyetle murâd edilen toplumu vb. açıklamak olup, ancak aktarım yoluyla câiz olabilir..."⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen'in (1883-1971) tanımına bütünü tanımları ihata ederken, 'tefsîrin erişmesi gereken dinamik ve eylemsel boyutu'na kısmen dikkat çeker gibidir: 6) Tefsir, "Kurân-ı Azîm'deki kelimelerin mânalarını, âyetlerin mazmûnlarını, hükümlerini, kıssalarını, muhkem ve müteşâbih olanlarını, nâsih ve mensûh olanlarını ve nüzûllerindeki sebepleri kendilerine açıkça delâlet eden lafızlar ile, ta'birler ile izah etmektir"⁸²... Yukarıda sunulan tariflerden de görüleceği gibi, 'tefsîr', genel anlayışta, 'lafız' eksenli bir etkinlik olup, usûl alimlerinin de vurguladığı üzere, "lafzın, zâhirî olarak yüklenebileceği mânaları beyân etmektedir".

Buna mukabil, az sonra detaylıca değineceğimiz üzere, yeni tefsir çabalarımızın merkezinde yer alması gereken tevîl ise, "lafzın, içsel ve örtük olarak yüklenebileceği mânaları beyân etmektir"⁸³; ama, lafzın öncesi ve sonrasıyla bir bütünlük içinde kalarak, bir de, Kitâb ve sünnetin kesinliklerine aykırı düşmeksizin...⁸⁴

Kısaca diyebiliriz ki, 'tefsîr' daha çok lafızlara bağlı kalan, lafızların iç ve terkiбі imkanlarından yararlanan, bu yönüyle de 'nakil'e ve 'işitme' ye öncelik veren bir disiplin olarak belirginleşir. Ne var ki, Kurân'ın sözleri, lafza bağlı olarak elde edilen mânaların ötesinde, değişik ilgilerle bağlantılı olarak başka gösterge ve amaçlara da

⁷⁶ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/13, 14.

⁷⁷ Ez-Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 2. bsk., 1396/1976, I/14.

⁷⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/13

⁷⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/13; ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/15

⁸⁰ ez-Zehebî, I/14-15.

⁸¹ Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, *'Aymu'l-A'yân*, Âsitâne, Rif'at Bey Matba'ası, H.1325, s. 5.

⁸² Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, I/97.

⁸³ Fenârî, *a.g.e.*, s. 7.

⁸⁴ Fenârî, *a.g.e.*, s. 5.

tekabül etmektedir; bu potansiyel durum da, geleceğe doğru akıp giden süreç ve tarihsellikler içinde, onlara özgü yeni 'anlam kodları'nın ortaya çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. Bu da, tevîli tefsir'den ayırt eden ve bir adım daha ileri götüren, 'çok hususi' bir özelliktir. Zira, "Tefsir, lafzı, ibaresinin delâlet ettiği mânânın dışına çıkarmaz ve fikhî düşünceye dayanır. Te'vil ise, lafızları, başka bir delil sebebiyle zâhirî mânâsının dışına çıkarır" ...⁸⁵

Bunusa birincil yolu, tefsirin, kendisini salt 'nakil ve rivayet' ile sınırlamayıp 'tevîl'in dünyasına yaslanmasıdır!.. Gazâlî'nin dikkat çektiği gereklilik de işte budur. Der ki Gazâlî: "Öyleyse, yorumda (tevîl) nakil ve rivayeti şart koşmak geçersizdir ve herkesin, anlayışı miktarınca ve akli ölçüsünde Kurân'dan hükümler çıkarması (istinbât) câizdir..."⁸⁶. Daha cesaret verici olanı ise, Kurân'ın anlam dünyasının genişliğine dair dile getirdiği şu açıklamadır: "Kurân'ın mânalarını anlama konusu, geniş bir saha ve uçsuz bucaksız engin bir alandır!.. Kuşkusuz, zâhirin tefsiriyle ilgili olarak nakledilmiş olansa, idrâk yetisinin ulaşacağı son nokta değildir!.." ⁸⁷. Hattâ bundan ötürü denilebilir ki, "Kurân'dan anladığımız mâna, nakledilen bir çeviriden başka bir şey değilse, bu, bir 'anlama-fehm' sayılmaz!"⁸⁸.

Bu nedenle diyebiliriz ki, kendine has bir yöntemi olan İlâhî Söylem, tüm ilmi, kemali, kudreti ve hikmetine rağmen, 'tenzîl' yoluyla insan dilinde bir iletişim gerçekleştirmişse; tüm cehâleti, kusuru, acizyeti ve önyargılarına rağmen beşerî söylem de 'te'vil' yoluyla bu söylemle bir iletişimde bulunabilecektir!..."⁸⁹.

2- Tevîl ya da 'mundus hermeneuticus' ufkusu...

Dinamik ve ileri bir yorum çabası olarak nitelenebilecek olan 'tevîl' terimi etimolojik olarak, 'dönmek, varmak, asla dönüş' anlamlarını içeren 'el-evlu' kökünün⁹⁰, mânada çokluk, aynı zamanda hareketlilik ve dinginlik ifade eden 'tef'îl' formuna aktarımı ile biçimlenmiştir. Yaratıcı bir anlayışın odak terimi olması itibarıyla, kök anlamıyla irtibatlı biçimde, bir hadisenin iç-yüzüne ve hakikatine vâkıf olmak; netice ve cezâ; anlayış ve amel mânalarında da gelmiş⁹¹ olan terim, ıstılâh olarak, "lafzı, ona bitişik bir delilden ötürü, birincil (râcih) mânadan, ikincil, [üçüncül, ilh.] (mercûh) mânaya döndürmek veya lafzın açık mânasını (zâhir), olası ve ikincil anlama yorumlamak"⁹²; daha kısa bir tümceyle, "lafzı, [ondan] kastedilen mânâya döndürmektir"⁹³; nitekim, tevîl-lafız arasındaki sıkı ilişkiye de temel bir şart

⁸⁵ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, s. 127.

⁸⁶ *İhyâu Ullûmi'd-Din*, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts., I/292; yine bk. ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn*, I/263.

⁸⁷ *İhyâ*, I/291; yine bk. ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, I/263.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, I/290.

⁸⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylem*, s. 73.

⁹⁰ El-İsfehânî, Râğîb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, ts., s. 31; İbn Fâris, Ahmed (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lügâ*, tahk. Zübeyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986, I/107.

⁹¹ Şahinoğlu, Nazif, "Te'vil", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, , 1979, XII/1, 215.

⁹² Ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, I/18

⁹³ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/16.

olarak işarette bulunduğu tanımında Ebû Zehra, bir bakıma Fıkıh Usûlü'nün de tanımı olabilecek şöyle bir tarif sunmaktadır: "Te'vîl, nass'ı, zâhirî mânâsından çıkarıp muhtemel bulunduğu başka bir mânâyâ hamletmektir"⁹⁴. Muhterem İsmail Cerrahoğlu Hocamızın vecîz ifadesiyle de, "zâhiri, mutâbık olan iki ihtimalden birine reddetmek"⁹⁵ olup, sürecin merkezindeki 'müevvil' ise, lafzı, taşımakta olduğu muhtemel mânâlardan en anlamlı ve yararlı olana yönlendirendir...⁹⁶

Bu demektir ki, her olgunun, eylemin ya da sözün bir açık (zâhir), bir de örtük anlamı vardır ve bu örtük boyut da ancak, onu gerçek ilkelerine ve nedenlerine döndüren tevîl ile ortaya çıkabilir...⁹⁷ Üstün bir entelektüel çaba (ictihâd) gerektiren tevîl sürecinde yorumcu (müevvil), çoğunlukla bir nâkil konumunda kalan 'müfessir'in aksine, 'hükümler istinbât'⁹⁸ etme, kapalı olanı (mücmel) açıklama (beyân), genel olanı ('âmm) özelleştirme (tahsîs)⁹⁹ vd. yollarla, insânî ve olgusal talepler karşısında 'kelâmın kıvrımlarını ve derinliklerini' keşfeden etkin öznedir. Tevîl çabasında, tefsîrin sınırlanmış olduğu 'metinsel nesnellik' ile 'metinsel soyutluk' çerçevesini aşan, kendine özgü bir canlılık söz konusudur. Bu canlılık, tevîlde, metnin dilsel yapısında örtük olarak mevcut olan bir takım nesnel unsurların yanı sıra, aynı şekilde, bu işlevi yerine getiren ferdî ve toplumsal kişilik yapısıyla irtibatlı öznel unsurların da mevcut ve etkin olması sebebiyledir...¹⁰⁰ Tefsirin, lafız karşısında yorumcuyu edilgen konuma indiren nesnel ve haricî/metin merkezli yöntemine mukabil, işte bu öznel, yani insanın dünyasına bitişik karakterinden ötürüdür ki, tevîl sürecine canlılık ve gerçekçilik hâkimdir... Tevîlde, yorumcuya bırakılmış olan bu metni işleme ve biçimlendirme çabası, 'yorumcunun öznel ve müessir rolü'¹⁰¹ olarak kodlanabilir..

Metin, tevîl ufkunda, olgular karşısında ibâreci olmayan bir yöntemle ve istinbât tezgahında işlenirken, lafızdaki 'anlam' ufkundan, aklî ve zihinsel bir süreçle, lafızdaki 'gaye' ufkuna doğru hareket edilir!.. Tevîl terimi de zâten, morfolojisiyle 'bir hareket'e, dinamizme işaret etmekte, diyalektik bir oluş çizgisini göstermektedir. Çünkü, tevîl sözcüğünün anlattığı 'asla döndürme' ve 'amaca ve sonuca ulaştırma' anlamlarının çakışma noktası, 'tef'îl: tevîl' modalitesinin delâlet ettiği 'hareket ruhu'dur... Bu noktada 'tevîl', bir şeyi, 'kaynak (asıl) yönünde' ya da gözetme

⁹⁴ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, , 1973, s. 138.

⁹⁵ İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 210.

⁹⁶ ez-Zehbî, *et-Tefsîr*, I/16

⁹⁷ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 259.

⁹⁸ *İstinbât*: "Kuyu kazan kimsenin suya erişmesi" manasına gelmektedir. (...) Ve yine, gizli olan bir şeyi ortaya çıkarmak (*izhar*) manasınadır. Nitekim Arapça'da, bir şey gizli iken izhar edilip de ortaya çıkarıldığında, edilgen kiple, '*ustumbita's-şey'u: o şey, ortaya çıkarıldı*' denilir. Ve, müçtehit ve fakîhin, kendi anlayış ve aklî çabasıyla (ictihâd), mânaları ve gizli hükümleri ortaya çıkarması anlamında da kullanılmaktadır" ([Mütercim] Ahmed Âsım [Efendi] (ö. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasîf]*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325, III/139)

⁹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/166.

¹⁰⁰ Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, *Sultatu'n-Nass*, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1993, s. 196.

¹⁰¹ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 264.

(ri'âye) ve yönetim (siyâse) yoluyla nihaî amaç ve sonuç istikametinde hareket ettirmenin (ircâ') anahtar terimi olmaktadır... Ama buradaki hareket, maddî mânâda bir hareket olmayıp, aksine olguları kavrama yolunda aklî ve zihnî bir harekettir...¹⁰²

Tevîl hareketinde var olan bu dinginlik, yorumcuya, Kurân lafızlarındaki anlam ve bilgi yansımalarını bulma; sınırsız amaçlar göğünde, olgulara denk olabilecek yeni ölçütler, kavramlar, olgu ile metin arasında yeni mutâbakatlar oluşturma gücü; Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) betimlemesiyle, Kurân'ı harf-harf, kelime-kelime ve cümle-cümle... oluş âlemine katma, onu âdetâ, sonsuz başaklara gebe bir tarla gibi sürme (Tevîru'l-Kur'ân)¹⁰³ misyonu; Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) ifadesiyle de, Kurân'da sonsuz anlam mertebeleri (vucûh)¹⁰⁴ ile şavkıyan ilâhî tecellileri sezme atılımı sunacaktır... Vurgulu bir ifadeyle söylenirse, 'metin' ile 'yorumlayan ya da kendisi için yorumlanan' arasında 'yaşanılan hayat dinamizmi', bir istinâd noktası ve özsel bir münasebet olarak yer almalıdır. Bultmann'cı söyleyişle, yorumda bizzat yorumcuyla, metinde dile getirilmiş olan yorumlanan şey arasında bir hayat bağlantısı bulunmalıdır!..¹⁰⁵

Öyleyse, tevîl etkinliğinin en temel amacı, Kurân lafzını, 'tikel anlam'ın 'yaşanılmış tarihselliğinin cenderesinden kurtararak, onu bütün tarihsellikler için bir değer ve öneriler kaynağı haline dönüştürmek olacaktır. Zira, metin bizi hep, [derin özsel ve amaçsal boyutlarının cezbisiyle, adeta] bir akışkanlıkla, hususi (tikel) olandan umumi (tümel) olana doğru çekip götürmektedir.. Biliyoruz ki, metnin hususi delâlet yönü, "kültürel-tarihsel olguya doğrudan işarette bulunan anlamsal yön; âmm [delâlet yönü] ise, dinamik, sürekli ve her okumayla birlikte yeni anlamlara açık olabilecek yöndür..."¹⁰⁶. Öyleyse, tevîlin sistem haline getirildiği anlama ve uygulama çabasında, 'muayyen mâna' kesitlerinden, bütün tarihselliklere açık bir seyir haritası konumundaki 'maksat ve gâye vadileri'ne doğru yol alınacaktır. Bu da, değişik müellifler tarafından farklı sözcüklerle dile getirilmiş ise de¹⁰⁷, kısaca 'hakikî mânânın genişletilmesi' olarak tanımlanabilen, mecâz yoluyla gerçekleştirilebilecektir...

¹⁰² Ebü Zeyd, *Mefhûm*, s. 260; "Emir, halkı idare edip yönettiğinde, "âle'l-emîru ra'nyetehû" denilir" (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, I/107; yine bk. "el-evlu: es-siyâsetu ellefi turâ'i meâlehâ: sonucunu görüp gözetin yönetim işi, idare" (el-İsfehânî (ö. 502/1108), *Râğıb*, el-Müfredât, s. 31)

¹⁰³ "İlmi talep eden, Kur'ân'ı karıp katsın; çünkü, ondadır öncekilerin ve sonrakilerin ilmi!" (ez-Zerkeşi, el-Burhân, I/8; II/154); "bu ise, O'nun sırf zâhir yorumuyla gerçekleşmez!.." (İhyâ, I/290); "Kur'ân'da, öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır; hiçbir şey yoktur ki, Yüce Allah'ın onu kavratığı kimse için, onu Kur'ân'dan çıkarması (istihrâc) mümkün olmasın!" ez-Zerkeşi, el-Burhân, II/189).

¹⁰⁴ "Kişi, Kur'ân için çeşitli anlam yönleri (vucûh) ortaya koymadıkça, derin bir anlayışa (fıkh) eremez!" (Gazâlî, *İhyâ*, I/290; ez-Zerkeşi, el-Burhân, II/154).

¹⁰⁵ Ernst, "a.g.m.", s. 23.

¹⁰⁶ Ebü Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190.

¹⁰⁷ "el-Mecâz, et-Tecâviz, et-Tecevvüz (Ebü Ubeyde (ö. 210/825)); el-İttisâ' (el-Ferrâ (ö. 207/822)); el-Mecâz, el-Mesal, et-Teşbih, el-Kinâye, el-İştikâk (Câhız (ö. 255/868)), vd. ... Bu konuda geniş açıklamalar için bk. Ebü Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadınyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, , 1983. Yine bk. Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Akli Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; Durmuş, İsmail, "Mecâz", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII/217-220; Birişik, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", *T.D.V. İslâm*

Tevîlin berâatı!.. Şu halde 'tevîl', bireyi, 'ahlâkî uygunluk, yarar ve çözüm' amacına yabancılaştırarak olan tutkuların ve fikrî uçarılıkların bir tezkiye yolu olarak değil, Kurân ile insan, Aşkın amaçlarla somut insanlık görüngüsü arasında bir köprü kurmanın dinamik, diri bir aracı olarak son derece değerlidir. Hem de, Hz. Peygamber tarafından, Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687) için yapılan duânın tuhfesi olacak kadar: "Ey Allahım!.. O [Abdullah ibn Abbâs]'ı Din konusunda derinliğine kavrayıcı bir anlayışa sahip kıl ve ona 'tevîli: [Kurân mânâlarını anlamayı (fehm)]¹⁰⁸ öğret!.." ¹⁰⁹. Yine Hz. Peygamber'in onun hakkındaki, "Ne güzel Kur'ân yorumlayıcısı (Tercümânü'l-Kur'ân) sen!.." ¹¹⁰ medhi de, bu bağlamda, teşvik edici bir maksim olarak yerini almıştır...

Öyleyse diyoruz ki,

Haydin, anlamın genişlemesi veya mecâz coşkısına!..

Çeşitli ilgiler ve durumlar sebebiyle, lafzın üzerinden yeni anlamlar üretmenin yolu olarak karşımıza çıkan 'mecâz' nedir öyleyse? Mecâz'ı, mânada hakikatin karşıtı ve mukabili olarak kabul edip, bu terimi ilk kez netleştiren kimse Câhuz (ö. 255/868) olmuştur.¹¹¹ Ona göre mecâz, dili kullananlarca bir genişlik olmak üzere, lafzı, hakiki mânanın dışında olan bir mânâda kullanmaktır.¹¹² Öyleyse sözcük, delâlet etmesi için konulduğu (vaz') mânâda kullanılırsa hakikat olur. Bir münasebetle asıl mânâsından başka bir mânâyâ aktarılırsa ve kendi mânâsında kullanılmasına engel bir durum (karîne-i mâni'a) bulunursa, bu kullanım da mecâz olur...¹¹³ Kurân'da mecâz ile ilgili en tanınmış eserin sahibi olan Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ise, mecâz'ı, belâğat âlimlerinin tanımlarından çok farklı olarak, 'Kurân'ın, ifadelendirmelerinde takip etmiş olduğu yollar ve yöntemler (turuk)' şeklinde ifadelendirmektedir.¹¹⁴

Metinden kaynağını alacak bir mecâz uygulamasında, yorumcunun, kendisiyle literal anlamın ötesine ulaşacağı bu diğer mânanın, mutlaka lafızla köklü bir münasebetinin (ta'alluk) bulunması gerekmektedir¹¹⁵; aksi halde, mecâz yoluyla yeni bir yorum elde etme, kurgulanmış bir metin yoluyla, orijininin kopmuş, böylece de uçarı anlamlar üretme girişimine dönüşür!.. Oysa ki, ilâhî metin üzerinden otorite sahibi ve geçerli yorumlar elde edebilmek için, dilin kendi doğal ve zorunlu alâkaları

Ansiklopedisi, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, s. 153 vd...

¹⁰⁸ İbn Aşûr, *Tefsîr...*, I/16.

¹⁰⁹ El-İsbehânî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2. bs., 1387/1967, I/316; Gazâlî, *İhyâ*, I/292.

¹¹⁰ el-İsbehânî, *Hilye*, I/316.

¹¹¹ *Mefhûm*, s. 93.

¹¹² Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsi Resâil*, s. 162. Yine bk. el-Cürçânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbü't-Ta'rifât*, ts. s. 202, 203.

¹¹³ Mevlevî, Tâhir-ül, *Edebiyat Lüğatı*, s. 96; Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 130; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, s. 179, 180. Yine bk. Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943, s. 10.

¹¹⁴ İbnü'l-Müsenâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, tahk. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, III. bs., 1401/1981, I/19 (Takdim).

¹¹⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 94.

içinde kalınması; tevîl sürecinde elde edilecek anlamın, derecesi ne olursa olsun, lafız ile bir münasebetinin kesinlikle bulunması gereklidir... Bu noktada Gazâlî'nin şu tespitini aktarmak yerinde olacaktır, sanırım: "Kim, zâhir yorumu itibara almadan, Kurân'ın sırlarını anladığını iddia ederse, o kişi, kapıdan geçmeden evin içine ulaşmış olduğunu iddia eden kimse gibidir!.. (...) Kuşkusuz tefsirin zâhir boyutu, anlamanın olabilmesi için zorunlu olan dil konumundadır!.."116.

Kısaca, lafzın kendisine yorumlandığı diğer mâna, kesinlikle lafzın kendi bünyesinde açık ya da gizil olarak yer almalıdır.

Bazı âlimler, "konuşan kimse ancak hakikati dile getirmek ona zor geldiğinde mecâza sapar, o zaman da iğreti ifade kullanır; bu ise Allah hakkında imkânsız bir şeydir" gerekçesiyle, Kurân'da mecâzî ifadelerin bulunmasını kabul etmemişler ise de, çoğunluk, onun Kurân'da mevcut olduğu görüşünden yanadır. Zira, demektedir bu âlimler, şâyet Kurân'da mecâz bulunmamış olsaydı, onda vurgu (te'kîd), kimi ifadelerin zikredilmemiş olması (hazf), kıssaları tekrarlama, vb. hususların da bulunmaması gerekirdi. Ayrıca, Kurân'da mecâz bulunmamış olsaydı, ondaki edebî güzelliğin yarısı gitmiş olurdu"117. Öyleyse denilebilir ki, mecâz, estetik yönden olduğu kadar, yorum yöntemi açısından da, Kurân'daki önemli imkân ve anlatım şekillerinden birisidir.

Böylece, sözdeki tikel ve özel ufku işaretleyen bir anlam, mecâzı kullanan bir yorum yöntemi aracılığıyla tümel ve genel bir anlam platformunun enginliğine ulaşır. Bu arada belirtmeli ki, "...tarihsel-toplumsal olgunun gelişimi bazı tikel anlamları –özellikle hükümler ve yasama âyetleri söz konusu olduğunda- işlevsel olmaktan çıkartır ve ardından bu anlamlar, anlamsal ve tarihsel tanıklıklara dönüşür. Bu, dinsel metinlerin delâletlerinde üç düzeyle karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelmektedir: mecâzî tevile veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlamlar düzeyi; mecazî yoruma açık olan anlamlar düzeyi ve nihâyet, metinlerin içersinde hareket ettiği sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan 'maksat' doğrultusunda genişleme imkanına sahip olan anlamlar düzeyi...118. İşte 'yorum'da bir sıçrama eşiği olarak yer alan 'mecâz', bizi bu ikinci ve üçüncü anlam mertebelerine ileten önemli bir köprü işlevi görmektedir.

Tevîl sürecinin zihin dünyasında ve olgular sahnesinde açacağı başlıca çığır, 'İlâhî Nass'ın belli bir tarihsellikte karakterize olan, bu sebeple de 'o ana ve o tarihsel kesitlere hitap' olma husûsiyeti taşıyan 'mâna boyutu'nu, şimdiki ve geleceğe doğru esneterek, 'maksat ve amaç' mertebesine yükselmek olacaktır, yani ikinci ve üçüncü anlam düzeyleri... Böylece metni hep muayyen bir koşulun yansıması olarak kısıtlayan 'varoluş çerçevesi' anlamsal ve tarihsel tanıklıklar olarak geride bırakılacak, motifler aracılığıyla tecelli etmek gayesini taşıyan 'Tanrısal rızâ ve ölçütler', 'müteakip şimdiki zamanlar' boyutunun derinliğini bürünecektir... Aksi halde ise, "Sadece [lafzî/tarihsel] anlam üzerinde durmak, metni belirli bir dönem

116 İhyâ, I/292.

117 Ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II/255; yine bk. Kuteybe, İbn (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh ve neşir: Ahmed Sakr, Kahire, Dâru't-Türâs, 2. bs., 1393/1973, s. 132-134.

118 Ebû Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190-191.

içersinde dondurmak ve onu tarihsel bir hadise veya örneğe dönüştürmek"¹¹⁹ olacaktır; daha somut olarak belirtmek gerekirse, zaman dışılık, ya da 'dini metnin ölümü'...

Ve çağrı!

İlâhî irâde, iki kere kırılmaya uğrar: önce, insâni bir öge ve araç olan bir dil aracılığıyla dönüşür... Burada, dünyada ve içkinlik alanında, bir Aşknlık formatı ve özü taşımaktadır... Sonra, 'dil aracılığıyla zaten dönüşmüş bir irade olan metin', dünya koşulları ve gereklilikleri karşısında yorumlanarak ikinci bir kırılmaya uğrar... Bu gerçeğe rağmen, 'tefsir' olarak isimlendirilen bu salt insâni etkinliğin 'ilâhî dilemenin ta kendisi' olarak yansıtılması ise, Aşknlığın çarpıtılması ve, – paradoksal bir durum- tüketilmesi [?] olacaktır!.. O halde, tefsir, 'tarihsel tetkikler' ve malzeme temini, Kurân'ın lafzıyla alakalı dilsel, anlamsal ve tatbikî araştırmalar, sözdeki lafzî mânanın ilk hitâp çevresi bakımından boyutlarını ortaya koyma vb. bakımlardan misyonunu büyük ölçüde tamamlamıştır. Devinim halindeki zaman içinde bambaşka ufuklar ve kavramlar çağını karşıladığımız, bu sebeple, 'lâhûfî olan bir theoria'nın değil, insana dönük bir praxis'in amaçlanması; ilke olarak, 'tefsîr'i olmazsa olmaz si non qua bir referans dünyası olarak yakınında tutan bir 'tevîl' sürecinin âcilen başlatılması kaçınılmazdır.. Nitekim bu gerçeğe dikkat çekerken Gazâlî, yukarda da alıntıladığımız üzere, zâhir tefsirin, anlam için gerekli olan ve de çokça dinlemekle alakalı olan lügat öğrenme yerini tuttuğunu, diğer yandan dilin tamamının ya da hiç olmazsa büyük bir kısmının bilinmesi gerektiğini, ayrıca Kurân'ın özü ve dışıyla alâkalı pek çok mânaların da bilinmesinin zorunlu olduğunu belirttikten sonra¹²⁰, bütün bunların nihâi amacının şu gerçeği vurgulamak olduğunu söylemiştir: Kurân'ı konuşan Allah'ın bir sınırı olmadığı gibi, kelâmının anlaşılmasının da bir sınırı yoktur!¹²¹ Ya da, "Kimde ilim, anlayış, takvâ ve eni konu düşünme yetisi (tedebbür) yoksa, o kimse Kurân'dan hiçbir lezzet alamaz. Öyleyse, bir kimsenin, dildeki lafızların mânasını bilmek demek olan zâhir tefsiri bilmesi, mânaların hakikatlerini anlamasında yeterli değildir!.." ¹²².

Bunun için de, Kurân metnini, çağların oluşturduğu, geçici ve görelî yöntemsel, zihnî ve sosyal kavramların ağırlığından kurtararak, başka bakış açılarıyla yorumlamak gerekmektedir.. Bir kere, 'Yorum, sadece kendisidir, daha fazlası: nass değildir!¹²³, ayrıca "Hiç bir âyet yoktur ki, onunla şimdi bir topluluk amel etmiş, daha sonra da onunla amel edecek başka bir toplumlar bulunacak olmasın!..."¹²⁴. Bir başka ifadeyle, 'yorumun yorumu'na dönüşmüş olan 'tefsîr' etkinliği, esas olarak metnin yorumunu amaçlayan 'tevîl'e intikal etmeli; böylece de, "geleneğin verdiği emniyet

¹¹⁹ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 204.

¹²⁰ *İhyâ*, I/292; yine bk., ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/155.

¹²¹ *İhyâ*, II/290.

¹²² Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/155.

ve güven duygusu" nun¹²⁵ sığındırıcı, yavaşlatıcı, özgüveni törpüleyici ve tembelliği çağrıştırmaya çekim alanı karşısında bağımsız kalabilmeli.

Kaynakça

- Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. bs, 1969.
- Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, Sultatu'n-Nass, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1993.
- Ahmed Âsım [Efendi] (ö. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325.
- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil", <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>
- Ayan, Hüseyin, Nesîmî Divanı, Ankara, Akçağ Yayınları, 1990.
- Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986.
- Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birand, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
- Birışık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris 1910.
- Dârakutnî (ö. 385/995), *Sünen*, tahk. Abdullah Hâşim Yemanî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966.
- De Towarnicki, Frederic, Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler, çev. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, çev. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Durmuş, İsmail, "Mecâz", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1983.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Kahire 1990.

- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, ts.
- ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevsu bi-Me'sûri'l-Hitâb*, tahk. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- El-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, , ts..
- el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982.
- el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-'Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1399/1979.
- El-İsbehânî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2. bs., 1387/1967.
- El-İsfehânî, Râğıb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, ts.
- Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*.
- El-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*.
- Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), çev. N. Arat, İstanbul 1980.
- Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", *Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972. çev. M. Faik Yılmaz, (Yayımlanmamış çalışma).
- er-Râzî, Fahreddîn (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh*.
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 10. bs., 1977.
- Ez-Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 2. bs., 1396/1976.
- Ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*.
- Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, *'Aynu'l-A'yân*, Âsitâne, Rif'at Bey Matba'ası, H.1325.
- Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*.
- Gökberk, Mecit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2004.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003.
- Görgün, Tahsin, "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsu Resâil*,
- Hamîdüddin el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002.

- Harb, Ali, (*en-Nassu ve'l-Hakika-II*) *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfe el-Arabî, 1993.
- Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, , İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003
- Hüseyin Sesli, Dil Alanı Üzerine, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, 1968.
- İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, ed-Dârü't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts.
- İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis*, tahk., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dârü'l-Hudâ li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, -1372/1952 (?)
- İbn Fâris, Ahmed (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğa*, tahk. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh ve neşir: Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 2. bs., 1393/1973
- İbnü'l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, tahk. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, III. bs., 1401/1981,
- Kılıç, Sadık, "Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: Nass Değil", *Seferler Arefesindeyim* Hep, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000.
- Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, , İstanbul, Hareket Yayınları, 1971.
- Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul M.E. Basımevi, 1977.
- May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, Cumhuriyet Bilim Teknik, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. (Discover, Kasım 2004'den naklen).
- Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, hazırlayan: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993.)
- Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhîliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001.
- "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, haz. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 1. bs., 2003.
- Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943.
- Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002.

-
- Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001.
 - Şahinoğlu, Nazif, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985.
 - Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.
 - Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1. bs., 1997.
 - Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2. bs., 1998.
 - Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
 - Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyetin Mengüşoğlu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyetin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.

Tefsir Geleneğinde Selefîlik Ekolü

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefîliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefîlik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefîliktir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, Tefsir, Ehl-i Hadîs, İbn Teymiyye

Salafism In Tafsir Tradition

Abstract

Salafi thinking, defended by significant Hadith scholar Ahmed b. Hanbel in IX. century and systematised by İbn Teymiyye and İbn Kayyim el-Cevziyye, has a important role in classical Sunni tafsir tradition. Salafism in Islamic tafsir tradition should be issued under three categories which are related but quite different from each other. First category is Ahl al-Hadith tradition which base systematic Salafism. This tradition, also named as Ashâb al-Hadith, Ahl al-Athar, Ahl al-Sunna al-Hâssa, is remembered with Ahmad b. Hanbal (d. 241/855). Second category is the religious tradition which is symbolised with İbn Taymiyya (d. 728/1328) and his famous students like İbn Kayyim el-Jawziyya (d. 751/1350) and Abu'l-Fidâ İbn Kathîr (d. 774/1373). Third category is new Salafism which is emerged in modern time and has a discourse of *ıslah-tajdid*.

Keywords: Salafism, Tafsir, Ahl al-Hadith, Ibn Taymiyya

Giriş

İslâm tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefîliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadîs ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. Hicrî III. asırda İbn Hanbel'in yanı sıra İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), İmâm el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894)

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ozturkm@cu.edu.tr

gibi âlimlerin katkılarıyla nüfûz ve güç kazanan Ehl-i Hadîs ekolü ilerleyen dönemlerde Bağdat merkezli olarak Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), İbn Battâ el-Ukberî (ö. 387/997) gibi Hanbelî İmâmlarınca temsil edilmiştir.

Selefilik ve tefsir konusunda ikinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhûr talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefilik özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematize edilmiştir. Sistematik Selefilik Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlerce temsil edilen Ehl-i Hadîs ekolüne dayandığı şüphesizdir. Nitekim İbn Teymiyye, "Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlardan hangisidir? En doğru yol Ehl-i Hadîs'in yolu mudur? Fırka-i nâciyeden maksat Ehl-i Hadîs midir?" gibi sorulara cevap mâhiyetinde şunları söylemiştir: "Ehl-i Hadîs akıl yönünden insanların/Müslümanların en olgunu, kıyâs yönünden en düzgünü, re'y yönünden en isâbetlisi, görüş yönünden en sağlamı, düşünce yönünden en sahihi, istidlâl yönünden en sağlıklısı, cedel yönünden en güçlüsü, ferâset yönünden en mükemmeli, ilhâm yönünden en doğrusu, basîret ve mükâsefe yönünden en keskini, dinleme ve konuşma yönünden en isâbetlisi, hal (vecd-zevk) açısından en güzeldir. Hâsılı, diğer din mensuplarına kıyâsla Müslümanların konumu neyse sâir İslâm fırkalarına kıyâsla Ehl-i Hadîs ve Sünnet'in konumu da odur."¹

İbn Teymiyye'nin bu şekilde övdüğü Ehl-i Hadîs'in temel referans mercii ise "selef-i sâlihîn" diye de anılan sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn âlimleridir. Tevbe 9/100, Enfal 8/75 ve Haşr 59/10 gibi âyetler ile "En hayırlı nesil kendilerine peygamber olarak gönderildiğim ilk Müslüman nesildir. İkinci en hayırlı nesil onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenlerdir (sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn)"² şeklindeki hadis rivâyetinden hareketle selefîn peygamberlerden sonra insanların hayırlısı olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre "Selef âlimlerinin ilim ve din hakkındaki görüşlerini ve amellerini bilmek, sonraki nesillerin görüşlerini ve amellerini bilmekten çok daha hayırlı ve faydalıdır. Selef ulemâsının tefsir, usûl-i din, furû-ı fikh, zühd, ibadet, ahlâk, cihâd ve sâir alanlardaki görüşlerini ve amellerini bilmek gerekir. Çünkü Kur'ân ve Sünnet'in delâlet ettiği üzere selef kendilerinden sonraki tüm nesillerden faziletlidir. Bu sebeple onlara uymak, sonraki nesillere uymaktan, ilim ve din konusunda onların görüş ve tartışmalarını bilmek, sonraki nesillerin görüş ve tartışmalarını bilmekten daha hayırlı ve faydalıdır. Selef ulemâsının icmai masumdur."³

Selefilik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslâh-tecdît söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefiliktir. XIX. yüzyılda İslâm dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkışla ilgili

¹ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951, s.1-8.

² Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 210-215; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 328; V, 327; VI, 156.

³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII, 13-14.

hâl çareleri aranırken birçok Müslüman ilim ve fikir adamı inhitât/inkırâz krizini târîhî tecrübe içerisinde dinin aslî hüviyetini kaybetmesine ve dinî metinlerin (naslar) yanlış yorumlanıp yanlış uygulanmasına bağlamıştır. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurâfe ve bid'atler sokulmuş, ulemâ arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelâmcılar ve müfessirlere ait Şâhsî görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslâm dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup duruma düşmesi gibi bir sonuca müncer olmuştur. Bu kötü durumu iyiye dönüştürmek ve tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslâm'a, yani Kur'ân ve Sünnet ile selef-i sâlihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşüncüyü ıslâh etmek kaçınılmazdır.⁴

Siddîk Hasan Han (ö. 1890), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914), Mahmûd Şükrî Âlûsî (ö. 1924) gibi âlimlerce savunulan bu ıslâh-tecdît fikri İbn Teymiyye'nin eleştirel görüş ve düşünceleriyle paralellik arzettiği için Selefilikle ilişkilendirilmiştir. Dinî alanda ıslâh ve tecdîdi savunan âlimler arasında Reşîd Rızâ modern dönem Selefilik'in dinamizm kazanmasında çok özel bir konuma sahiptir. Özellikle *Menâr* tefsirinde sık sık İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi Selefî âlimlerden alıntılar yapan Reşîd Rızâ, klasik Selefilik'in tefsir anlayışını bir bakıma güncellemiş, bu arada Kur'ân tefsirine hidâyet kavramı üzerinden içtimâî/sosyolojik bir işlev de yüklemiştir. Belirgin biçimde Reşîd Rızâ'nın yeni selefî temayüllerini yansıtan *Menâr* tefsiri Abdülazîz Çâvîş (ö. 1929), Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952), Ferîd Vecdî (ö. 1954), Mahmûd Şeltût (ö. 1964), gibi isimlerin yanında Türkiye Müslümanlarının Kur'ân ve tefsir anlayışları üzerinde de derin etkiler uyandırmıştır.

Selefilik bağlamında Muhammed b. Abdülvehhâb'a (ö. 1206/1792) nisbetle Vehhâbilik diye anılan dinî-siyâsî harekettten de kısaca söz etmek gerekir. Zira Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendi eserlerinde sık sık İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıflarda bulunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki Vehhâbilik günümüzde daha ziyâde Selefî olmayan çevrelerce Selefî akımlar için kullanılan bir nitelemedir. Selefilik-Vehhâbilik ilişkisine gelince, bidatçilik ve hurâfecilikten arınma ve ilk Müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılmaya söyleminde benzerlikten söz etmek mümkünse de özsel olarak Selefilik ile Vehhâbilik arasında muvâfakattan ziyâde mübâyenet söz konusudur. Gerçi modern Selefilik'in öncü isimlerinden Reşîd Rızâ'nın Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu mâlûmdur;⁵ fakat onun temsil ettiği düşünce çizgisi

⁴ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara 2013, s. 19.

⁵ Reşîd Rızâ, Abdülazîz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbilik'i geliştirip derinleştirmesi üzerine kaleme aldığı *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1344) adlı risâlesinde bu hareketin İslâm'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerîf Hüseyin (ö. 1931) ile Suûd ailesi arasındaki iktidar mücadelesinde Suûdîlerin yanında yer almıştır. Öte yandan, Suûdî krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak gören ve diğer İslâm ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilafların büyümemesi için çaba gösteren Reşîd Rızâ zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve

reformist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten oldukça farklıdır. Vehhâbîlik her ne kadar İslâm ahlâk ve mânevîyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşâ iddiasında bulunmuş olsa da gerek Sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dini bid'atlerden arındırma hususunda kabir tahripçiliğine varan aşırılıkları sebebiyle dinî ihyâ-ıslâh iddiasını şirazesinden çıkarmıştır.⁶

XIX. yüzyılda Pan-İslâmist akımın popüler hâle gelmesinin sağladığı şöhret üzerinden bir sonraki yüzyıla taşınan Selefî adlandırması, Vehhâbî isminden pek hazzetmeyen ve büyük çoğunluğu Suûdî Arabistan kökenli Ehl-i Hadîs/Hanbelî geleneğine mensup olan çevrelerde içtenlikle benimsenmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü propaganda sayesinde ise bilhassa Arap dünyasında Ehl-i Hadîs zihniyetinin temsilcilerini ifade etmek üzere daha saygın bir isim olarak Vehhâbiyye adının yerine ikâme edilmiştir.⁷ Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasında ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğüne yönelik baskının yoğunlaşmasıyla Selefilik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasal örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) liderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefilik dinî bir ideoloji hâline getirmiştir.⁸ Bugün geldiği nokta itibâriyle radikal bir çizgide, dinin rûhundan ve mânevîyatından ziyâde lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlâkî-derûnî boyutu çok kere ihmâl eden, târihî tecrübe ve birikimi bidat ve bidatçiliğe indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca, siyâsî alanda çok göze çarptığı için, modern dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir Müslüman/Müslümanlık imajının oluşmasına ciddi katkıda bulunmuştur.⁹

Modern dönemdeki bütün bu gelişmeler bir tarafa, Selefilik adlandırması öncelikle ve özellikle İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından temsil edilen dinî düşünce çizgisini ifade eder. Bu iki âlimin en önemli özelliklerinden biri, Ehl-i Hadîs menşeli görüş ve düşüncelerini müsadere ale'l-matlub tarzında savunmak yerine çok boyutlu tahliller ve güçlü argümanlarla temellendirme yoluna gitmeleridir. Oysa Ehl-i Hadîs'in ilk temsilcileri sahâbe ve tâbiûn dönemlerinden intikal eden bazı görüşleri savunmakla birlikte bunları temellendirme ve yeniden inşâ etme yolunda kapsamlı bir çaba içine girmemiş, dolayısıyla savundukları

onun bu söylem tarzı kimi araştırmacılarca Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. bk. E. Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2,(1989), s. 272-286; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 241-242.

⁶ Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi*, s. 20-21.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Aynlık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, sayı: 20, s. 206-208.

⁸ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 38-49; Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Aynlık", s. 208-234.

⁹ M. Ali Büyükkara, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybi ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, 2009, IX/3, s. 21-46.

görüşler çoğunlukla reddiye ve tekrardan öteye geçmemiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin görüş ve düşüncelerinde karşılık bulan Selefilik bütün Ehl-i Hadîs geleneği içinde çok özel bir yere sahiptir.¹⁰ Yine aynı Selefilik klasik Sünnî tefsir geleneğinde de oldukça etkili bir konuma sahiptir.

Selefilikte Tefsirin Mâhiyeti ve İşlevi

Selefî tefsir, hemen tamamıyla İbn Teymiyye tarafından şekillendirilmiştir. Onun nazarında tefsir, daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam da denebilir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi (mârifet) sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyân ve tavzîh gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim-amel itibâriyle dinin tümünü beyân etmiştir. Daha açıkçası, Allah Kur'ân'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izâha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.¹¹ Nahl 16/44. âyetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzûle ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashâba Kur'ân'ın hem lafızlarını hem mânalarını açıkladığını gösterir.¹² Kur'ân'ın mânası nüzûl ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'ân'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, bizzât Hz. Peygamber'e ait olan açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye gerek din konusunda Kur'ân, Sünnet ve Selef akidesine sadâkat prensibinden, gerek nasların anlaşılmasında felsefî kelâm ve te'vîl metodunu reddetmesinden, gerekse saf İslâm ve özgün anlamı koruma gayretinden dolayı Kur'ân tefsirinde öznenin kişisel tasarruf ve müdahale imkânını en aza indirmeyi, hattâ tümünden bertaraf etmeyi hedefleyen bir usûl belirlemeye çalışmıştır. İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) diye nitelendirdiği usûle göre Kur'ân öncelikle Kur'ân'la tefsir edilmelidir. Çünkü Kur'ân'ın bir âyetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izâh edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevî sünnete (hadis) müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'ân'ın en yetkin şarihi ve müfessiridir. Bunun içindir ki İmâm Şâfiî (ö. 204/820), "Rasûlullah'ın hükmettiği her şey onun Kur'ân'dan anladığından ibarettir." demiştir. Bu gerçek Nisâ 4/105, Nahl 16/44 ve 64. âyetlerde de ifade edilmiştir. Öte yandan Sünnet de tıpkı Kur'ân vahyi gibi Rasûlullah'a vahyedilmiş, Kur'ân'ın tilâvet edilmesi gibi Sünnet de tilâvet edilmiştir. Bunun böyle olduğu hususunda İmâm Şâfiî ve diğer birçok büyük âlim çeşitli deliller serdetmiştir.

Tefsir bilgisi Kur'ân'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahâbe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'ân'ın nüzûlüne şahit oldukları ve âyetlerle ilgili hâdiselere bizzât tanık oldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Sahâbe nesli mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve sâlih amel sahibi olmakla mümeyyizdir. Billhassa ilk dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahâbe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tadrîsinde yetişen

¹⁰ M. Sait Özzerarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmçılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, s. 63.

¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, s. 71-72.

¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, s. 148.

Mücâhid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbiûn ulemâsı âyetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; ancak bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya nazîriyle ifade tarzındadır. Bu noktada, “Tâbiûn kavilleri furûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!” gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, “Bir tâbiû âlimin kavli kendisine muhâlif görüş beyân eden başka bir tâbiû âlim için hüccet teşkil etmez” anlamında doğrudur; fakat tâbiû âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbiû âlimler arasında ihtilâf söz konusu olduğunda, bir tâbiû kavlinin başka bir tâbiûye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur’ân diline ya Sünnet’e ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahâbe kavillerine başvurulur. Salt rey’le Kur’ân tefsirine gelince, bu tarz bir tefsir haramdır.¹³

Kısaca, İbn Teymiyye’ye göre en güzel tefsir yöntemi Kur’ân’ı önce kendisiyle, ardından Sünnet’le, ardından sahâbe ve bazı şartlarla mukayyet olarak tâbiûn görüşleriyle açıklamaktır. Tefsirde aslanan, nakil/rivâyet ile dile dayalı zâhiri mânadır. Ancak buradaki zâhirden maksat, Selefîn örfündeki zâhirdir. Salt re’ye dayalı tefsir kesinlikle haramdır. Üstelik re’ye dayalı bir faaliyet tefsir değil, aslında düpedüz bidat olan ve aynı zamanda tahrîften pek farkı bulunmayan te’vîldir. İbn Teymiyye zâviyesinden bakıldığında tefsir Kur’ân’ın nâzil olduğu vasatta ne söylediğini, ilk hitap çevresinde Kur’ân’dan ne anlaşıldığını ve ahkâmının nasıl uygulandığını tespit etmekle ilgilidir ki bu anlamda tefsir ötedenberi bilinen ve tekrar edilen “me’sûr tefsir” (rivâyet tefsiri) tarifinin ta kendisidir. Bu da tam olarak Ebû Nasr Abdürrahîm el-Kuşeyrî’nin (ö. 514/1120), “Tefsir, ittibâ ve semâdan ibarettir” şeklindeki ifadesine karşılık gelir. Dolayısıyla tefsir rivâyetle, te’vîl dirâyetle ilgilidir, denebilir.¹⁴ Yine bu ayrım çerçevesinde şu da söylenebilir: Tefsir sade ve basit bir tavzîh faaliyeti iken, te’vîl istinbât, istihrâç, içtihad gibi zahmetli, aynı zamanda da riskli ve netâmeli bir iştir.

Tefsirin büyük ölçüde seleften menkûl rivâyet bilgisiyle kâim olduğunu düşünen İbn Teymiyye, doğal olarak Fahreddîn er-Râzî’nin *et-Tefsîru’l-Kebîr*’ini, “Bu eserde her şey var, sadece tefsir yok” diye eleştirmiştir.¹⁵ Oysa Râzî’ye göre Kur’ân’ın anlam kapasitesi Hz. Peygamber ve selef âlimlerinden nakledilen izâhlarla sınırlı değildir. Aksine “Kur’ân bütün ilimlerin aslı/esasıdır (*enne’l-kur’âne aslu’l-ulûmi küllihâ*). Kelâm ilmi bütünüyle Kur’ân’da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur’ân’dan çıkarılmıştır. Fıkıh usûlü, nahiv ve lûgat ilmi, zühd/tasavvuf, âhiret haberleri ve ahlâk ilmi de aynı şekildedir.”¹⁶

¹³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, Riyad 2000, XIII, 162-169.

¹⁴ Ebü’l-Fazl Celeleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2002, II, 1190.

¹⁵ Bazı araştırmacılar bu sözü Tâcuddîn es-Sübkî’ye (ö. 771/1370) izâfe etmiştir (bk. Fethullah Huleyf, *Fahreddîn er-Râzî*, İskenderiye, 1976, s. 41-42). Ancak bu izâfet yanlıştır. Zira sözün asıl sahibi Tâcuddîn es-Sübkî değil, onun babası Ebü’l-Hasen Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî’dir. bk. Ebü’s-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türki Mustafa, Beyrut 2000, IV, 179.

¹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb)*, Beyrut 2004, II, 107.

Kur'ân'ı bütün ilimlerin kaynağı olarak gören Râzî, Fâtîha sûresinin tefsirine girişte, "Bilesin ki ben muhtelif zamanlarda, 'Bu sûredeki [Fâtîha sûresi] anlam incelikleri ve güzellikleri ile ilgili onbin mesele istinbât etmek mümkündür.' diye bir söz söylemişim; fakat birtakım kıskanç kimseler ile bazı câhil, sapkın ve inatçı insanlar bu sözümdeki iddiayı imkân dışı görmüşlerdi (...) İşte ben bu kitabın tasnîfine/tahrîrine başladığımda, mezkûr sözümün/iddiamın pekâlâ mümkün ve başarılabilir bir iş olduğuna dikkat çekmek kabilinden bu mukaddimeyi ortaya koydum."¹⁷ demiştir. Râzî, "Fâtîha sûresinden on bin mesele çıkarmayı başarıyorum" derken hem bu sûredeki mâna ve esrârın bu sayıyla sınırlı olmadığına hem de sûrenin içerdiği konular ve sırları tüketmenin beşerî takat sınırlarını aştığına da dikkat çekmeyi ihmâl etmemiştir. Râzî'nin ifadesiyle, "Fâtîha sûresi sonsuz konular (mebâhis), nâmütenâhî sırlar içerir. Dolayısıyla, 'Bu sûre on bin meseleyi içerir' diyen kişinin sözü bunu işiten kimselerin idrâk düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür."¹⁸

Burada söz konusu olan nâmütenâhîlik, Kur'ân'ın Allah kelâmı olması ve aynı zamanda ilâhî isimler ve fiiller ile bunların varlık âlemindeki tecellilerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Bu sınırsızlık, Allah'ın kelâmındaki mânaları belli bir dönemde anlaşılmuş mânalara hasredilemeyeceğini gösterir. Kaldı ki bütün ilimlerdeki temel gaye, kulun rabbine ulaşmasıdır.¹⁹ Bunun için de kulun her şeyden önce rabbini tanıyıp bilmesi gerekir. Bu konudaki en temel ilim hiç şüphesiz kelâm ilmidir. Bir ilmin değeri mâlûmun değerine göre belirlenir. Kelâm Allah'ın zât, sıfat ve fiillerini bilmeye ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslî değil fer'î, küllî değil cüz'î bir ilimdir. Hattâ ilim de değil, farklı konularla ilgili bilgilerden ibarettir. Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'ân*'daki ifadelerine göre dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş, Allah'ın kelâmındaki mânaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir, Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Sonuç olarak, bütün bu ilimler usûl/kelâm ilmini tefsir/açıklamak için vardır.²⁰

Kelâm ilminin olmazsa olmaz unsurlarından biri hiç şüphesiz re'y ve akılla çok sıkı bir ilişkisi bulunan te'vîl yöntemidir. Nitekim Râzî bazı âyetlerin izâhında te'vîli aklın hakikatlerine uygunlukla ilişkilendirmiştir. Meselâ, Fecr 89/27. âyetteki "mutmainne" kelimesiyle ilgili yorumunu "aklın hakikatlerine uygun te'vîl" (*te'vîlün mutâbikun li'l-hakâiki'l-akliyye*) diye nitelendirmiştir.²¹ Bu arada kendisinin *Lübâbü'l-İşârât* adlı eserine de atıfta bulunmuştur. Bu atıf, söz konusu te'vîlin kaynağını da gösterir. Zira Râzî'nin bu eseri İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) işrâkî temalar içeren veya

¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 15.

¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 20-21.

¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 88.

²⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemîli, Beyrut 1985, s. 32-33.

²¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 160.

en azından Aristocu karakter arzetmeyen son dönem eserlerinden *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın telhîsi hüviyetindedir.

Râzî bazı âyetlerin izâhında da, "Aklın payına düşen şudur" (*hazzu'l-akli, hazzu'l-bahsi'l-akli, hazzu'l-akli min hâzâ*) gibi ifadeler kullanmış ve bu tür ifadelerle başlayan izâhlarında da yine aynı tarz te'vîl yöntemine başvurmuştur.²² Râzî'nin te'vîllerinde işrâkîlik eğilimini yansıtan yorumlardan biri, Gazzâlî'nin Nûr 24/35. âyetten hareketle teosofik ve hermetik bir ilâhiyât geliştirdiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı esere atıfta bulunduğu yerde (Nûr 24/35. âyetin tefsiri) karşımıza çıkar. Râzî bu âyetin tefsirinde, İbn Sînâ'dan da alıntılar yapar.²³

Fahreddîn er-Râzî ve tefsiriyle ilgili bu istitrattan sonra İbn Teymiyye'nin "Tefsir nedir ne değildir?" meselesine ışık tutan görüşlerine dönersek, özellikle "ehsanu turuki't-tefsir" bağlamındaki görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla tefsir, Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzât Kur'ân'da ya Sünnet'te ya sahâbe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir hâl-i hâzırda mevcut olmayan bir mânanın keşfi değil, nüzûl döneminden bu yana verili olan mânanın tespitidir. O halde, müfessirin işi nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbâtçıdır" (*fe'l-müfessiru nâkilün ve'l-müevvilü müstenbitun*) denilmiştir.²⁴

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Selefî epistemolojide nakil akıldan mutlak sûrette önemli ve önceliklidir. Akıl ancak naslarla belirlenen sınırlar dâhilinde iş/işlev görebilir. Bu epistemolojik sistemde akıl bir bakıma nesnesi olmayan bir öznedir. Aklın görevi önceden bilinen bir sonuca varmak, bu sonucun doğruluğuna ve kesinliğine ulaşmaktır. Geçmişte olandan daha mükemmel bir şeyin olması mümkün değildir. Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. Şimdide ve gelecekte hakikat aranmaz, aranamaz. Bu sebeple herhangi bir dinî meselenin hallinde ya nassa ya da seleften gelen âsâra başvurulmalıdır. Müslümanların ihtiyaç duydukları ve duyacakları her konuda nass ve âsâr bulunduğu için, re'y ve içtihâda mahal yoktur. Selefîyede nassın ve naklin dinî bir masûniyete sahip olma imtiyâzı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil mutlak hâkimdir. Saltanat

²² Meselâ, İbrahim 14/49-50. âyetlerin izahında, "Aklın bundan nasibi şudur" dedikten sonra şunları zikretmiştir: "Rûh cevheri kudsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdetâ bu rûhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (rûh) mârûz kaldığı bütün acı ve kederler sırf bu bedenden dolayıcıdır. Bu yüzden, beden rûha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de rûh cevherine bedenden ötürü sirâyet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için rûhun parlaklığını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer". Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX, s.152.

²³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, 194-204.

²⁴ Ebû Abdillâh Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., II, 166.

tahtında sadece o oturur, sadece ona tâbi olunur. Nassı itiraz, muhâlefet, tenkit ve te'vîl konusu yapmak aslâ câiz değildir.²⁵

İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında dile getirdiği görüşler, tefsirin me'hazlarından günümüzdeki meşhûr "rivâyet tefsiri" (me'sûr tefsir veya tefsîru's-selef) kavramlaştırmasına kadar birçok konuda belirleyici olması sebebiyle çok önemlidir. Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ın müfessir olmanın şartları ve adabıyla ilgili yetmiş sekizinci bölümüne İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altındaki görüşlerini özetleyerek başlamış ve bu başlık altındaki diğer meseleleri de yine onun *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risâlesindeki görüşler ekseninde ele almıştır.²⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Zürkânî gibi çağdaş müellifler de İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas almış ve bilhassa "me'sûr tefsir" (tefsîr bi'r-rivâye) kavramını "ehsanü turuki't-tefsîr" usûlüne paralel biçimde tanımlamıştır. Bu tanıma göre me'sûr tefsir, bizzât Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait rivâyetlere dayalı izâh tarzını ifade eder.²⁷

Türkiye'deki tefsir araştırmacılarının büyük çoğunluğunca da benimsenen bu tanımın²⁸ kökeni İbn Teymiyye'ye, dolayısıyla Selefî düşünceye dayanır. Bu mesele bir tarafa, gerek İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsir" başlığı altında formüle ettiği usûlde, gerekse bu usûlden istifadeyle geliştirilen "me'sûr tefsir" tanımındaki "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" maddesi problemlidir. Çünkü söz konusu tanım nakle dayanan (me'sûr), yani yorumcunun re'y ve içtihadından bağımsız olarak orada hazır ya da verili olan, bu yüzden de öznelliğe kapalı olan bir izâh tarzıyla ilgilidir. Oysa hangi âyetin hangi âyeti tefsir ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirâyetiyle ilgili bir meseledir. İşin içine dirâyet girdiğinde mezhebî, kelâmî ön kabuller ve dolayısıyla öznellikler kaçınılmaz hâle gelir. Me'sûr tefsir tanımına kaynaklık eden İbn Teymiyye de şüphesiz bunun farkındadır; fakat onun "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" dediği şey, teknik düzeyde Kur'ân'ı anlama ve açıklama meselesinden ziyâde, din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynakları gibi daha kapsamlı meselelere atıfta bulunan bir paradigmatik çerçeveye ilgilidir.

Daha açıkçası, İbn Teymiyye nass ve selef otoritesine dayalı bir din tasavvurunu benimsemekte ve gerek dinde gerek nasların istimalinde re'y ve te'vîle cevâz vermeyen Ehl-i Hadîs ekolünü takip etmektedir. Bu ekoldeki ön kabule göre Allah (Kur'ân), Hz. Peygamber (Sünnet) ve sahâbe tüm Müslüman nesillerin akıp giden tarih boyunca ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuş, hemen her meseleyi vuzûha kavuşturmuştur. Yine bu ekole göre Kur'ân metni (nass) gâyet açık ve anlaşılır mâhiyettedir; bu yüzden nassı indî yorumlara tâbi tutmamak, onu yormamak (te'vîl) gerekir. Allah'ın murâdı vahyin nüzûl vasatında sahîh şekilde

²⁵ Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, s. 110-111.

²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1197-1204.

²⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut ts., I, 105; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II, 12.

²⁸ bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1989, s. 228; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, İstanbul 2003, s. 228; Abdülhamit Birşık, "Tefsîr", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 285.

anlaşıldığı için, Müslümanlara düşen görev, o vasatta anlaşılmış ve açıklanmış olan mânaya nakil yoluyla vâkif olmak (semâ) ve ona uymaktır (ittibâ). Seleften bize intikal eden basit, sade ve sarîh tefsire rağmen te'vîl yordamıyla nasstan çıkarımlar yapıp yeni hükümler kurmaya çalışmak bidattir.

İbn Teymiyye'nin bu noktada Sünnet'e atfettiği paradigmatik rolle ilgili olarak İmâm Şâfiî'yi referans göstermesi ve ondan nakille Sünnet'in de tıpkı Kur'an gibi vahiy olduğunu söylemesi dikkat çekici ve aynı zamanda önemlidir. Zira İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir yöntemleri"nin ne olduğu hususunda Şâfiî'nin Sünnet anlayışını referans olarak kullanması, dinin temelde nasstan ibaret olduğu, dolayısıyla tüm hayat olaylarıyla ilgili hükümlerin doğrudan ya da dolaylı olarak mutlaka bir nassa, hattâ tek kaynak olarak Kur'an'a dayanması gerektiği fikrini benimsediğini gösterir. Bu fikir İmâm Şâfiî tarafından, "Ümmet'in [kıyâs, içtihat, istinbât meyânında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi, Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir"²⁹ şeklinde formüle edilmiştir. Bize göre İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında anlatmaya çalıştığı şey de aslında Şâfiî'ye ait olduğu belirtilen bu sözün şerhi gibidir.

Gerek Şâfiî'nin Sünnet'i müdafaa maksadıyla temellendirmeye çalıştığı "Sünnet eşittir Kur'an" fikriyle dini tek kaynağa (Kur'an'a) irca etmesi, gerekse aynı bakış açısını esas alan İbn Teymiyye'nin, "Tefsirde en sahih ve sağlam yöntem Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir" şeklindeki teklifi, modern dönemde genel olarak rivâyet, özel olarak da Sünnet ve gelenek ile hemen hiçbir bağı/bağlantısı olmayan, dini en sahih ve en sağlam kaynak olarak sadece Kur'an metninden ve dolayısıyla Kur'an çevirisinden öğrenmek gerektiğini vurgulayan Kur'ancılık eğilimine hizmet etmiştir.

Kuşkusuz bu bir ironidir. Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören "Kur'an'ı baştan sona bütünlük arzeden bir yazılı metin olarak algılama" eğiliminin çok kere İbn Teymiyye'nin "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz ederken, dinde ve dinî metinlerin anlaşılmasında nakilden ve selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla salt dil bilgisi ve re'ye dayanmanın câiz olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur'an'ı kendisine nâzil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yöntemsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılır olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın öncülük ettiği içtimâî ve hidâyetçi yorum yönteminde, geleneksel tefsir birikimini göz ardı etmenin bir prensip olarak vaz edilmesi çok önemli rol oynamıştır.

Menâr tefsirine girişte sıkı bir gelenek eleştirisi yapan Abduh ve Reşîd Rızâ'nın³⁰ dinî düşünce çizgisinin Selef ve Selefîlikle ilişkilendirilmesi de başka bir ironi olarak

²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 6; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1025.

³⁰ Kuşkusuz Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ Kur'an tefsirinde Arap dili, usûl bilgisi ve rivâyet malzemesine vukûf gibi şartların gerekli olduğunu söylemiş, hattâ bu konuda İbn Teymiyye'nin mezkûr görüşlerini zikretmiştir. Bununla birlikte, geleneksel tefsir edebiyatının Kur'an'ı anlamının önünde büyük bir engel olduğunu da söylemiş, ayrıca sahih niyet ve samimiyetle Kur'an'a yönelik

kaydedilmelidir. Bu düşünce çizgisindeki Selef vurgusu, günümüz Türkiye'sindeki Kemalist ve laikçi çevrelerin çok amaçlı biçimde kullandıkları "Atam izindeyiz" mottosunun işleviyle benzerlik arz eder. Zira Abduh ve Reşîd Rızâ'nın selef vurgusu, muhâlif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, âidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithâmlara karşı sağlam bir kökene dayanma, böylece savunulan fikriyâta mâliyeti düşük bir meşrûiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmekte, ancak pratik hayatın tanzimi çağdaş akıl, bilinç ve paradigmlar üzerinden yürütülmektedir. Nitekim modern çağdaş Selefî islâhçılıkta da öze dönüş vurgulanırken temel referans olarak erken dönemlerdeki İslâmî tefekkür ve tedeyyüne atıfla geleneğe yaslanılmakta, ancak bugüne ve geleceğe yönelik hedefler söz konusu olduğunda gâyet modern ve modernleştirici paradigmlar istikâmetinde yol alınmaktadır. Bunun yanında söz konusu vurgu klasik Selefî paradigmaya sadâkatten ziyâde, özellikle İbn Teymiyye'nin eleştirel dil ve üslûbundan yararlanma, aynı zamanda kendi düşüncelerine güçlü bir referans kaynağı oluşturma iradesini yansıtmaktadır.

Bütün bunlar bir tarafa, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın açtıkları çığır, Kur'ân'ın masa başında muhtemel okur kitlesinin anlama sorunları dikkate alınarak tematik ve sistematik biçimde yazıya geçirilmiş bir metin gibi algılama eğiliminin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Halbuki gelenekte, "Kur'ân tek bir âyet gibidir; çünkü Allah'ın kelâmı tektir" algısının sağlıklı olmadığı vurgulanmıştır.³¹ Yine gelenekte bazı âlimler her âyet ve sûrenin bir diğeriyle bağlantısını kurma çabasının beyhûde olduğundan söz etmiş ve bunu gerekçelendirme noktasında vahyin nüzûlünün yirmi üç yıla yayılması, âyetlerin bu zaman dilimi içerisinde farklı sebepler ve hâdiseler üzerine peyderpey nâzil olması hasebiyle Kur'ân metninin tematik ve sistematik bütünlük arz etmediğine dikkat çekmişlerdir.³²

Tefsirin Asılsızlığı Meselesi

Süyûtî *el-İtkân*'da Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesinin sembol ismi Ahmed b. Hanbel'den, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî."³³ şeklinde meşhûr bir söz nakletmiştir.³⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu sözü tefsir, melâhim ve meğâzî

âyetler üzerinde düşünen her Müslümanın ilâhî kelâmı rahatlıkla anlayabileceğinden söz etmiştir (bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, I, 9-15). Gerçekten de Allah'ın insanoğlundan temel taleplerini anlayıp kavramak için tefsir sahasında uzman olmaya gerek yoktur. Kur'ân'ı anlamaktan asıl maksat buyusa -ki budur- Abduh'un söyledikleri doğrudur; ancak onun varoluşsal anlamaya atıfla söylediği şeyler, teknik anlamda tefsire hamledilmiş ve bu durum günümüzde sıkça şahit olunduğu üzere, geleneksel ilmî birikime hemen hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın son derece keyfi ve gelişigüzel yorumlar yapmanın câiz olduğu noktasında yanlış bir anlayışın geniş ölçekli kabul görmesi gibi bir sonuç vermiştir.

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 17.

³² Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013, s. 13-14.

³³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

³⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

ile ilgili birtakım eserlerin, sözgelimi Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlere ait tefsirlerin zayıflığına hamletmiş olsa da,³⁵ İbn Hanbel'in sözündeki asıl maksat tefsir rivâyetlerindeki isnât problemleriyle ilgilidir. İbn Teymiyye'nin şu ifadesi de buna işaret etmektedir:

"Bilindiği gibi, tefsire dair nakillerin çoğu melâhim ve meğâzî ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmâm Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğâzîye dair rivâyetlerin isnâdı yoktur" demiştir. Bu üç alanla ilgili rivâyetler asılsız, yani isnâtsız rivâyet edilir. Dahası bunlar çoğunlukla mürsel rivâyetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bi, Zührî, Mûsâ b. Ukbe, İbn İshâk ile bunları takip eden Yahyâ b. Saîd el-Emevî, Velîd b. Müslim ve Vâkîdî gibi meğâzî müelliflerinin naklettikleri rivâyetlerde olduğu gibi."³⁶

Tefsirin temelde rivâyet menşe'li olmasına rağmen hadis naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadislerin sübûtuyla ilgili ölçütlerin tefsir rivâyetlerine özenle tatbik edilmemesi, dolayısıyla tefsirle ilgili merviyâtın hadisten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibârıyla dinî hükümlerin kaynağı ve edille-i şer'îye konusuyla ilgilidir. Şöyle ki dinî deliller hiyerarşisinde Kur'an ve Sünnet ilk iki sırada yer alır. İbn Hanbel zâviyesinden bakıldığında ise dinden sadece Kur'an, Sünnet ve seleften menkûl sahih/sağlam âsâr (merviyât) anlaşılır. Buna göre hadis nas, yani dinî hüküm kaynağıdır. Hadisin nas olması her şeyden önce sübût konusunda tespit ve tahkiki zorunlu kılar. Bu zorunluluk hadis üzerine şer'î hüküm kurulacak olmasına matûftur. Halbuki tefsir rivâyetleri nas değil, Kur'an naslarının aslı mânalarını tespit yahut sahâbe ve tâbiûnun âyetlerden ne anladıkları konusunda bilgi sağlayan târihî belgeler niteliğindedir.

Tefsir rivâyetlerinin tespitinde hadis alanındaki titizliğin gösterilmemesi en azından bir yönüyle bu yüzden olsa gerektir. Bununla birlikte, tefsirle ilgili rivâyetlerin senet/sübût yönünden hiçbir tenkide tâbi tutulmadığı da söylenemez. Hadis konusunda gösterilen titizlik kadar olmasa da bazı sahâbîlerden gelen tefsir rivâyetlerinin tenkide tâbi tutulduğu bilinmektedir. Meselâ, İbn Abbâs'tan hemen her âyet hakkında bir veya birkaç farklı izâh nakledilmiştir. Gerek rivâyet karmaşasından, gerekse rivâyetlerdeki izâh farklılıklarından dolayı İmâm Şâfiî İbn Abbâs'tan tefsire dair ancak 100 civarında naklin sâbit olduğunu söylemiştir. Münekkitlerin İbn Abbâs rivâyetleriyle ilgili değerlendirmesine göre Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin de tercih ettikleri Muâviye b. Sâlih tarîki en sağlam tarîktir. Kays b. Müslim el-Kûfi, İbn İshâk ve Süddî el-Kebîr tarîkleri de az çok makbûldür. Buna mukabil Dahhâk b. Müzâhim, Atıyye el-Avfi, Mukâtil b. Süleyman ve bilhassa Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarîkleri güvenilir değildir.³⁷

İsnâdın ilmî garanti belgesi ya da ilmin temel güvencesi sayıldığı bir dönemde kendi eserlerine konu olan rivâyet malzemesini sağlam senetle sunmaması ve kimi zaman çelişkili senetlerle nakilde bulunması sebebiyle eleştirilen, bu yüzden de hadis

³⁵ Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî' li-Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983, II, 162.

³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 154-155.

³⁷ Süyûfî, *el-İlkân*, II, 1230-1233; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 71-75.

âlimlerince “kezzâb”, “metrûkû'l-hadîs”, “mehcûrû'l-kavl” diye cerh edilen Mukâtil'in³⁸ tefsir konusunda eleştirilmesi, evvel emirde yaşadığı çağdaki hâkim ilim geleneğine kayıtsız kalmasıyla ilgilidir. Dönemin “tahammülû'l-ilm” anlayışı bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi o ilme vâkîf hocaların ders halkasına katılarak rivâyet hakkını elde etmeyi ve bu ilim geleneğine bağlı tedrîste bulunmayı gerektirmekteydi. Belli ki Mukâtil bu esaslara riâyet etmeyerek işitmediği kimselerden rivâyette bulunmuş, hâliyle Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde tefsir ettiği suçlamasına mârûz kalmıştır. Hattâ onun tefsirinin Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763), “Baştan sona yalanla dolu; bu esere salt göz atmak bile câiz değil” gibi çok ağır eleştirilere mârûz kalan tefsiriyle -ki yazma nüshaları günümüze ulaşan bu eser kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Kelbî* gibi adlarla geçer- eşdeğer olduğu, aslâ okunmaması, toprağa gömülüp ortadan kaldırılması gerektiğinden söz edilmiştir.³⁹ Ahmed b. Hanbel ise, “Tefsir sahibi Mukâtil'den herhangi bir Hadîs nakletmek hoşuma gitmez”⁴⁰ demiş, hattâ onun tefsirinin neredeyse baştan sona yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.⁴¹ Bütün bunlara mukabil İmâm Şafiî, “İnsanlar tefsir sahasında Mukâtil'in çoluk çocuğu mesâbesindedir” tarzında övücü bir söz söylemiştir.⁴²

Özetlemek gerekirse, Mukâtil'in daha ziyâde Ehl-i Hadîs tarafından tenkit edilmesi, aslında nakle dayalı tefsir bilgilerini yaşadığı dönemdeki yaygın ilim anlayışına ve aynı zamanda nakil/rivâyet geleneğine muvâfık olmayan bir tarzda zikretmesi, dolayısıyla hâkim paradigmaya muhâlif bir tarzı benimsemiş olması sebebiyledir. Kur'ân tefsiriyle ilgili bilgileri isnâdsız biçimde aktarması, onun tefsirini mevsûkiyet açısından tartışılır hale getirmiştir. Bu noktada, İbn Hanbel'in, “Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî.”⁴³ şeklindeki meşhûr sözü Mukâtil'in tefsiriyle ilgili mezkûr eleştirinin daha genel bir şekli olarak değerlendirilebilir. Nitekim daha önce bahsi geçtiği üzere, İbn Hanbel, “Tefsirin aslı yoktur” derken, tefsir rivâyetlerinin çoğunlukla sahih ve muttasıl isnâd zincirinden yoksun olduğunu kastetmiştir.

Tefsirde İsrâiliyyât Meselesi

İsrâiliyyât tefsirden hadise, fıkihtan fiten ve melâhime kadar çok farklı alanları ilgilendiren bir meseledir. Başta Yahudilik olmak üzere Hıristiyanlık, Mecûsilik gibi diğer dinler ve kültürlerden İslâm tefsir ve hadis kaynaklarına giren bilgiler ve haberler “İsrâiliyyât” diye ifade edilir. Bu konuyla ilgili çalışmalarda İsrâilî olarak değerlendirilen bilgi ve rivâyet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen

³⁸ Ebû Adillâh Şemseddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, IX, 640-641.

³⁹ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, ts., VIII, 354.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 641.

⁴¹ Ebü'l-Fidâ İsmail el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, II, 370.

⁴² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 642; İbn Adî de Mukâtil'in naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve mârûf râvînin ondan rivâyette bulunduğunu söylemiştir. Ebû Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâ'r-Ricâl*, Beyrut, ts., VIII, 192.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

peygamberler, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilâhî cezâlar, zâhid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu mânevî lütuflara dairdir. Bâtılı bazı araştırmacılara göre ise İsrâiliyyât peygamberler, halîfeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdî inancı, kıyâmet alâmetleri gibi fiten ve melâhimle ilgili hususları da kapsar. Ancak tefsir kitapları İsrâiliyyât'ın sıkça zikredildiği metinler olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsir sahasında yapılmıştır. Söz konusu tartışmalar İslâm kaynaklarındaki İsrâilî nitelikli bilgi ve rivâyet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedâvil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivâyetleri ile bu isimlerin güvenilirliği gibi meseleler yanında İsrâiliyyât naklinin câiz olup olmadığı meselesinde yoğunlaşmıştır.

İsrâiliyyât kelimesinin olumsuz mânada terimleşmesinde belirleyici rol İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kesîr'e aittir. İbn Teymiyye *Mecmûatü'r-Resâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harfler inzâl edilip edilmediği, ona sahîfe verilip verilmediği meselesini tartışırken, Âdem'e sahîfe ve kitab verildiği yönündeki rivâyetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitâb geleneğinde naklî bir aslı bulunsa dahi Kur'an'da ve sahih hadislerde bunu doğrulayacak bilgi bulunmadığını belirtir. Bu sebeple, söz konusu haberler kendisine inanılması gerekmeyen İsrâilî hadisler/sözler (*el-ehâdisü'l-İsrâiliyyât*) cümlesinden olup bunları hüccetsiz olarak tasdik câiz değildir. Çünkü Rasûlullah, "Ehl-i kitâbın size aktardığı rivâyetleri ne tasdik, ne tezkib edin" demiştir.⁴⁴ Öte yandan, İsrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hüküm sübût bulmaz. Buna mukabil, sahih olduğu bilinen bir İsrâilî haber istişhâd kâbilinden zikredilebilir.⁴⁵

İbn Teymiyye *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risâlesinde daha belirgin bir çerçeve çizer. Burada "İsrâilî hadisler itikatta değil, istişhâdda zikredilir" der ve bunların üç kategoride değerlendirilebileceğini söyler: (1) Elimizdeki nasların doğru olduğuna tanıklık etmesi hasebiyle sahih olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (2) Elimizdeki naslara ters düşmesi hasebiyle yalan/asılsız olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (3) Elimizdeki nasların müspet ya da menfi olarak hakkında konuşmadığı türden İsrâiliyyât. Bu üçüncü grup İsrâiliyyât'a inanılmaz ama yalan da sayılmaz. Bunların naklinde cevâz hükmü geçerlidir; fakat muhteva olarak pek çoğunda hiçbir dinî fayda yoktur. Daha açıkçası, Ashâb-ı Kehf'in isimleri ve sayısı, köpeklerinin rengi, Hz. Mûsâ'nın asâsının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri gibi Kur'an'da müphem bırakılan hususların tespit ve tâyininde mükelleflerin dünya ve âhiretlerine yönelik hiçbir fayda yoktur.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin ardından İbn Kesîr, İsrâiliyyât konusundaki olumsuz yaklaşımı hem perçinlemiş hem de daha teknik ve sistematik hale getirmiştir.⁴⁷ Tefsirinin giriş kısmında İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr*'deki ifadelerini aynıyla nakleden

⁴⁴ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992, III, 383.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, III, 451.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 163-164.

⁴⁷ Daha geniş değerlendirme için bk. Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002, s. 170-174.

İbn Kesîr Kâf sûresinin başındaki “kâf” harfinin yeryüzünü çepeçevre kuşatan ve “Kaf Dağı” diye adlandırılan bir dağ olduğu yolundaki selef rivâyetlerine dair sunları söylemiştir:

“Rivâyete göre bazı selef âlimleri kâf harfinin bütün dünyayı kuşatan ve “Kaf Dağı” diye adlandırılan bir dağa işaret ettiğini söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki -en doğrusunu Allah bilir- bu görüş İsrâiloğulları’ndan alınmış bir hurâfedir. Belli ki bu hurâfeyi nakleden kimseler, tasdik ve tekzib edil(e)meyen türden İsrâilî haberlerin Ehl-i kitâbdan nakledilmesinin câiz olduğu kanaatine sahiptir. Bana göre bu ve benzeri haberler İsrâiloğulları içindeki bazı zındıkların uydurmalarıdır. Onlar bu tür haberlerle insanların dinî inançlarını ifsat etmektedirler. Rasûlullah [daha dün denebilecek kadar yakın bir geçmişte âhirete intikal etmesine], üstelik onca büyük âlim, hadis hafızı ve ilim önderinin mevcudiyetine rağmen İslâm ümmeti bünyesinde onun adına birtakım hadisler uydurulduğu gerçeği dikkate alındığında, İsrâiloğulları’na mensup o zındıkların çok uzun bir zaman dilimi içerisinde kendi ümmetlerinin başına ne çoraplar ördüklerini varın siz düşünün. Kaldı ki İsrâiloğulları ümmetinde münekkit hadis hafızları yok denecek kadar azdır. İsrâiloğulları içki içer, içlerindeki âlimler [kutsal metinlerdeki] ifadeleri asıl anlamlarından çarpıtarak yorumlar (tahrîf), Allah’ın kitaplarını, âyetlerini değiştirirlerdi (tebdîl). Evet, Şârî [Rasûlullah], “İsrailoğulları’ndan rivâyette bulunabilirsiniz; bunda beis yok” demiş, fakat bu konudaki cevâzı aklın kabul edilebilirliğine hükmettiği şeylere mahsus kılmıştır. Aklen muhâl görülüp bâtil olduğuna hükmedilen, zann-ı gâiple de yalan olduğu bilinen hususlara gelince, cevâz hükmü bu hususlarda geçerli değildir. Hâl böyleyken, ilk dönemlerdeki pek çok müfessir ile sonraki kuşaklardan bir grup âlim yüce Kur’ân’ın tefsirinde Ehl-i kitâba ait metinlerden birtakım hikâyeler nakletmiştir. Halbuki bu müfessirler Kur’ân tefsirinde Ehl-i kitab haberlerine/rivâyetlerine muhtaç değildir.”⁴⁸

Tefsir sahasındaki bu tutumuna paralel olarak *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin girişinde, arş ve kürsînin yaratılışından kâinâtta diğer bütün varlıkların meydana gelişine, Âdem’in yaratılış keyfiyetinden diğer peygamberlerin kıssalarına, Hz. Peygamber’in sîretinden fiten ve melâhime kadar çok farklı konularda nakillere yer vereceğini, İsrâiliyyât kapsamında ise sadece Şârî’in izin verdiği ölçüde, yani Kur’ân ve Sünnet’e uygun olmak kaydıyla nakilde bulunacağını belirten İbn Kesîr, tasdik ve tekzib edilebilir nitelikte olmayan, naslarımızda kısa ve/veya müphem olarak zikredilip İsrâilî rivâyetlerde geniş ve sarîh biçimde serimlenen hususlarla ilgili olarak da kısaca şunu söylemiştir: “Aslında bu tür rivâyetleri aktarmak faydadan hâlî olsa da biz yine de aktaracağız; fakat bunu aktarmamız ihtiyaçtan veya güvenilir olduğundan değil, [farklı bir] motife yer vermek kabilindedir. Güvenilecek ve esas ittihaz edilecek kaynak, Kur’ân’dan ve Rasûlullah’ın sahih sünnetinden ibarettir.”⁴⁹

Bu ifadeler ışığında İsrâiliyyât kelimesinin terimsel açıdan en olgun ve aynı zamanda en olumsuz mânadaki ilk kullanımının İbn Kesîr’e ait olduğu söylenebilir.

⁴⁸ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, IV, 221.

⁴⁹ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cize 1998, I, 5-6.

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisini yansıtan bu görüşler Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından da benimsenmiştir. Dinî düşüncede ıslâhçı görüşleriyle tanınan, hattâ Kur'ân ve Sünnet akılcılığına yönelik vurgusu ve bidatçiliğe karşı duruşuyla İbn Teymiyye çizgisine, vahdet-i vücûd ve âlem-i misâl gibi fikirlere bağlılığıyla Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisine yakın duran ve bu iki farklı çizgiyi kendi düşünce dünyasında uzlaştırabilen Dihlevî *el-Fevzü'l-Kebîr* adlı eserinde İsrâiliyyât meselesini Kur'ân kıssalarında icmâlî olarak anlatılan hususları tafsîl bağlamında ele almış ve müfessirin lüzûm arz ettiği kadarıyla tafsîlde bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Dihlevî İsrâiloğulları'nın kurban etmekle mükellef kılındıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tâyin ve tavzihe çalışmanın lüzûmsuz işle iştigâl olduğunu söylemiş, hattâ bir adım daha ileri giderek, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmak dinimize giren bir desisedir" demiş ve ardından, "Ehl-i kitâbı ne tasdik ne de tekzib edin" hadisinin temel bir kaide olduğuna dikkat çekmiştir. Dihlevî'ye göre bu temel kaide şu iki şeyi gerektirir: (1) Kur'ân'ın kısaca atıfta bulunduğu bir kıssaya dair nebevî bir beyân bulunduğu Ehl-i kitâptan nakilde bulunulmaz. (2) Zarûret söz konusu olduğunda Ehl-i kitâptan nakil zarûret miktarınca takdir olunur.⁵⁰

İsrâiliyyât konusundaki mesafeli tavır Dihlevî'den sonra Sıddîk Hasan Han el-Kannevî (ö. 1307/1890) tarafından da benimsenmiştir. XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadîs ekolünün -ki bu ekol başlangıçta Şâh Veliyyullah'ın görüşleri doğrultusunda Kur'ân ve Sünnet'i esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi hedeflemiş, fakat zaman içerisinde fıkıh mezhepleri ve tasavvufu bidat ve hurâfe kaynağı olarak görmek gibi bir istikâmete yönelmiştir- öncülerinden biri olan Kannevî sık sık İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inden nakillerde bulunduğu *Fethü'l-Beyân* adlı tefsirinde İsrâiliyyât'a yer vermemeye ihtlâm göstermiştir.

Selefi düşünce bünyesinde oluşup olgunlaşan İsrâiliyyât karşıtlığını Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde de görmek mümkündür. Kelâmî konularla ilgili âyetlerin yorumunda İbn Teymiyye sefîliğine paralel bir anlayışı benimseyen Âlûsî bazı âyetlerin izâhında İsrâilî nakillerden istifade etmek veya Hârût-Mârût kıssasıyla ilgili rivâyette görüleceği gibi bu tür nakillerin İsrâilî kaynaklı olduğunu belirtip işârî çerçevede yorumlamaya yönelmekle -ki bu tutum bazı araştırmacılara göre bir çelişkidir-⁵¹ birlikte, özellikle ismet-i enbiyâ fikriyle bağdaşmayan İsrâilî rivâyetleri sıkı biçimde eleştirmiştir. Bu minvaldeki eleştiriler modern dönem Selefîlikte güçlenerek devam etmiş ve Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kâsîmî, Reşîd Rızâ, Ahmed Mustafa el-Merâğî gibi müfessirlerce çok güçlü bir İsrâiliyyât karşıtı söylem geliştirilmiştir. Meselâ Kâsîmî *Mehâsinü't-Te'vil*'in mukaddimesinde şunları zikretmiştir:

"Sözün özü, Yahudiler ve Hıristiyanların kutsal kitapları kendilerine ait görüşler mesâbesindedir. Bu kitaplara bütünüyle itimat edilemez. Zira bugüne değin söz

⁵⁰ Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980, s. 105-107.

⁵¹ Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eserihâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut 1970, s. 347.

konusu kitaplardan hep yalan-yanlış bilgiler, çelişkiler ve hakikat ile hurâfenin telfiki gibi şeyler zuhûr edegelmiştir. Ehl-i kitâbın kutsal metinleri bizim kültürdeki kıssa kitaplarına benzer. Bu kitaplarda Kur'ân ve Sünnet'e atıflar mevcuttur, fakat muhtevada yalan-yanlış şeyler ile geçmiş ümmetlerden iktibas edilmiş görüşler de memzuçtur."⁵²

Selefi gelenekte İsrâiliyyâtı değerlendirme ölçütlerine gelince, klasik dönemlerde bu konuyla ilgili temel ölçütlerden biri, hattâ birincisi rivâyette sübûtla ilgilidir. Bilindiği üzere genelde tefsir, özelde İsrâiliyyât türü rivâyetler daha ziyâde sübût açısından problemlili kabul edilir. İbn Abbâs'a nispet edilen tefsir rivâyetleri bu alandaki problemin ciddiyetini göstermeye kâfidir. İbn Abbâs'tan gelen sayısız tefsir rivâyetindeki çelişkiler sebebiyle ilgili rivâyetlerin tarîkleri tek tek belirlenmiş, meşhûr tarîkler içinde Muâviye b. Sâlih-Ali b. Ebî Talha tarîkinin en sağlam tarîk olduğu tespit edilmiş, Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarîki ise en zayıf ve problemlili tarîk olarak değerlendirilmiştir.⁵³ İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve meğazî." şeklindeki sözünün bazı kaynaklarda Ehl-i kitâptan nakilde bulunmanın câiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i kitâptan nakledilen rivâyetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması⁵⁴ klasik dönemlerdeki İsrâiliyyât değerlendirmesinde Ehl-i Hadîs'e özgü ilim ve ilimde sübût/sihhat anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi selefi âlimlerin İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarını gerekçelendirme tarzı da Ehl-i Hadîs ekolünün ilim anlayışıyla örtüşür. Ehl-i Hadîs ekolüne göre ilim aslında nakil (rivâyet) veya daha spesifik olarak merfû, mevkûf, maktû gibi türleriyle hadis demektir. Bu anlamda ilmin sihhati muhtevadan ziyâde nakil zincirinin sağlamlığına bağlıdır. Yani Kur'ân tefsirine dair bir naklin/rivâyetin sahih ve sağlam kabul edilmesi, öncelikle ve özellikle senedin herhangi bir illetle mâlûl olmaması ve o senette yer alan râvîlerin sika/güvenirlik onayı almasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tefsir kitaplarındaki rivâyetlerin pek çoğunun sened ve râvî açısından onaylanması zordur.

İbn Teymiyye'nin İsrâiliyyât konusunda menfi tavır takınmasında Ehl-i Hadîs çizgisini takip etmesinin yanında yaşadığı döneme damgasını vuran Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük hâdiseler de etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu iki büyük hâdiseye ilgili kaygıları sadece siyâsî değil, aynı zamanda dinî ve ilmî içeriklidir. Bir fetvâsında Moğol veziri ve tarihçisi Râşidüddîn'in görüşlerine atıfta bulunarak, onların Yahudilik, felsefe ve Râfızîliği mezcederek İslâm'ı bozmak istediklerini belirtmiş, ayrıca Cengiz Han yasasına karşı Memlûklerin şeriata sahip çıkmamaları hâlinde tarihten silineceklerine dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye'nin İslâm âlemini dış saldırılardan koruma çabası kadar dinî kimliğin muhafazasına da önem verdiğini gösteren bir diğer husus, Haçlı seferlerinden sonra Şam diyarında zemin bulan Hıristiyan örf, âdet ve kültürünün Müslümanlar üzerinde az çok tesir

⁵² Cemâleddîn el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü'l-Te'vîl)*, Kahire 2003, I, 53.

⁵³ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 53-55.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

bırakması üzerine bu konuda sürekli uyarıda bulunup fetvâlar vermiş olmasıdır. İlmî faaliyeti entelektüel bir ferdî çabadan öte, toplumsal rehberlik misyonu olarak görmesinden dolayı bilgiyi eylemle birlikte değerlendiren İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin yarattığı veya yaratması muhtemel inanç/fikir krizine ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in risâletinin bölgeselliğini iddia eden Hıristiyan söylemine karşı müstakil eserler kaleme almıştır. Meselâ, Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risâleye reddiye olarak *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı geniş bir eser yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Şâhsîyetini ve dindeki yerini koruyup ona halel getirmemenin bizzât İslâm'ın muhafazasıyla eşdeğer bir vazife olduğu bilinciyle *Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasûl* adlı bir eser yazmıştır.⁵⁵ Ancak bu kitabın muhtevasına bakıldığında İbn Teymiyye, tıpkı Reşîd Rızâ'nın İsrâiliyyât karşıtı söyleminde olduğu gibi, kendi görüşlerini temellendirmek adına Kitâb-ı Mukaddes'ten çokça alıntı yapmış ve bunları beşâirü'n-nübüvve bağlamında delil olarak kullanmıştır.⁵⁶

Bu noktada İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kesîr'in İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarında Müslümanlar ile Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yaşanan tartışma, zıtlasma ve çatışmaların önemli rol oynadığı tespitinde bulunulabilir ve bu tespit İbn Kesîr'in "Zebîh İshak mı yoksa İsmail mi?" sorusuna cevap teşkil eden şu ifadeleriyle de teyit olunabilir:

"İlim elinden bazı kimseler zebîhin İshak olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş bir grup selef âliminden, hattâ bazı sahâbîlerden de nakledilmiştir. Oysa Kur'ân ve Sünnet'te ifade edilen husus bu minvalde değildir. Kanımca söz konusu görüş Kitâbî (Yahudi) din adamlarından alınmış ve sağlam bir delilden yoksun olmasına rağmen kesin doğru [gibi] kabul edilmiştir."⁵⁷

Görüldüğü gibi İbn Kesîr Hz. İbrahim'in kurban edilecek evlâdının İshak olduğuna ilişkin görüşün Ehl-i kitâb menşe'li ve aynı zamanda delilsiz olduğunu ileri sürmüştür. Halbuki bu görüş asırlar boyu çoğunluk ulemânın görüşü olarak nakledilmiştir. Nehhâs (ö. 338/950) çoğunluk âlimlerin "İshak" görüşünü benimsediğini söylemiş ve sahâbeden Abbâs b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillâh, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer'i, tâbiûn ve tebe-i tâbiünden Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde, Atâ, Zührî, Süddî, Alkame, Şa'bî, Mesrûk, Mâlik b. Enes, Ka'b el-Ahbâr, Kâsım b. Ebî Bezze, Abdullah b. Ebî Hüzeyl, Mukâtil gibi âlimleri de bu görüşü benimseyenler arasında zikretmiş;⁵⁸ ayrıca Taberî (ö. 310/923) zebîhin İshak olduğu görüşünde ısrar etmiştir.⁵⁹

Zebîh meselesindeki tercihten de anlaşılacağı üzere İbn Kesîr İsrâiliyyât'ı kabul ve ret hususunda naklî bilginin Yahudi din adamlarından gelmesini ve buna bağlı olarak sağlam bir delile dayanmamasını belirleyici ölçüt kılmış, buna mukabil kimi zaman da Fahreddîn er-Râzî gibi Sünnî müfessirlerin ismet-i enbiyâ fikriyle

⁵⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 35-38.

⁵⁶ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999, V, 5-318.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 14.

⁵⁸ Ebû Cafer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III, 431-432.

⁵⁹ Ebî Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân (Tefsîru't-Taberî)*, Beyrut 1999, X, 514-515.

bağdaşmaz olarak görüp reddettiği izâhlara paralel görüş beyân etmekte sakınca görmemiştir. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/33-34. âyetlerin erken dönem tefsir kaynaklarındaki izâhına göre Hz. Süleyman soylu atları temâşa ederken namazı unutmuş ve bu durumu, "Atları sevmekle meşguliyetim rabbimi anmaktan beni alıkoydu" (*innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî*) diye ifade etmiş, ardından da atların boyunlarını vurup bacaklarını kesmiştir (*fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk*). Bu izâh, "Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmez, yok yere kendi malını da telef etmez..." gerekçesiyle Taberî tarafından pek isâbetli görülmemiştir,⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî tarafından da kesin bir dille reddedilmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr, birçok selef âlimince de tercih edilen mezkûr izâhı isâbetli bulmuş ve bu konuda Hz. Peygamber'in Hendek gazvesi'nde ikinci namazını kaçırmasına atıfta bulunmuştur.⁶¹

Bu örnekten anlaşılacağı gibi İbn Kesîr nazarında İsrâiliyyât türü bir rivâyetin kabulü hususunda temel ölçüt, ilgili rivâyetteki muhtevanın İslâm şeriatında müspet bir karşılığının bulunması ve bunun Hz. Peygamber'e âdiyeti sâbit bir nakille teyit olunmasıdır. Şâyet böyle bir nakil mevcutsa, bu nakil İsrâilî rivâyetin kabulü veya en azından reddedilmemesi hususunda hüccettir. Aksi halde söz konusu rivâyet reddedilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksandokuz koyun/kadın kıssasıyla ilgili olarak müfessirlerin İsrâiliyyât kaynaklı birçok rivâyet naklettiğini belirten İbn Kesîr bu konuda Rasûlüllah'a aidiyeti sâbit bir haber bulunmadığından söz etmiş, ardından "Gerçi İbn Ebî Hâtim bir hadis nakletmiştir; ama bu hadisin senedi problemlidir" demiş ve sonunda şunu söylemiştir: "Senedi sağlam bir hadis bulunmadığına göre bu konuda yapılacak en doğru iş, Kur'ân'ın zikrettiklerini okumakla yetinip ilgili âyetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir."⁶²

Modern döneme gelince, İsrâiliyyât bu dönemdeki müfessirlerce çok büyük bir problem olarak algılanır. Bu algı ve anlayış klasik Selefi düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığıyla benzeşir olmakla birlikte, ciddî bir özgüven parçalanması sorununu da yansıtır. Bilindiği gibi, İslâm dünyası özellikle XIX. yüzyılda çok boyutlu Batı etkisine açılmış ve askerî, siyâsî, fikrî ve kültürel boyutlu sadmeler karşısında kendini savunmak ve korumak durumunda kalmıştır. Bu süreçte tecdît ve ıslâh fikrini benimseyen birçok Müslüman ilim ve fikir adamı gerek İslâm dünyasının büyük bir kısmının Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesine, gerekse Batı kaynaklı fikir ve düşünce akımlarının İslâm dünyasında güçlü biçimde yankılanmaya başlamasına mukabelede bulunmak için bir taraftan İslâm dinine girdiği kabul edilen çeşitli hurâfe ve yanlış inançları ayıklamak, bir taraftan da aklın delâletiyle İslâm'ı en saf ve sahih kaynak olarak Kur'ân'dan öğrenmek gerektiği fikrine sarılmıştır. Öte yandan birçok çağdaş Müslüman araştırmacı özellikle

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 579.

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 33-34.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 31.

oryantalistik çalışmalarındaki iddia ve ithâmlar karşısında savunmacı bir üslupla İslâm'ın ne olduğundan ziyâde ne olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtı söylemin argüman tedarikçisi özellikle Reşîd Rızâ'nın temsil ettiği yeni Selefiliktir. Ancak bu Selefilikğin İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeler klasik Selefilikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr Selefilikği) oldukça farklıdır. Şöyle ki klasik Selefilikte İsrâiliyyât karşıtlığı temelde sübût problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslâm şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Fakat sübût problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivâyet sübût yönünden sahih ve sağlam ise muhtevanın şeriatı ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i Hadîs ve Selefi paradigmaya göre bir rivâyetin Hz. Peygamber veya sahâbeye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevanın şeriatı aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve sahâbenin İslâm şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i Hadîs ve klasik Selefilikğe göre senet açısından sübût bulmuş sahih rivâyetlerde şeriatı aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivâyetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir.

Yeni Selefilikğin İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübûtta ziyâde delâlet problemiyle ilgilidir. Delâlet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bidat ve hurâfe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir. Bu selefilikğin "Selefi akılcılık" diye de nitelendirildiği göz önüne alındığında, modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığında akıl kıstasına büyük önem atfedildiği, dolayısıyla İsrâiliyyât türü rivâyetlerin değerini tespitit akla uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibâren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslâm dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de müsteşriklerin İsrâiliyyât üzerinden İslâm'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir. Reşîd Rızâ'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

"Kur'ân'da Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'yı teyit eden mucizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidâyete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'ân, sonra da Nebî'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mâhiyettir... Kevnî olağanüstülüklerle (acâiplikler) gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivâyet, sıhhat ve delâletlerine ilişkin birçok te'vîl üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhâr edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine izâfe edilen rivâyetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azîzlerin

menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri işbu kevnî olağanüstülüklerdir.”⁶³

Reşîd Rızâ'nın bu pasajdaki akıl ve bilim vurgusunun Seyyid Ahmed Han ve tilmizlerince temsil edilen Hint-İslâm modernistlerince de benimsendiğini hatırlatmak gerekir. Burada sözü edilen akıl natüralist, rasyonalist, mantıkçı pozitivist sistemde tanımlanan akla yakın bir akıldır. Deney, gözlem ve modern bilim üzerinden kendini mutlaklaştıran bu aklın ölçütlerine göre din hurâfeler bid'atler ve İsrâiliyyât'tan ayıklanıp saf ve rafine biçimde ortaya konulmalıdır. Ne var ki Kur'ân'da zikri geçen akıl, çağdaş rasyonel akıldan öte, deney ve gözlem konusu olmayan şeylere (gayb) iman eden ve daha da önemlisi imanın güdümünde iş gören mevhib akıldır. Bunun içindir ki Ankebût 29/43. âyetin sonunda yer alan *ve-mâ ya'kilühâ ille'l-âlimûn* ifadesi, bir rivâyete göre Hz. Peygamber tarafından, “Akılla Allah'ı tanıyıp bilen, O'na itaat edip mâsiyetten vazgeçen kimse” diye izâh edilmiştir.⁶⁴ Ayrıca Hac 22/46, A'râf 7/170, Muhammed 47/24, Kâf 50/37. âyetlere bakıldığında, insanın anlayıp kavrama, düşünme ve bilme gibi kabiliyetlerinin “kalp” kelimesine atıfla ifade edildiği görülür. Kur'ân ve hadislerde *fûâd, sadr, lûb, nübhâ* gibi kelimelerin genellikle “kalp” mânasında kullanıldığı müsellemdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklın zihinsel olduğu kadar da duygusal bir yönünün bulunduğu fark edilir. Hâlbuki Reşîd Rızâ'nın yukarıdaki pasajda sözünü ettiği akıl, garîzî akıldan öte Batıdaki natüralist felsefenin hizmetindeki bir müktesep (rasyonel) akla işaret ediyor gibidir.

İsrâiliyyât konusunda aşırı titizlenen Reşîd Rızâ Kur'ân'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birinin İsrâiliyyât olduğu kanaatinde dir. Ona göre İsrâiliyyât'a hiçbir şekilde itimat edilemez ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Reşîd Rızâ İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalmamış, İsrâilî rivâyetlerin kaynağı olarak tanınan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı râvîleri dini bozma teşebbüsüyle ithâm edip haklarında çok ağır ifadeler de kullanmıştır. Hattâ kimi zaman komplo teorisi denebilecek türden kurgular yapmış ve bu kurgularda Arap düşmanlığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Meselâ, A'râf 7/107. âyetin tefsirinde şunları söylemiştir:

“İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivâyetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki Şâhsî kanaatim tam mânasıyla olumsuzdur. Zann-ı gâlibime göre Vehb mensubu olduğu Fars kavmine derin sevgi besleyen bir kişiydi. Oysa Farslılar İslâm'a ve Araplara öteden beri tuzak kurmakla uğraşan, bunun yanı sıra gerek rivâyet gerek Şiîlik yoluyla bu Müslüman Arap toplumunun bünyesine desiseler sokmaya çalışan bir toplumdur... Bana göre İsrâilî Ka'b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiûn kuşağına mensup olan bu zâtlar hiçbir menkûl ve makûl temele dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivâyette bulunmuşlardır. Bu iki zâtin mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz'dan sürgüne gönderen Müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten

⁶³ Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406, s. 105; a. mlf., *Tefsîru'l-Menâr*, XI, 145.

⁶⁴ Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, III, 319.

geri durmayan toplumlardır. Öyle ki ikinci halîfeyi (Hz. Ömer) katleden kişi, kendi halkının gizli bir teşkilâtı tarafından gönderilmiş/görevlendirilmiş bir Farslı idi. Üçüncü halîfe Hz. Osman'ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe'nin desîseleriyle ayartılmış kimselerdi. Erken dönem İslâm dünyasındaki bütün siyâsî karmaşalar ve rivâyet temelli yalanların kökeni Sebeîyye teşkilatı ile Farslılara ait komitalara dayanır."⁶⁵

Reşîd Rızâ İsrâîliyyât konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmasına rağmen birçok âyetin yorumunda Eski Ahit'ten nakillerde bulunmuş, kimi zaman Müslüman müfessirlere ait rivâyetleri Eski Ahit'teki bilgilerle karşılaştırmış ve hattâ bu bilgileri İslâm kaynaklarındaki bilgilere tercih etmiş,⁶⁶ Zehebî bu tutumu hayret verici tutarsızlık olarak değerlendirmiştir.⁶⁷ Bu mesele bir tarafa, Reşîd Rızâ'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çekici husus, İsrâîliyyât karşıtlığı bağlamında izhâr edilen dinî hassasiyete, İslâm ve Müslümanlıkla bir nevi özdeş kıldığı Arap toplumunu savunmak adına İsrâîloğulları ve İranlıları tenkit içerikli bir etnik hassasiyetin de eklenmiş olmasıdır. Buradaki etnisite vurgusu aslında yirminci asrın başlarında çok güçlü bir dalga haline gelen milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin yansımasıdır. Bu yansımanın bir diğer göstergesi Reşîd Rızâ'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde Suûdîlik ve Vehhâbilîğe arka çıkması, hilâfet tartışmaları bağlamında da halîfelik makamının Osmanlı ve İstanbul'dan alınarak Araplar, Türkler ve Kürtlerin bir arada yaşadığı Musul gibi bir yere taşınması teklifinde bulunmuş olmasıdır.⁶⁸

Re'yle Tefsir (Dirâyet Tefsiri?) Meselesi

Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesindeki temel kabul uyarınca salt re'ye dayalı Kur'ân tefsiri haramdır. Aslında bu anlayış da din tasavvuruyla ilgilidir. Şöyle ki Ahmed b. Hanbel'e göre din Kur'ân, Sünnet ve sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiûn gibi selef âlimlerinden sağlam şekilde nakledilmiş âsârdan ibarettir. Dinde re'y ve kıyâsın yeri yoktur.⁶⁹ Ehl-i Hadîs ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî'ye göre de din nakle sadâkat ve taklitten (selefe ittibâ) ibarettir. Dinî alanda re'y ve kıyâsa müracaat merdûttür. Makbûl ve müteber olan, nasların zâhirini esas almak, nakle dayalı delilden bağımsız bir izhâha kalkışmamaktır. Kısaca din konusunda hadis ve esere ittibâ şarttır. Akıl ölçüt değildir. Kaldı ki bazı hadislerde gerçekten ne anlatılmak istendiğini akıl kavrayamaz. Sözelimi, "Kulların kalpleri Rahmân'ın iki parmağı arasındadır", "Allah dünya semâsına iner; Arife günü iner ve bir de Kıyâmet günü iner/inecektir", "Allah ayağını cehennem üzerine koydu", "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" gibi hadislerin gerçek mâna ve maksadını kavramaya akıl kifâyet etmez. Bu yüzden,

⁶⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IX, 39.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, "Neo-Selefîlik ve Kur'ân: Reşîd Rızâ'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2, 99-100.

⁶⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire 1990, s. 181-190.

⁶⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, Kahire 1994, s. 85-86.

⁶⁹ M. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Rûhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 366.

söz konusu hadislerdeki ifadelerin hak/hakikat oluşu peşinen teslim-tasdik edilmeli, kişisel görüşlerle şerh cihetine gidilmemelidir.⁷⁰

Re'y konusunda İbn Teymiyye de esas itibâriyle İbn Hanbel ve Berbehârî gibi düşünür. Zira ona göre de salt re'ye dayalı tefsir haramdır. Ancak İbn Teymiyye re'y derken, Kur'ân ve Sünnet ışığında işleyen akla değil, kelâmçılar, felsefeciler ve Bâtınîler gibi grupların akıl ve akli delil anlayışlarına işaret etmektedir. Çünkü ona göre sarîh akılla sahih nakil arasında problem ve çatışma söz konusu olamaz. İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisiyle ilgili en temel eserinin *Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl* ismini taşıması mânidârdır. Bu eserde savunulan ana fikir, özellikle Fahreddîn er-Râzî ve onun takipçileri tarafından temel kural hâline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin te'vîl edilmesi anlayışına karşı doğruluklarında şüphe bulunmadığı takdirde ikisi arasında çatışmanın söz konusu olmayacağıdır. Akıl ile nakil karşı karşıya geldiğinde, İbn Teymiyye'ye göre öncelikle naklin sağlamlığı araştırılıp tespit edilmeli, doğruluğu ve kesinliği tespit edilen nakille akli bilgiler arasında çatışma söz konusu olursa, bu durumda hata, yanılğı ve noksanlık ihtimalleri açısından öncelikle akli bilgi hesaba çekilmelidir. Zira ancak ve ancak içinde şüphe ve hayal mahsulü bilgiler bulunan yahut müphem ve muğlâk mefhumlara dayanan akli veriler sağlam nakille çatışabilir. Akıl ile nakil arasında çatışma varsa ya akli denemeseleler apaçık sarîh istidlâllere dayalı değildir ya da nakiller Kur'ân ve sahih hadis dışında mevzû veya zayıf haberlere müstenittir.⁷¹

Kur'ân ve Sünnet ışığında hareket ettiğinde aklın doğru istikâmetten şaşmayacağına inanan İbn Teymiyye, felsefi kelâm düşüncesine alternatif olarak Kur'ân, Sünnet ve bu iki kaynak çerçevesindeki akliliği vurgular. Ona göre din ve ahkâm bütünüyle naslara dayanmalıdır. Çünkü Allah zarûrât-ı dîniyyeye dâhil olan hükümleri vahiyle bildirdiği gibi, bunları ispat veya takviye edecek akli istidalleri de göstermiştir. Naslarda yer alan bu istidlâller, sahâbe ve tâbiûn tarafından anlaşılıp uygulanmış, böylece vahye dayalı bir aklielik metodu oluşturulmuş, onları takip eden Selef âlimleri de başka bir akliliğe ihtiyaç duymamışlardır.⁷²

Kur'ân İbn Teymiyye'ye göre açık bir şekilde akli delillere yer verir. Nitekim Kur'ân'ın tevhid, peygamberlerin doğruluğu, sıfatların ispatı gibi konularda sunduğu örnekler ve izâhlar akli delil kabilindedir. Üstelik naslardaki akli deliller kelâmçıların akli metot ve istidlâllerinden daha sağlam bir temele sahiptir. Çünkü delâlet konusunda nasların delâletinden çok aklın delâletinde zan ve ihtilâf söz konusudur. Dinî deliller konusunda akli-nakli ayırımına gitmek ve akla dayalı bir usûlü'd-dîn oluşturmak doğru değildir. Her şeyden önce naslar akıl-nakil çatışmasından söz etmeyi mümkün kılmaz. Dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar ancak şer'î, yani ilâhî kaynaklı delillere dayanabilir. Şer'î delil vahiy temelli olan ama aynı zamanda akılla da desteklenen, dolayısıyla hem nakli hem akli olan

⁷⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999, III, 37-38, 45, 55, 58, 66-67, 70.

⁷¹ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Teâriizi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991, I, 155-156.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVI, 259-260.

delillerdir. Bu sebeple dinde birbirinden bağımsız aklî ve naklî delil ayırımına yer yoktur. Kaldı ki aklî deliller üzerinde ittifak da yoktur. Bir kimsenin akılla temellendirdiği hususu başka birisi temellendiremeyebilir, yine bir kimsenin akla dayalı olarak kabul ettiği bir şeyi başka birisi kabul etmeyebilir. Dolayısıyla aklî delil ve aklî bilgi konusunda sayısız ihtilâf söz konusudur. Bu sebeple akli nakle hakem/mukaddem kılmak doğru değildir.⁷³

Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesinde akıl ve re'ye dayalı Kur'ân yorumunun câiz olmadığı kabulü Hz. Peygamber'e izâfe edilen bazı rivâyetlerdeki ikaz ve uyarılarla desteklenir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen rivâyetler şöyledir: "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyân ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın" (*men kâle fi'l-kur'âni bi-ğayri ilmin felyetebeveve' mek'adehû mine'n-nâr*) ve/veya "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş/doğru yorum yapmış olsa dahi kesinlikle hata etmiştir" (*men kâle fi kitâbillâhi azze ve celle bi-re'yihî fe-esâbe fekad ehtae*).⁷⁴

Dikkat edilirse, bu iki rivâyette "men fessera" denilmemiş, bilakis kelimeler özenle seçilerek "men kâle" ifadesine yer verilmiştir. Çünkü tefsir re'ye değil, sema ve nakle dayanan bir faaliyettir. Kur'ân belli bir tarihte ilk muhataplarına belli bir şey söylediğine göre tefsir işte bu ilk söylenen şeyin ne olduğunu tespit işidir. Bu da ancak nakille gerçekleşir. Temelde re'ye dayanan ve büyük ölçüde kişisel fikrî inşâlardan oluşan şey tefsir değil, te'vîldir. Ancak günümüzde tefsir ve te'vîl terimleri mürâdif gibi kullanılmakta, hattâ Kur'ân araştırmacılarının fikrî inşâları çok kere "tefsir" diye adlandırılmaktadır.

Bu noktada, tefsir ve te'vîlin mürâdif terimler gibi kullanılmasının bugüne mahsus olmadığını, erken dönemlerde de bu tarz kullanımlara rastlandığını belirtmek gerekir. Meselâ Taberî'nin (ö. 310/923) tefsir ve te'vîl terimlerini birbirinin mürâdifi gibi kullandığı bilinmektedir. Taberî âyetlerle ilgili olarak ilkin mevcut rivâyet malzemesini senetli olarak aktarmış, ardından rivâyete dayalı farklı izâhlar arasında tercihler yapmıştır. Bu husus dikkate alındığında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'da tefsir ile te'vîli bir bakıma harmanladığı, bu yüzden iki terimi bir arada kullandığı söylenebilir. Öte yandan klasik dönemlerde, "re'y ile tefsir" tâbirinin kullanıldığı da sâbittir. Ancak bize göre "re'y ile tefsir", "re'y tefsiri" gibi tâbirlerin kullanımı isâbetli değildir. Çünkü tefsir rivâyet temellidir. Tefsir ve te'vîl birbirinin mürâdifi olarak kullanıldığı takdirde, Kur'ân'ın gerçekten söylemiş olduğu şeyle, ona atıfla söylemek istenilen şey arasında, yani Kur'ân'daki ilk ve aslî anlam ile sonradan ona yüklenen anlamları birbirinden ayırma imkânı ortadan kalkar ve bu durum günümüzde çok sık şâhit olduğu üzere öznel fikrî inşâların "Kur'ân'a Göre" başlığı altında sunulması gibi ciddî bir yanılaşa yol açar.

Hâl böyle iken bazı müfessirler "Re'y ile tefsir pekâlâ câizdir" görüşündedir. Meselâ Kurtubî (ö. 671/1273), "Bazı âlimler tefsirin semâya (nakil) dayalı olduğu

⁷³ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 20-38, 170-200; a. mlf., *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVI, 244-246, 255-258; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 82-97.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "İlim", 5; Tirmizî, "Tefsir", 1.

görüşünü savunmuş ve bu konuda Nisâ 4/49. âyetle istidlâlde bulunmuşlardır; fakat bu görüş fâsıdır.” dedikten sonra şunları eklemiştir:

“Hz. Peygamber’e izâfe edilen hadislerdeki Kur’ân tefsiriyle ilgili yasak hükmünün, “Bir kimse Kur’ân hakkında sadece nakle dayalı olarak konuşsun” gibi bir mânaya gelmesi söz konusu değildir. Çünkü sahâbîler Kur’ân’ı okumuş, ama onun tefsirinde farklı görüşleri savunmuşlardır. Onların tefsirle ilgili tüm görüşleri bizzât Hz. Peygamber’den işitilmiş değildir. Ayrıca Hz. Peygamber Abdullah b. Abbâs hakkında, “Allah’ım onu din konusunda derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl; ona te’vîli öğret” diye duâ etmiştir. Şâyet te’vîl, tıpkı tenzîl gibi işitmeye dayalı olsaydı, o zaman İbn Abbâs’a yönelik bu özel duânın anlamı kalmazdı.”⁷⁵

Bu ifadeler iki önemli hususa işaret etmektedir. Birincisi, Kurtubî tefsir ile te’vîli birbirinin mürâdifi gibi kullanmakta ve/veya re’y tefsiri ile te’vîl arasında bir nevi özdeşlik kurmaktadır. Tekrara düşmek pahasına bir kez daha belirtmek gerekir ki te’vîl re’y temellidir; ancak te’vîl için “re’yle tefsir” demek pek isâbetli değildir. Zira bu durum sahâbenin nüzûl ortamında anlayıp aktardığı mânâ ile tarihin sonraki uğraklarından birinde herhangi bir Müslüman yorumcunun te’vîl yoluyla Kur’ân’dan ürettiği anlam arasında hücciyet açısından fark bulunmadığı düşüncesine yol açar. Böyle bir düşüncenin kaçınılmaz kıldığı sonuç, çağdaş Kur’ân yorumcusunun kendi te’vîllerini sahâbe ve tâbiûn neslinden gelen tefsirlerle hücciyet açısından eşdeğer görmesi olacaktır ki günümüzde çok sık vâki olan da budur.

Usûl açısından sahâbî ve tâbî kavlinin dinî deliller hiyerarşisindeki yeri ve hüccet değeri tartışılabilir;⁷⁶ fakat sahâbe ve tâbiûn ulemâsından sağlam/sahih olarak bize ulaşan ve aynı zamanda söz konusu ulemânın âyetlerdeki mânâ ve mefhumla ilgili genel kanaatini yansıtan izâhların hüccet değeri ve otoritesi tartışılmaz. Mâdemki tefsirin amacı Kur’ân âyetlerinde Allah’ın murâdının ne olduğunu anlayıp açıklamaya çalışmaktır; o halde ilk Müslüman nesillerin, bilhassa sahâbîlerin bu konuyla ilgili kavilleri murâd-ı ilâhîyi tespit için vazgeçilmez kaynaktır. Bununla birlikte sahâbîlerin tüm âyetler hakkında izâhta bulunmadıkları, mevcut izâhlarının tümünden Hz. Peygamber’in beyânına dayanmadığı da bir vâkıdır. Kurtubî’nin ifadelerindeki ikinci önemli husus tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Zira Kurtubî, “Sahâbîler tefsirde ihtilâf etmiştir. Üstelik onların tefsirle ilgili tüm görüşleri Hz. Peygamber’den işitilmiş değildir” der ki bu çok doğru bir tespittir.

Kuşkusuz, re’y temelli ya da fıkıh usûlündeki dar anlamıyla vahiy/nas mukabilinde olan, fakat nassa muhâlefet anlamı taşımayan şahsî kanaate dayalı hüküm verme yöntemi Hz. Peygamber ve sahâbe nesli tarafından kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’den, “Ben vahiy nâzil olmamış hususlarda re’yimle hüküm veriyorum” şeklinde bir hadis nakledilmiş, yine Hz. Peygamber Bedir gazvesi’nde ordugâhın kurulacağı yeri Allah’ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlediğini soran

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmîl-Kur’ân*, Beyrut 1988, I, 26.

⁷⁶ Bu konuyla ilgili usûl tartışmaları için bk. Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fi Usûl’l-Fıkh*, Beyrut 2007, s. 256-259; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûl’l-Fıkh*, Riyad 1993, IV, 1178-1197.

sahâbîye “re’y ile” diye cevap vermiştir.⁷⁷ Diğer taraftan birçok sahâbî, “Ben bunu re’yimle söylüyorum” şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁷⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahâbe, tâbiûn ve daha sonra gelenlerin re'yle amel üzerinde icmâ ettiklerini, onların fetvâ ve kazâi hükümlerinin onda dokuzunun âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp re'ye dayandığını söylemiştir.⁷⁹

Gerek sahâbe devrinde re'ye başvurulduğu, gerekse İbn Abbâs örneğinde görüleceği üzere birçok âyetin re'y temelinde açıklanıp yorumlandığı noktasından hareketle denebilir ki “rivâyet tefsiri” (me'sûr tefsir) diye adlandırılan şey, aslında büyük ölçüde sahâbe neslinin dirâyetidir. Binaenaleyh, sahâbenin dirâyete dayalı izâhları bilahare hükmen merfû kapsamında bir rivâyet tefsirine dönüşmüş, dönüştürülmüştür. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1015) sahâbe tefsirinin merfû hadis konumunda olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Bu durum, genelde Ehl-i Hadîs'in din ve ilim anlayışıyla, özelde ise hadis usûlünde sahâbe neslinin topyekûn âdil ve sika sayılmasıyla ilgilidir. Sahâbenin re'y ve dirâyet temelli izâhlarını hükmen merfû kategorisinde değerlendirme ve böylece söz konusu izâhları “re'y” dışında tutma konusunda İbn Teymiyye önemli rol oynamıştır. Aslında İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs'in din anlayışı zemininde re'yi tefsirden nefyetmeyi hedeflemiş, re'yden doğan boşluğa Kur'ân, Peygamber, sahâbe ve tâbiûn otoritesini yerleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber, Nahl 16/44. âyette de işaret edildiği gibi, ashâbına Kur'ân'ın lafızları yanında mânalarını da öğretmiştir. Sahâbe, tefsir bilgisini Hz. Peygamber'den, tâbiûn da belli ölçüde istinbât ve istidlâle dayalı görüş belirtmiş olmakla birlikte sahâbeden tahsil etmişlerdir. Gerçi sahâbe tefsir konusunda ihtilâf etmiştir; fakat onların arasındaki ihtilâf hem az sayıdadır, hem de tezât değil, tenevvü (çeşitlilik, zenginlik) ihtilâfı tarzındadır.⁸¹

Bu yüzden İbn Teymiyye “ehsanü turukî't-tefsîr” başlığı altında ilkin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir, Sünnet'le tefsir ve sahâbe kavliyle tefsir kategorilerini zikretmiş,⁸² bunun yanında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tümünü tefsir ettiğini ileri sürmüş, ayrıca Peygamber tefsiriyle sahâbe tefsirini bir bakıma eşdeğer görmüştür. Ne var ki İbn Teymiyye bir yandan “Hz. Peygamber Kur'ân'ın tümünü tefsir etti” deyip müfessirlere re'y ve dirâyet yolunu kapamaya, dolayısıyla “Müslümanlar Kur'ân'ı yorumlamaya değil, zâten açık, anlaşılır ve açıklanmış olan mânayı anlayıp kavramaya memûrdur” tezini ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da “ehsanü turukî't-tefsîr” başlığı altında, “Şâyet tefsiri Kur'ân'ın kendisinde ve Sünnet'te bulamazsan” şeklinde bir ifade kullanarak,⁸³ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'ân'ı tefsir etmediği gerçeğini de zımnen ikrâr etmiş, böylece kendi tezini tutarlılık açısından sorunlu hâle getirmiştir. Bütün bunların yanında İbn Teymiyye

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411, III, 167-168.

⁷⁸ bk. İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 279; Dârimî, “Ferâiz”, 26.

⁷⁹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399, II, 768-771.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157.

⁸¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 148-149.

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 162.

⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 164.

Mukaddimetü't-Tefsîr' de müfessirlere Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen merviyâyâta dayalı izâhâta sadâkatten başka bir imkân ve tasarruf alanı tanımazken, kendisi diğer bazı eserlerinde, sözgelimi *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl'* de birçok âyeti rivâyetten bağımsız şekilde izâh yoluna gitmiştir.

Re'y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivâyetlerin tahliline gelince, daha önce belirtildiği gibi bu konuda iki rivâyet ön plana çıkar. Birincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Taberânî (ö. 360/971) gibi muhaddislerin sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî'den (ö. 70/689) naklettikleri, "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş/doğru yorum yapmış olsa bile hata etmiştir." rivâyetidir. İkincisi ise İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî, Nesâî gibi muhaddislerin sahâbî Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687) naklettikleri, "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz (bi-ğayri ilmin) olarak görüş beyân ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın" rivâyetidir.⁸⁴

Bu rivâyetler birkaç yönden dikkat çekicidir. Bunlardan biri, ilk rivâyetteki "men kâle fi'l-kur'âni bi-ğayri ilm" ifadesinin ikinci rivâyetteki "men kâle fi'l-kur'âni bi-re'yihî" ifadesine tekabül etmesidir. Diğer bir deyişle, ilk rivâyetteki "bi-ğayri ilmin" lafzının mukabili ikinci rivâyetteki "bi-re'yihî" lafzıdır. Yani "bi-ğayri ilmin" aslında "bi-re'yihî" demektir. Ayrıca "bi-ğayri ilm" lafzı genel mânada "bilgisiz, donanımsız" anlamına gelmemekte, bilakis burada sözü edilen ilimsizlik Kur'ân yorumunda nakilden (hadis, haber, eser, rivâyet) bağımsız görüş beyân etmeyi imlemektedir. Çünkü biz biliyoruz ki Ehl-i Hadîs terminolojisinde "ilim" (ilm) kelimesi hadis/haber/eser anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse, hadis hâfızı Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849) *Kitâbü'l-İlm* adlı eserinde ilim kelimesini hadisle eşanlamlı olarak kullanmış ve hadis bilgisinin re'y ve kıyâstan üstün olduğunu savunmuştur. İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *Câmiu Beyâni'l-İlm* ve Hafîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Takyîdü'l-İlm* -ki bu eser hadislerin yazılmasıyla ilgilidir- gibi eserlerinde de ilim kelimesi hadis anlamında kullanılmıştır.

Öte yandan, Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlm" başlığı altında hadis bilgisini öğrenme ve öğretmede izlenecek yolları anlatmıştır. Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlm" başlıklı kısa bölüm ise ilmin ve gerçek ilim ehlinin Ehl-i Hadîs olduğu yönündeki imaların yanında, "Kur'ân'ın müteşâbihlerine ittibânın nehyedilmesi ve müteşâbihlere tâbi olanlardan sakındırılması" şeklindeki alt başlıktan da anlaşılacağı gibi, Kur'ân tefsirinde re'y, te'vîl gibi yöntemlerin makbûl olmadığı, bu konudaki doğru yöntemin Ehl-i Hadîs gibi nasların zâhirine uymak, te'vîlden kaçınmak olduğu, müteşâbihler konusunda ise tıpkı Âl-i İmrân 3/7. âyette sözü edilen "ilimde derinlik sahibi olanlar" gibi iman

⁸⁴ Rivâyetlerin farklı varyantları ve kaynakları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5, 18-29.

ve teslimiyet göstermek gerektiği, bu tutumun da aslında Ehl-i Hadîs'e ait olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.⁸⁵

Bütün bunlar bir tarafa, İslâmî literatürdeki *talebü'l-ilm*, *tahammülü'l-ilm*, *takyîdü'l-ilm*, *er-rihle fi talebi'l-ilm* gibi terkip ve tâbirlerin hadis öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanıldığı mâlûmdur. Buna göre rivâyetteki "bi-ğayri ilmin" lafzı Kur'ân tefsirinde nakilden bağımsız olarak kendi fikrine göre (bi-re'yihî) konuşmayı ifade eder. İlgili rivâyetlerdeki ilm ve re'y kelimeleri aslında Ehl-i Hadîs (Ashâbü'l-Hadîs) ve Ehl-i Re'y (Ashâbü'r-Re'y) karşıtlığı bağlamında din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynaklarıyla ilgili iki farklı eğilim ve epistemolojik paradigmaya işaret eder. Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki karşıtlık, Kur'ân tefsirinde naklî-ictihâdî (rivâyet-dirâyet) ayrımıyla da ifade edilebilir. İbn Abdilberr tam da bu konuyla ilgili olarak, "Sünnet'i bilmeksizin Kur'ân'ı te'vîl eden ve Kur'ân hakkında görüş bildiren kimse" başlığı altında, "Ehl-i bid'at Sünnet'i terk edip Kur'ân'ı (nebevî) sünnetteki açıklamaların aksine te'vîl etmeye girişince hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah'a sığınırız"⁸⁶ demiştir.

Cündüb rivâyetinde geçen "re'y" kelimesinin klasik kaynaklarda, "Herhangi bir asıla ya da Kur'ân ve Sünnet bilgisine atıfta bulunmayan, salt aklın verilerine dayanan fikir/görüş" şeklinde içeriklendirilmiş olması, Kur'ân hakkında re'ye dayalı görüş beyân etme yasağının aslında Ehl-i Hadîs paradigmasını tahkim etmeye yönelik olduğunu gösterir. Nitekim Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Cündüb rivâyetiyle ilgili olarak şunu söylemiştir:

"Bazı ilim ehli (Ehl-i Hadîs) bu hadiste geçen re'y kelimesine hevâ/heves anlamı yüklemiş ve hadisi 'Her kim kaynak olarak büyük selef âlimlerine referansta bulunmaksızın Kur'ân hakkında kendi hevâsına/arzusuna muvâfık biçimde görüş beyân ederse, doğru bir görüş ortaya koymuş olsa bile hata etmiştir. Çünkü böyle davranan kimse, mesnedini bilmediği bir fikri/iddiayı, üstelik hadis-nakil ehlinin o konuyla ilgili görüşlerine de vâkîf olmadığı halde Kur'ân'a dayatmış olur' şeklinde izâh etmişlerdir."⁸⁷

Sonuç olarak, söz konusu rivâyette geçen re'y kelimesi özelde Ehl-i Hadîs ve Selefîlik, genelde Ehl-i Sünnet geleneğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve görüşlerini bu geleneğin dışında oluşturmaya çalışan eğilimleri ifade eder. Kurtubî'nin Kur'ân'ı re'yle açıklama ve yorumla konusundaki yasağın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili şu izâhları da bu tespiti destekler:

"Re'yle tefsir konusundaki yasak şu iki şekilden birine hamledilir. Birincisi, Kur'ân'ı re'yle tefsir eden kişinin belli bir düşüncesi ve bu düşünceye yönelik tabî bir ilgisi ve eğilimi olabilir. Buradan hareketle Kur'ân'ı kendi hevâ ve hevesine göre te'vîl eder, böylece kendi düşünce ve niyetini Kur'ân'a onaylatmayı hedefler. Oysa bu tarz bir te'vîlle elde edilen mânanın Kur'ân'da hiçbir karşılığı yoktur; bunun tek

⁸⁵ Ehl-i Hadîs nezdinde "ilm" kelimesinin "hadis" mânasında kullanıldığına dair geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 132-141.

⁸⁶ Ebû Ömer İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, ts., II, 1199.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26.

karşılığı yorumcunun zihninde bulunan düşünce ve tasavvurdur. Söz konusu türden te'viller bazen bilgiye dayalı ve bilinçli olarak yapılır. Tıpkı bazı fırkaların kendi bid'atlerini Kur'ân âyetleriyle temellendirme yoluna gitmeleri gibi. Bu yolun yolcuları delil gösterdikleri âyette kendilerinin işaret ettikleri mânânın kastedilmediğini gâyet iyi bilirler. Ancak buradaki temel hedef hasmın zihnini karıştırmak olduğu için, bilerek ve isteyerek bu yanlış yoruma yönelirler. Bu tarz keyfî yorumlar kimi zaman da bilinçsizce yapılır. Şöyle ki âyet farklı mânalara ihtimalli olur ve bu durumda yorumcunun zihni kendi amaç ve gayesine uygun düşen mânaya meyleder; haliyle re'y ve arzusu öyle istediği için bu mânayı tercih eder. Böylece Kur'ân'ı kendi re'yine göre izâh etmiş olur... Yanlış yorumlar bazen de sahih bir maksada matûf olur; bu tür yorum tarzında yorumcu aradığı mânânın Kur'ân'da bulunmadığını bilir, fakat bunu bildiği halde Kur'ân'dan delil aramaya koyulur. Tıpkı kalbi katı insanları mücâhedeye dâvet eden kişinin Tâ-hâ 20/24. âyetteki, "Firavun'a git; zira o iyice azdı" ifadesine atıfla, "Allah bu âyette kalbe işaret etmiştir" demesi ve Firavun kelimesiyle kalbin kastedildiğini ima etmesi gibi... Böyle yorumları kimi zaman bazı vâizler kullanır; ancak onlar bu işte gerek sözü güzelleştirmek gerekse cemaati dinî duyarlılığa teşvik etmek gibi sahih maksatlar gözetirler. Ancak bu yorum memnûdur; dilde karşılığı olmadığı için câiz değildir. Aynı tarz yorumlar bazen de Bâtınîler (Bâtıniyye) tarafından üretilir; ancak bu zümre insanları aldatmak ve kendi bâtil mezheplerine dâvet etmek gibi fâsid niyetler gözetirler. Sonuçta Bâtınîler fâsid te'villeriyle Kur'ân'ı kendi görüşlerini onaylayan bir kitap düzeyine indirir ve gerçekte Allah'ın kitabında hiçbir şekilde karşılığı bulunmadığını gâyet iyi bildikleri halde onu kendi mezheplerindeki görüş ve anlayışlara âlet ederler."⁸⁸

Öyle görünüyor ki Kur'ân'ın re'y ile açıklanıp yorumlanmasını yasaklayan rivâyetler, Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki ihtilâfların ve buna bağlı olarak nakilden bağımsız yorumların tefsir kategorisine dâhil edilip edilmemesi noktasında cereyan eden tartışmaların bir yansımasıdır. Bu bağlamda, selef ulemâsının re'y ile Kur'ân tefsiri konusunda ihtiyatlı davranmayı salık veren ifadelerinin Hz. Peygamber'e izâfe edilerek merfû hadis formuna sokulma ihtimalinden söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Ebî Şeybe, "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyân ederse, şimdiden cehennemdeki yerine hazırlansın" rivâyetini Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbâs'ın sözü olarak nakletmiştir. Bazı kaynaklarda, İbn Abbâs'ın kendisine sorulan bir soruyla ilgili olarak, "Bildiğimi söylerim; bilmediğim bir konuda konuşmaktan imtina ederim" tarzında bir söz söylediği de nakledilmiştir. Bu rivâyetteki ifade dikkate alındığında, Kur'ân yorumunda re'y temelli konuşma yasağını selef ulemâsından ihtiyata dâvet olarak okumanın makûl olduğu söylenebilir.⁸⁹ Bununla birlikte başka bir değerlendirmeye göre, kimi varyantlarında Kur'ân tefsirinde re'ye başvurmaya küfürle ithâm edecek kadar ağır suçlama içeren bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26-27.

⁸⁹ Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 45.

yöneltmeyeceği meselesi bir yana, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin yanında akli da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı zemmetmek için uydurulmuştur. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sâbit olduğundan, mantıken de bu ifadenin anakronizmle mâlûl olduğu kolayca anlaşılır. Sonuç itibâriyle, bu rivâyetin aslında iki zıt grup arasındaki ideolojik sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.⁹⁰

Bize göre de söz konusu rivâyetlerin Ehl-i Hadîs'in Kur'ân ve tefsir anlayışını temellendirmek, Ehl-i re'yi mahkûm etmek maksadıyla hadis formuna sokulmuş sözler olduğunu anakronistik içeriğinden tespit etmek mümkündür. Zira her iki rivâyette de Hz. Peygamber Kur'ân'ın teknik anlamda tefsirinden ve tefsirde yöntem meselesinden söz etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'ân bildik anlamda tefsir faaliyetine konu olmuş, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluşmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, tefsirde rivâyet ve dirâyet yöntemleri hakkında konuşmuştur. Nüzûl döneminde Kur'ân'ın bilgi ve yorum nesnesi olmadığı, bilakis Hz. Peygamber ve sahâbe nezdinde Allah tarafından gönderilen talimatlar şeklinde algılanıp fiilen hayata aktarıldığı inkâr edilmez bir gerçektir. Bu gerçeklik bağlamında Hz. Peygamber'in teknik anlamda bir tefsir faaliyetinden söz ettiğini ve bu faaliyetin yöntemi hakkında sahâbileri bilgilendirip yanlış yöntem hususunda onları uyardığını düşünmek, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu" demek kadar anakroniktir.

Re'y temelli Kur'ân yorumunun yasak olduğunu bildiren rivâyetlerde karşımıza çıkan bu sorunun bir benzeri, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi Kur'ân'ın müteşâbihlerine tâbi olan kimseler hakkında uyarmasıyla ilgili rivâyette de söz konusudur.⁹¹ Zira müteşâbihâtın neliği hakkında tek söz söylememesine veya en azından bize bu konuda hiçbir beyânı ulaşmamasına rağmen Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye bu minvalde bir söz söylediğine dair rivâyetin şöhret bulmuş olması düşündürücüdür. Bize öyle geliyor ki bu rivâyet, muhtemelen, Selefî düşünceyi benimseyen âlimlerdeki "te'vîl karşıtı" zihniyetin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu bir ihtimaldir, ama güçlü bir ihtimaldir. Çünkü gerek Kur'ân'da, gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde hangi âyetlerin müteşâbih olduğu ve/veya müteşâbihâtın hangi konularla ilgili olduğu hususunda sarîh bilgi yoktur. Bunun içindir ki her mezhep kendi kelâm sistemine muvâfık âyetleri muhkem, muhâlif mezheplerin kelâm sistemlerine muvâfık âyetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirmiştir. Fahreddin er-Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân 3/7. âyetin izâhında açık

⁹⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmîyât*, 2000, III/3, 125-126. Söz konusu rivâyetlerin Beyhakî (ö. 470/1077) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi âlimler tarafından "Eğer sahihse" şeklindeki ihtiyat kaydıyla yorumlanmış olması, hattâ "Bu hadiste problem var" (*fi hâzâ'l-hadisi nazar*) şeklinde değerlendirmelerin bulunması mânidârdır. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 161-162.

⁹¹ Rivâyet için bk. el-Buhârî, *es-Sahîh*, "Tefsir", 3; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* "İlm", 1; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 2.

yüreklilikle şöyle itiraf etmiştir:

“Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine (kelâmî kabullerine) uygun âyetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun âyetlerin müteşâbih olduğunu iddia eder. (Sözgelimi) bir Mu’tezilî, “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (Kehf 18/29) âyetinin muhkem, “Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” (Tekvir 81/29) âyetinin müteşâbih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda tam tersi görüşü benimser.

Bilesin ki dünya üzerinde her grup (fırka) kendi görüşüne uygun olan âyetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun âyetleri müteşâbih diye isimlendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir.

İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların (Müslümanların) büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural/prensip şudur: Hangi âyet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi âyet muhâlif mezhebe uygunsa müteşâbihtir.”⁹²

Râzî’nin bu çarpıcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur’ân’daki hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşâbih olduğunu tespit hususunda bütün mezhepler için bağlayıcılık arz eden bir ortak kuraldan söz etme imkânı yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelâm sistemine göre farklı kurallar söz konusudur. Bu durumda şunu sormak gerekir: Hz. Peygamber Hz. Âişe’yi Kur’ân’ın müteşâbihlerine uyan kimselerden sakındırırken acaba kimleri kast etmiştir? Tarihsel tecrübedeki kelâmî ihtilâflar dikkate alındığında Hz. Peygamber Mu’tezile’ye göre Eş’arîleri, Eş’arîlere göre Mu’tezile’yi yahut Ehl-i Hadîs’e göre Cehmiyye ve Ehl-i Re’yi, Ehl-i Re’ye göre Ehl-i Hadîs ve Haşviyyeyi kastetmiştir. Bize göre Hz. Peygamber hiç kimseyi kastetmemiş, zira “Müteşâbihlere tâbi olan kimseleri gördüğün zaman, onlardan sakın” şeklinde bir söz söylememiş veya böyle bir sözü en azından Müslümanlar için söylememiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Âl-i İmrân 3/7. âyetteki “müteşâbih” ve “te’vîl” kelimeleriyle Hz. İsmâ’îl’in teolojik kimliği hakkında Hz. Peygamber’le tartışan bir grup Necranlı Hıristiyan’ın tutumuna işaret edilmiştir.⁹³

Gelinen bu noktada re’y tefsiri ve/veya re’yle tefsir kavramlaştırmasının isâbetli olmadığını, re’y tefsiri yerine te’vîl denilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu arada İmâm Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) “Tefsir sahâbeye mahsustur” şeklinde zikrettiği ifade ile İbn Teymiyye’nin “ehsanü turuki’t-tefsîr” başlığı altında sahâbe kavline atfettiği işlevin büyük ölçüde örtüştüğü de kaydedilmelidir. Bununla birlikte, “Tefsir sahâbeye mahsustur” önermesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü sahâbilerden bütün âyetlerle ilgili tefsir bilgisi nakledilmediği gibi, tüm sahâbiler bu alanda yetkin kimseler de değildir. Dolayısıyla İbn Mes’ûd’un, “Vallahi ben Allah’ın kitabındaki her bir âyetin kim hakkında ve nerede indiğini bilirim” sözünü aktarmak veya İbn Abbâs’ın “Tercümânü’l-Kur’ân” diye anıldığını

⁹² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VII, 146, 152.

⁹³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut, ts., I, 357-358; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 162-164; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me’âlimü’l-Tenzil*, Beyrut 1995, I, 276.

vurgulamak,⁹⁴ bütün sahâbenin tefsir otoritesi olduğunu göstermez. Nitekim İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'la ilgili bu bilgileri aktaran İbn Teymiyye de, "Bilhassa sahâbenin büyükleri ve âlimleri", "Şâyet Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili naklî bilgi sahâbe kavillerinde de bulunmazsa, o takdirde..." gibi ifadeler kullanmıştır. Şu halde, "Tefsir sahâbeye mahsustur" önermesini, "Sahâbe Kur'ân'ı baştan sona en yetkin biçimde izâh etmiştir" şeklinde anlamak yerine şöyle yorumlamak gerekir:

Sahâbeden sahih nakille gelen tefsir bilgisinin otoritesi tartışılmaz; zira bu nakildeki bilgi Kur'ân'ın aslî ve târihî anlamını ortaya koyar. Buna mukabil Kur'ân araştırmacılarının kendi bilgi birikimlerine dayalı yorumları aynı değerde değildir. Üstelik bu yorumlar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Dolayısıyla seleften nakil yoluyla gelen izâhların adına tefsir, diğer bütün yorumlara te'vîl denilmeli, bu iki farklı kategori birbiriyle özdeşleştirilmemelidir. Diğer taraftan sahâbe ve tâbiûn ulemâsına ait Kur'ân yorumlarının hatırı sayılır bir kısmı re'y temelli olsa da hem vahyin nâzil olduğu vasata yakınlık, hem Kur'ân diline âşinâlık, hem de mezhebî ihtilâfların zuhûrundan önceki bir dönemde yaşamışlık gibi husûsiyetler sebebiyle, ilk Müslüman nesillere ait izâhlar/yorumlar teknik anlamda te'vîl olarak değerlendirilmemeli; fakat Ehl-i Hadîs ve Selefilik paradigmasında olduğu gibi, hücciyet açısından mutlaklaştırma cihetine de gidilmemelidir.

Tefsir, hadis ve rivâyet temelli olmasına rağmen "re'yle tefsir" tâbirinin kendisine alan açması ve birtakım şartlar dâhilinde re'ye dayalı tefsirin câiz olduğu noktada yaygın kanaat oluşması, İslâm düşünce tarihindeki ilmî, fikrî ve siyâsî ekollerin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Özellikle ilk hicrî asırdan itibâren alevlenen siyâsî ihtilâflar, ardından baş gösteren mezhebî zıtlasmalar ve itikadî tartışmalar bir yandan Kur'ân'ın temel referans metni olarak kullanılmasına, bir yandan da tefsir faaliyetinin nakil ve rivâyetten re'y ve dirâyete evrilmesine yol açmıştır. M. Hüseyin ez-Zehbî bu dönemi tefsirin gelişim seyrinde beşinci aşama olarak nitelendirmiş ve zaman olarak da Abbâsîler dönemiyle tarihlendirmiştir. Abbâsîlerden günümüze kadar süregelen bu aşamada tefsir seleften menkûl rivâyetlerle sınırlı olmaktan çıkıp aklın etkin rol oynadığı bir faaliyet hâline gelmiştir. Buna paralel olarak gerçekte Kur'ân'la hemen hiçbir ilgisi olmayan sayısız mesele "tefsir" isimli kitaplara girmiş, dolayısıyla tefsir hem Kur'ân'ı anlama ve açıklama faaliyeti, hem de bu faaliyetin semeresi olarak tefsirden çok başka bir şey hâline gelmiştir. Zehbî bu gelişim seyriyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

"[Abbâsîler döneminde] lûgat, sarf ve nahiv ilimleri tedvîn edildi, fikhî konularla ilgili ihtilâflar ekolleşti, kelâmî meseleler zuhûr etti. Yine Abbâsîler döneminde mezhebî taassup olgusu boy gösterdi ve İslâmî fırkalar kendi görüşlerini yaymaya, bu görüşlerin propagandasını yapmaya başladı. Bu arada birçok felsefe kitabı tercüme yoluyla İslâm kültürüne kazandırıldı. İşte bütün bu farklı ilim dalları ve bunlarla ilgili konular tefsir alanına girdi ve hattâ tefsirin önüne geçti. Buna paralel olarak tefsirde aklın rolü ve işlevi nakle baskın çıkar hale geldi. Dahası aklîlik, esbâb-

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 163.

ı nüzûl gibi rivâyet malzemesinden bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte tefsir kitaplarında en baskın özellik haline geldi.”⁹⁵

Te’vîl Meselesi

Selefilik ve tefsir bağlamında müstakil başlık açılması gereken hususlardan biri de te’vîl meselesidir. Kelâm ve usûl-i fıkıh kaynaklarında: “Naslarda geçen bir lafzı delile dayalı olarak aslı mânasından alıp diğer muhtemel mânalarından birine hamletmek” veya “Bir lafzı delile dayalı olarak racih/zâhir anlamından mercûh anlamına nakletmek” şeklinde terimleşen “te’vîl” nasları anlama ve yorumlamada bir yöntem sorunu olarak daha ziyâde müteşâbih sıfâtlar bağlamında öteden beri tartışılmalıdır. Kur’ân’da birçok kez geçen te’vîl kelimesine “tefsir” mânası yüklemenin isâbetsiz olduğuna dikkat çeken ve İslâm düşünce tarihinde bid’atlerin Kur’ân’ı yanlış anlama ve yorumlamadan zuhûr ettiğini söyleyen İbn Teymiyye hemen her fırsatta, “Allah’ın kitabını te’vîl ve tahrîften kaçınmak ve Selef’in yoluna uymak gerekir” prensibinine dikkat çekmiştir.

Bu prensibe göre Hz. Peygamber ve Selef’e ait açıklamaları bir tarafa bırakıp âyetlerin zâhirine birtakım bâtinî, tasavvufî anlamlar yüklemek ve mezhebî saiklerle belli bir görüşü temellendirmek adına sırf akla dayalı yorumlar üretmek, tahrîfle eşdeğer te’vîl ve te’vîlcilikten başka bir şey değildir. Kuşkusuz bu anlamda te’vîl çok olumsuz bir içeriğe sahiptir. Oysa te’vîlin Kur’ân’daki anlam ve kullanımı bambaşka mâhiyettedir. Daha açıkçası, te’vîl Kur’ân’da “bir sözü dildeki ilk ve aslı anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil (mercûh) anlamına hamletmek” mânasında değil, kelâmın ifade ettiği hakikatin bizâtihi kendisi, bir şeyin neticesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelâm (söz) inşâi ve ihbârî olmak üzere iki çeşittir. Emir içeren inşâi kelâmın/sözün te’vîli, emredilen şeyin yerine getirilmesidir. Hz. Âişe’nin, “Sünnet [Kur’ân’daki] emrin te’vîlidir” sözünde geçen te’vîl bu anlamdadır. Yine Hz. Âişe’nin, “Nebî rûkû ve secdesinde Kur’ân’ı tevvül ederdi” sözü de, Hz. Peygamber’in Nasr 110/3. âyetteki, “Rabbinin şanını övgüyle yücelt” (*fe-sebbih bi-hamdî rabbik*) emrine binaen, “Sübhânekellâhümme...” diye duâ etmesi mânasındadır. Eğer kelâm/söz ihbârî ise bunun te’vîlinden maksat da o sözde bildirilen şeyin bilfiil vuku bulmasıdır. Meselâ, A’râf 7/53. âyette geçen te’vîlden maksat, Allah’ın Kur’ân’da bildirdiği kıyâmet, hesap, cezâ gibi şeylerin gelip çatması; Yûsuf 12/101. âyetteki “te’vîl-i ehâdis”ten maksat ise rüyada görülen şeylerin dış dünyada vukû bulmasıdır.⁹⁶

Te’vîl kelimesinin Kur’ân’daki anlam ve kullanımına ilişkin bu izâhatı gâyet isâbetli olan İbn Teymiyye’ye göre müfessirlerin ıstılahında te’vîl genellikle “tefsir” anlamında kullanılmıştır. Meselâ, Taberî bu iki kelimeyi mürâdif gibi kullanmıştır. Yine tâbiî müfessir Mücâhid’in Âl-i İmrân 3/7. âyetle ilgili olarak müteşâbihlerin te’vîlini kendisinin bilebileceğine dair sözünde de “tefsir” mânası kastedilmiştir. İhtimal ki Mücâhid müteşâbihâtın tefsir ya da izâh edilmesini sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan te’vîlle aynı şey zannetmiştir. Gerçek şu ki te’vîl kelimesinin anlam ve

⁹⁵ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 101.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, III, 30-31, XIII, 124; a. mlf., *Nakzü'l-Mantık*, s. 57.

kullanımında müştereklik söz konusudur; çünkü bu kelime literatürde kimi zaman Kur'ân'daki anlamıyla, kimi zaman Selef'in, kimi zaman da müteahhir dönemlerdeki fakihler, usûlcüler ve kelâmcıların ıstılâhâtına uygun şekilde kullanılır. Te'vîl kelimesinin kullanımındaki müşterekliğin temel sebebi ise herkesin bu kelimeye yüklediği mânanın Kur'ân'da ifade ettiği mânayla aynı olduğunu düşünmesidir.⁹⁷

Te'vîlin "kelâmı dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil anlamına hamletmek" şeklindeki tanımı müteahhir dönemlerde fıkıh, kelâm, usûl gibi ilimlerle meşgul olanlara aittir. Selef ulemâsının örfünde te'vîl kesinlikle bu mânada kullanılmamıştır. Selef âlimleri te'vîli ya tıpkı Taberî gibi tefsirle müteradif olarak ya da Kur'ân'daki kullanımına muvâfık olarak, "kelâmın ifade ettiği hakikatin bizâtihi kendisi" anlamında kullanmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu kullanıma göre söz inşâ olduğu takdirde, te'vîl o sözde ifade edilen emrin gereğinin yerine getirilmesi, sözün ihbârî olması hâlinde ise te'vîl, haber verilen şeyin gerçekleşmesi demektir.⁹⁸

İbn Teymiyye'nin tespitine göre müteahhir dönemdeki fakihler ve kelâmcılar Âl-i İmrân 3/7. âyetteki te'vîl kavramının kendi ıstılahlarındaki mânada kullanıldığını sanmışlar ve müteşâbihlerin te'vîli konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup, müteşâbihlerin te'vîlinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini savunurken, diğer grup ilimde yetkin kimselerin de bu kapsama dâhil olduğu fikrini benimsemiş; fakat sonuçta her iki grup da yanlış yapmıştır.⁹⁹ Çünkü Âl-i İmrân 3/7. âyette geçen te'vîl, bir sözü anlayıp yorumlamanın ötesinde müteşâbihlerin gerçek mâhiyeti mânasındadır. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin te'vîliyle meşguliyet, söz konusu âyetlerde kastedilen mânayı kesin biçimde tâyin etme ya da bu konuda son sözü söyleme (fasl-ı hitâb) iddiasına işaret eder. Yahudilerden Huyey b. Ahtab gibi bazı kişilerin Medine'ye gelip hurûf-ı mukatta'ayı cümel hesabına göre yorumlayıp İslâm ümmetine ömür biçmeye kalkmaları ve/veya bir grup Necranlı Hıristiyanın Kur'ân'daki *innâ, nahnü* (Biz) gibi lafızlardan yola çıkarak Allah'ın üç uknumdan biri olduğunu söylemeye çalışmaları, Âl-i İmrân 3/7. âyette zemmedilen "müteşâbihlerin te'vîliyle meşguliyet"e tekabül eder.¹⁰⁰

Özetlersek, söz konusu âyette zemmedilen te'vîl, müteşâbih naslardaki anlamın bilinmeyeceğiyle değil, bu naslara konu olan hususların gerçek mâhiyetini tâyin ve tespite kalkışma tavrıyla ilgilidir. Bu itibarla âyetteki *ve-mâ ya'lemu te'vîlehû illallah* ibaresinden sonra vakf etmek gerekir. Nitekim sahâbe ve cumhur-ı tâbîine ait görüşler de burada vakf gerektiği yönündedir. Buna göre müteşâbih âyetlerin te'vîlini bilmek sadece Allah'a mahsustur. Ancak bu durum ilgili âyetlerin insanlar tarafından tefsir ve izâh edilemeyeceği anlamına gelmez; çünkü Allah, "İnsanlar müteşâbihlerin tefsirini bilemez" gibi bir beyânda bulunmamış, bilakis Sâd 38/29. âyette, "[Ey Peygamber!] Biz sana bu feyiz kaynağı Kur'ân'ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler; aklîselim sahipleri ondan ders alsınlar"

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 127-128.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII, 195-216, XIII, 128-129.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, s. 57-58.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 123.

buyurmuştur. Benzer şekilde Muhammed 47/24. âyette de, “Onlar Kur’ân üzerinde tedebbür etmezler mi?” buyurulmuştur.

Bu âyetlerde tavsiye edilen tedebbür, muhkem ve müteşâbihlikle tüm âyetlere yöneliktir. Kaldı ki mâna ve mesajı akledilemeyen bir kelâm üzerinde tedebbür ve tefekkürden söz edilemez. Gerçekte Allah Âl-i İmrân 3/7.âyette, sırf fitne üretmek için müteşâbihlerin te’vîliyle meşgul olanları yermiştir; fakat Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih âyetleri üzerinde Allah’ın emrettiği şekilde düşünüp mânasını anlamaya çalışan kimseler aslâ yerilmemiş, tam tersine Allah böyle kimseleri övmüştür.¹⁰¹ Ayrıca sahâbe ve tâbiûndan hiç kimse Allah’ın kitabındaki herhangi bir âyeti tefsirden men etmemiş; yine onlardan hiç kimse, “Bu, mânası bilinmeyen müteşâbih bir âyettir” dememiş; benzer şekilde büyük Selef âlimlerinden hiçbiri, “Kur’ân’da mânası bilinmeyen âyetler vardır. Bu tür âyetleri ne Rasûlüllah ne de ilim-iman ehlinde herhangi bir kimse anlayabilmiştir” gibi bir söz söylememiştir.¹⁰²

Kur’ân’da mânası bilinmeyen âyetler olduğu meselesi müteahhir dönemdeki bazı zümreler tarafından ihdâs edilmiştir. Bunlar ilâhî isim ve sıfatlar, kader ve benzeri konularla ilgili âyetler üzerinde ileri geri konuşmuşlar ve sonunda “Kur’ân’ın mânası bilinmeyen âyetler içermesi mümkün müdür?” gibi tuhaf bir soruyu/sorunu gündeme taşımışlardır. Âyetlerin zâhirine sımsıkı sarılan bir grup (Haşviyye), Allah’ın kullarını dilediği gibi oynayabileceği düşüncesine binâen Kur’ân’da anlamı bilinmeyen âyetler bulunmasını mümkün görmüş, diğer bazı gruplar ise tahrîfle eşdeğer te’vîllerle kendi görüşlerini temellendirmek için aksi görüşü benimsemiştir. İbn Teymiyye’ye göre “ilim sahibi kimseler müteşâbihlerin te’vîlini bilir” iddiasında olanlar kesinlikle yanlış bir iddianın peşindedirler. Aslında bu iddiayı seslendiren Bâtıniyye-Karâmita, Cehmiyye-Mu’tezile, Mütefelsife gibi sapkın zümrelerin te’vîl dedikleri şey, kendilerinin tahrîfle eşdeğer Kur’ân yorumlarından başka bir şey değildir.¹⁰³

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye’nin te’vîl karşıtlığı bilhassa Allah’ın sıfatları ve âhîret ahvaliyle ilgili âyetlerin başta Bâtıniyye-İsmâiliyye olmak üzere İhvân-ı Safâ ve diğer İslâm filozofları ile Mu’tezilî-Cehmî ve bir ölçüde de Eş’arî kelâmcılar tarafından yorumlanış tarzıyla ilgilidir. İbn Teymiyye’nin sıfat anlayışına göre Allah’ın zâtına bağlı bütün sıfatları kadîmdir. Bu sıfatların yokluğu imkânsızdır. Ayrıca sıfatlar Allah’ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar değildir. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil, kemâl sıfatlarıyla muttasıf zâttır. Bu yüzden, sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıksal olarak zâtın varlığını inkâr riski taşır.¹⁰⁴ Bununla birlikte sıfatların te’vîli, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için, bir nevi tahrîf niteliğindedir. Kaldı ki naslarda geçen sıfatlarda te’vîli gerektirecek bir teşbih veya tecsîm de söz konusu değildir;

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 123.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 136-138.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 128.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, III, 292-294.

çünkü her ne kadar Allah'ın bazı sıfâtlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılırsa da bu ayniyet tamamen lafzî düzeyde olup ilâhî sıfâtlar için kullanılan kelimelerin içerikleri/te'vîlleri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır. Bu genel tespit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzûl gibi nitelemeler için de geçerlidir.¹⁰⁵ Bunun içindir ki Selef ulemâsı Allah'ın isim ve sıfâtlarına naslarda geçtiği şekliyle inanmak gerektiğini söylemiştir. Bu anlayışa göre Allah kendisini nasıl nitelendirmiş ve isimlendirmişse, hiçbir ekleme ve eksiltme yapmaksızın, ayrıca ilâhî isim ve sıfâtları zâhirî mânalarına aykırı şekilde yorumlamaksızın, öylece kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra Allah'ın isim ve sıfâtları ile mahlûkâta ait sıfâtlar arasında benzerlik kurmamak da (teşbîh) gerekir. Kısaca Selef ulemâsı sıfâtlarla ilgili âyetleri kesinlikle te'vîl etmemiş, bununla birlikte teşbîh fikrini de benimsememiştir. Eğer bunun aksi varit olsaydı mutlaka rivâyetler yoluyla sonraki nesillere ulaşırdı.¹⁰⁶

Âyetlerde Allah'a izâfe edilen "kelâm" ve "basar" sıfâtları hakkında kelâmcılar tarafından herhangi bir teşbîh riskinden söz edilmediğine göre "istivâ" ve "nüzûl"ün de İslâm itikadının genel sıfât telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir; zira sıfâtların bazılarını kabul edip bazılarını mevhûm bir teşbîh düşüncesinden dolayı başka mânalara hamletmek tutarsızlık olur. Öte yandan, Allah'ın sıfâtları ve âhiret gibi gaybî hususlar ancak naslarda bildirilen şekilde ifade edilebilir ve bunların gerçek mâhiyetlerini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haberler ve tasvirler ancak nesnel dünyasında kullanılan isim ve sıfâtlar çerçevesinde anlaşılabilir. Kuşkusuz nesnel dünyasındaki dil kalıplarıyla gaybî âlem hakkında böyle bir sınırlı anlama imkânının bulunması iki âlemin aynı olduğu mânasına gelmez.¹⁰⁷

Sıfâtlar konusunda temel prensip İmâm Mâlik'in, "İstivâ mâlûmdur; keyfiyeti meçhûldür" ya da diğer bir varyantıyla, "İstivâ meçhûl değildir. Ama keyfiyeti de aklın alanına dâhil değildir." ilke sözünde ifadesini bulur. Bu söz nüzûl, mecî', yed ve vech gibi diğer bütün haberî sıfâtlar hakkındaki muhtemel sorulara da kafi cevap teşkil eder.¹⁰⁸ Sonuç olarak, Allah'ın kendine özgü kıldığı te'vîl, İmâm Mâlik'in

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 5-6.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, s. 2-3.

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 30-31.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, s. 3. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Mâlik b. Enes'in bu sözü birden fazla düzeyde çelişki içermektedir. "Birinci düzeydeki çelişki şudur: Mârûf olan bir şey ya duyular ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir ve dolayısıyla her hâlûkârda keyfiyeti meçhûl olmaz. Keyfiyeti meçhûl kalan bir şey ise -keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biri olduğu için- mârûf olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi şudur: İstivâ, anlamı ancak bağlamdan hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlelerin siyâk ve sibâki, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamdır. Buna göre "istivâ mârûftur" ifadesi, kelimenin delâlet ettiği zihindeki anlamı içermektedir ve bunun Kur'ân'daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise Kur'ân ilâhî bir fiil olarak istivâdan söz ederken, bunun bir bidat olduğu gerekçesiyle istivâ hakkında konuşmanın olumsuz görülmesidir (...) Kuşkusuz bu sözün, literal anlamı "açık" gösteren (istivâ mârûftur), Mu'tezilî te'vîli "yalan" sayan (keyfiyeti meçhûldür) ve işi bütünüyle bidat çukuruna atan üçlü ritmi (her bidat dalalettir ve her dalalet cehennemliktir), vaazlarda halka okunduğunda, "mârûf"tan "meçhûl"e ve oradan "bidat" yükselen ritmiyle büyüleyici bir tesir icrâ etmektedir.

“Keyfiyet meçhûldür” sözünde de işaret edildiği gibi, O’nun zât ve sıfâtlarının gerçek mâhiyetidir. Dolayısıyla, “Allah’ın sıfâtlarının gerçek mâhiyeti nedir?” tarzında bir soruya verilecek en güzel cevap şudur: “Bu, ancak Allah’ın bilgisine mahsus bir gerçekliktir (te’vîl).”¹⁰⁹

İbn Teymiyye bir yandan teşbîh ve teccîmin İslâm akâidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzîhe hâle getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ ve yed gibi haberî sıfâtları te’vîl etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkmakta, ama diğer yandan da naslarda zikredilen âhîret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka mânaya gelebileceğine işaret etmektedir. Bu tutumuyla İbn Teymiyye birinci görüşünde aşırı tepkisel davranmış gözükmektedir.¹¹⁰

Diğer taraftan İbn Teymiyye genelde Selef’in özelde kendisinin izâh ve yorumlarını Kur’ân üzerinde tedebbür ve tefekkürle eşdeğer bir tefsir faaliyetinin ürünü olarak görürken Mu’tezile, Mürcie yahut daha genel anlamda Cehmiyye gibi fırkalara ait yorumları Âl-i İmrân 3/7. âyetteki anlamda te’vîl olarak değerlendirmekte, dolayısıyla bu fırkaları sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan müteşâbihâtın te’viline uğraşmakla ithâm etmektedir. Oysa ilâhî sıfâtları Arap dilinin imkân ve sınırları içinde Allah’ın şânına uygun şekilde yorumlamak gerektiği fikrini benimsemek ve bu sıfâtlarla ilgili kelimelerin sahih anlamlarının bulunduğunu söylemek -ki İbn Teymiyye de Selef’in böyle söylediğini belirtmektedir-¹¹¹ sıfâtların gerçek mâna ve mâhiyetini tâyin iddiasında bulunmak anlamına gelmez.

Ne var ki İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs ve Selefî-Hanbelî âlimlerin sıfâtlarla ilgili izâhlarını mutlak “sahih tefsir” olarak görmekte, buna mukabil özellikle Cehmiyye-Mu’tezile’nin yorumlarını son sözü söyleme mânâsında te’vîl olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin tepkisel olduğu, bu tepkiselliğin de Cehmiyye-Mu’tezile karşıtlığından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed İbn Hanbel ve diğer selef ulemâsının Kur’ân’da hiçbir âyetin mâna yönünden anlaşılabilir nitelikte olmadığını ifade ettiklerini, gerçekte bu âlimlerin aslında Cehmiyye’ye ait te’vîlleri yasak sayıp reddettiklerini söylemekle¹¹² bu konuda ideolojik bir tavır takındığını bir bakıma itiraf etmiştir. Yine o, “Ehl-i Hadîs taklitçidir; nazar ve istidlâl ehli değildir; çünkü bu zümre akıl hüccetini reddeder” şeklindeki görüşe, “Hayır bu doğru değil! Çünkü Ehl-i Hadîs Allah’ın birçok âyette nazar, itibâr ve tedebbürü emretmiş olması hasebiyle itibâr ve istidlâlâ başvurmuştur. Seleften ve Sünnet İmâmılarından hiçbiri de bunu reddetmemiştir. Ne

Böylece Müslüman halkın ve biraz tahsilli kesimin tefsir lehine te’vile karşı doldurulmaları gerçekleşmiş olmaktadır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’ân Te’vili’ Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, 28.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, s.139.

¹¹⁰ M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 406.

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 131.

¹¹² İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 131.

var ki nazar, itibâr ve istidlâl müşterek lafızlardır. Ehl-i Hadîs, kelâmçıların kullandığı anlamda bâtil nazar ve istidlâlleri reddetmiştir¹¹³ şeklinde mukabelede bulunurken de Ehl-i Hadîs ya da Selefîlik-Hanbelîlik lehindeki ideolojik tavrını daha açık bir şekilde dile getirmiştir.¹¹⁴

Te'vîl Karşıtlığının Gerekçeleri

Selefi düşüncedeki te'vîl karşıtlığı, genellikle sanıldığı gibi mutlak mânada bir karşıtlık değildir. Daha açıkçası, Selefi âlimlerin te'vîl konusundaki menfi tutumları temelde Cehmiyye'ye muhâlefetten kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Cehmiyye, Ebû Muhriz Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) nisbet edilen fırkanın adıdır. İslâm düşünce tarihinde müteşâbihlerin te'vîliyle meşguliyetin öncüsü olarak kabul edilen bu fırkanın mensuplarına göre akıl nakille çelişebilir ve böyle bir durumda naklin akla uygun şekilde te'vîl edilmesi gerekir. Bu çerçevede, sözgelimi naslarda Allah'a izâfe edilen ve zâhirî anlam itibârıyla antropomorfik bir tanrı tasavvuruna imkân veren istivâ, nüzûl, yed ve vech gibi haberî sıfatlar mutlaka te'vîl edilmelidir. Ayrıca Allah'ın herhangi bir yerde mekân tutmasından söz edilemeyeceği gibi herhangi bir yere inmesinden de (nüzûl) bahsedilemez. O halde, istivâdan maksat Allah'ın arşa hâkim olması, yeryüzüne inmesinden maksat da rahmet veya emrinin nüzûl etmesidir. Diğer taraftan Allah, zihinde canlanan bütün formlardan münezzehtir olduğu için O'na "şey" de denemez. Yine Allah'a kelâm sıfâtı da nisbet edilemez. O ezelden konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz; çünkü konuşmada bir uzva ihtiyaç söz konusudur. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Mûsâ'nın kulağına ulaştırması şeklinde vukû bulmuş olmalıdır. Diğer taraftan, Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi mümkün değildir. O ancak fiilleriyle görülebilir. "Gözler O'nu idrâk edemez" (En'âm 6/103) meâlindeki âyet Allah'ın görülemeyeceğinin en açık delilidir.¹¹⁵

Cehmiyye'nin Allah'ı tenzih maksadıyla özellikle haberî sıfatlarla ilgili nasları akıl ve dil temelinde yorumlaması, dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibâren akaid sahasında devam eden muhafazakâr yapıyı bozması Selefi âlimler arasında şiddetli tepkilere yol açmıştır.¹¹⁶ Başta Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*'sı olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red ale'l-Merîsî*'si (*Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anûd fima'fterâ alellâhi mine't-Tevhîd*), İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*'si gibi eserler işte bu şiddetli tepkinin

¹¹³ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 47.

¹¹⁴ İbn Teymiyye'nin tefsir, te'vîl ve mecâz konusundaki ideolojik tutumu hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. M. Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimnâme*, 2008/2, sy, XV, s. 123-146.

¹¹⁵ Cehm b. Safvân ve Cehmiyye hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993, s. 97-99; Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I, 97-99; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 178-185; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236-237.

¹¹⁶ Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236.

ürünüdürler. Öte yandan Abdullah b. Mübârek, Selâm b. Ebî Mutî', Abdülvehhâb el-Varrâk, Yezîd b. Hârûn, Hârîce b. Mus'ab gibi isimlerin Cehmîler hakkında "Kâfirler", "Zındıklar", "Ehl-i bidat'ın en şerlileri" gibi çok ağır ifadeler kullanması, İbrahim b. Ebî Nuaym'ın, "Eğer yetkim olsaydı Cehmîler Müslüman mezarlığına defnedilmezdi" gibi bir söz söylemiş olması,¹¹⁷ Ehl-i Hadîs ya da Selefîyye'ye mensup âlimlerdeki te'vîl karşıtlığının aslında Cehmîyye'ye muhâlefetten kaynaklandığını göstermektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "Ashâbü'l-hadîs"i -ki bu tâbir teknik olarak Selefîyye'nin fikhî alandaki ismine karşılık gelir- din konusunu istihsân, kıyâs veya aklî muhâkemeye yahut mütekaddimûn filozofların kitaplarına ve/veya müteahhirûn kelâmcıların yazıp çizdiklerine havâle etmeyenler"¹¹⁸ diye tanımlaması da Selefîyye'deki te'vîl karşıtlığının aslında genel anlamda Cehmîyye karşıtlığından kaynaklandığına işaret etmektedir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefî âlimlerin büyük bir nefretle andıkları Cehmîyye belli bir fırkayı, yani Cehm b. Safvân'ın takipçilerini ifade eden bir tâbir olmaktan çok Mu'tezile, Mürcie, hattâ Hanefilik gibi bir dizi mezhebi ya da kısaca dinî metinleri anlama-yorumlamada haber ve eserden ziyâde aklî istidlâle önem atfeden Ehl-i rey'in tamamını kapsayan bir isimlendirmedir. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) Yezîd b. Hârûn'dan naklettiğine göre İmâm Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî bir Cehmî'dir.¹¹⁹ Ebû Saîd ed-Dârimî gibi muhâliflerinin eserlerinden öğrendiğimiz kadarıyla Cehm b. Safvân'ın fikirlerine paralel görüş ve düşünceleri savunan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) de hem Cehmî hem Mürcî ve Hanefî'dir.¹²⁰

Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı gibi, Cehmî ve/veya Cehmîyye, Selefî âlimler tarafından genelde Ehl-i rey'i zemmetmek için kullanılan ve büyük ihtimalle "din düşmanı", "vatan hâini" -bu tâbir M. Watt'a aittir- gibi anlamlar içeren bir isimlendirmedir.¹²¹ Nitekim Cehmîyye'nin Cehm b. Safvân ve onunla hemen hemen aynı düşünce yapısına sahip olduğu söylenen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den başka bir önemli simasının bulunmaması ve hâl böyle iken genel anlamda Mu'tezile'yi, iman konusundaki görüşleriyle Mürcie'yi, irade konusundaki görüşleriyle Cebriyye'yi ve belli ölçüde Eş'ariyye'yi etkilediğinden söz edilmesi, Cehmîyye tâbirinin belli bir fırkanın özel ismine karşılık gelmekten ziyâde Ehl-i Hadîs dışındaki gruplara işaret ettiğini göstermektedir. Yine gerek Buhârî'nin hocası Ebû Bekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834), "Biz 'Rahmân arşa istivâ etti' deriz. İstivâ hakkında bundan başka bir şey söyleyen kimse Cehmî'dir" şeklindeki ifadesi,¹²² gerekse İbn Teymiyye'nin "Halîfe

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmîyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003, s. 11-12, [Nâşirin mukaddimesi].

¹¹⁸ Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993, s. 83.

¹¹⁹ bk. Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24.

¹²⁰ Bişr el-Merîsî ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, s. 220-221.

¹²¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 182-183.

¹²² İbn Teymiyye, *Nakzî'l-Mantık*, s. 5-6.

Me'mûn dönemindeki Mihne olayı bir Cehmiyye fitnesiydi"¹²³ demesi, Cehmiyye'nin aslında Ehl-i Hadîs karşıtları anlamına geldiğini teyit etmektedir.

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki Selefiyye'nin özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nasların te'vîlini reddetmesi mutlak anlamda bir reddediş değildir. Gerçi İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler özellikle İbn Hanbel'in nasları zâhirî mânalarına hamlettiğini ve müteşâbihâtın asla te'vîl edilmemesi gerektiği fikrini savunduğundan söz etmişlerdir.¹²⁴ Ancak bu doğru değildir; zira Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Teymiyye gibi âlimler İbn Hanbel'in sadece Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait te'vîlleri reddettiğini belirtmişlerdir ki¹²⁵ konuyla ilgili doğru tespit de budur. Nitekim *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserini Hz. Peygamber'in izâhlarını göz ardı eden, âyetler arasındaki bağlantıları dikkate almadan Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde yorumlayan fırkaları reddetmek için yazmış olması İbn Hanbel'in te'vîl anlayışına/karşıtlığına açıklık getirmektedir.¹²⁶ Kaldı ki İbn Hanbel Kur'ân'daki bazı âyetlerin mecâzî mânaya geldiği yönünde izâhlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdika'nın Nisâ 4/56. âyette çelişki bulunduğu iddiasına¹²⁷ yönelik cevabında Kur'ân'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki mânalara ancak gerçek ilim erbâbının vâkıf olduğunu söylemiştir.¹²⁸

Faysalu't-Tefrika adlı eserinde "Bağdat'taki Hanbelî ilim önderlerinden bizzât işittiğime göre" diyen İmâm Gazzâlî, İbn Hanbel'in, "Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir", "Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır", "Ben Allah'ın soluğunu Yemen taraflarında hissediyorum" anlamındaki üç hadisi te'vîl ettiğinden söz etmiştir.¹²⁹ Bütün bunların yanında İbn Hanbel bazı âyetlerdeki haberî sıfatları da te'vîl etmiştir. Meselâ, Allah'ın özeld peygamberlerle, genelde müminlerle birlikte olduğunu bildiren âyetlerdeki "maiyyet" (birliktelik) kavramını mecâzî mânada anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu kavrama kimi zaman Allah'ın yardım etmesi, kimi zaman Allah'ın bilmesi ve görüp gözetmesi gibi

¹²³ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantk*, s. 20.

¹²⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982, I, 103-104.

¹²⁵ bk. Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sifât*, Beyrut 1984, s. 304; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 131.

¹²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 83.

¹²⁷ İbn Hanbel'in aktardığına göre Zenâdika'nın, "Âyetlerimizi inkâr edenleri yarın bir gün cehenneme tıkacağız. Onların derileri ateşte kavrulup acı duymaz hâle geldikçe, azabın dayanılmaz acısını sürekli tatmaları için derilerini tazeleyeceğiz." meâlindeki Nisâ 4/56. âyetle ilgili tutarsızlık iddiaları şöyledir: "Müşriklerin günahkâr derileri yakıldıktan sonra nasıl oluyor da Allah bu derileri başka derilerle değiştiriyor? Biz bu âyetten ancak şunu anlıyoruz: Allah *beddelnâhüm cüliden gayrahâ* derken, aslında hiç günah işlememiş derilere azap edecektir". İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

¹²⁸ İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

¹²⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmûd Bîcû, yy., 1993, s. 41-43. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin naklettiği bilgiyle ilgili olarak şunları zikretmiştir: "Gazzâlî'nin üç hadisin te'vîliyle ilgili olarak bazı Hanbelîler'den aktardığı bilgiye gelince, bu hikâye İbn Hanbel adına uydurulmuş bir yalandır. Zira hiç kimse isnatlı olarak İbn Hanbel'den böyle bir şey nakletmediği gibi onun ashabından bu minvalde nakilde bulunan birinin varlığı da bilinmemektedir. Gazzâlî'nin atıfta bulunduğu Hanbelî gerek söylediği şeyin bilgi değeri taşıyıp taşımadığı gerekse doğru olup olmadığı bilinmeyen meçhûl bir kişidir". İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, V, 197.

anlamlar yüklemiştir.¹³⁰ Diğer taraftan Selefi müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) Hadîd 57/4. âyette geçen maiyyet kavramının tefsirinde İbn Hanbel'in şu iki beyti okuduğunu nakletmiştir:

"Bütün bir ömrü tek başına geçersen de bir gün bile demeyesin,

"Ben tek başımaydım";

Diyesin ki, "Hep var benim bir gören gözetenim."

Allah'ın bir an bile [senden] gâfil olduğunu sanmayasın.

Gizlediğin bir şeyin de gizli saklı olduğunu sanmayasın."¹³¹

İbn Hanbel gerçekte gayb alanıyla ilgili olan ve bu yüzden ne mânaya geldiği hususunda kesin bir sonuca varılması mümkün bulunmayan bazı âyetleri ise âdetâ ikinci bir mâna ihtimalini yok sayan bir tarzda yorumlamıştır. Meselâ, zındıkların Hac 22/47, Secde 32/5 ve Meâric 70/4. âyetlerde bin ve elli bin yıl gibi farklı zaman dilimlerinden söz edilmesinin bir çelişki olduğu yönündeki itirazlarına karşı şunları söylemiştir:

"Hac 22/47. âyette sözü edilen bin yıldan maksat, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günlerdir ki bu günlerin her biri bin yıl gibidir. Secde 32/5. âyette sözü edilen bin yıldan maksat da şudur: Cebrâil, Nebî'ye (s.a.v) bin yıllık bir sürede iner ve tekrar semaya yükselir. Semâdan yeryüzüne iniş beş yüzyıllık bir süreye, yeryüzünden semaya yükseliş de beş yüzyıllık bir süreye tekabül eder. Böylece toplam bin yıl eder. Meâric 70/4. âyette sözü edilen elli bin yıla gelince, Allah bu âyette şunu söylemektedir: Eğer kulların hesabını görme işini Allah'tan başkası deruhte edecek olsaydı bu işi ancak elli bin yılda bitirirdi. Oysa Allah bu işi dünyadaki bir günün yarısı kadar bir sürede bitirecektir."¹³²

Görüldüğü gibi İbn Hanbel burada düpedüz te'vîl yapmakta, üstelik bunu yaparken bir bakıma gayba taş atmaktadır. Şu halde, İbn Hanbel'in te'vîl karşıtlığı mutlak anlamda te'vîlden ziyâde, eserinin adından ve muhtevâsından da anlaşılacağı üzere "Zenâdika" ile eşdeğer gördüğü Cehmiyye'nin te'vîlleriyle sınırlı bir anlam taşımaktadır. Öte yandan İbn Hanbel'in naslara sınırsız bağlı olduğu ve bu sebeple de kelâm metoduna karşı çıktığı yönünde genel bir kanaat bulunmasına rağmen, onun Mu'tezile mensuplarıyla tartıştığı ve bu tartışmalarda kelâmî sayılabilecek deliller kullandığı bilinmektedir. Ayrıca *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserinde kelâm ilminde sıkça başvurulan "ihtimalleri araştırma" usûlünü kullandığı görülmektedir. Bütün bunların yanında İbn Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber ve ashâbının açıklamaya girişmediği meseleleri tartışmayı bidat kabul etmiş olsa da bizzât kendisinin yaşadığı bazı olayların etkisiyle bu prensibinden vazgeçmiş gözükmektedir. Onun dönemindeki en önemli tartışma konularından birini teşkil eden Halku'l-Kur'ân meselesinde Kur'ân ve Sünnet'te açık

¹³⁰ İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 92-93, 158-159.

¹³¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 304.

¹³² İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 70-71.

bir şekilde yer almayan “Kur’ân’ın mahlûk olmadığı” fikrini benimsemesi buna bir örnektir.¹³³

İbn Hanbel’in mutlak anlamda te’vilden ziyâde Cehmiyye’nin te’villerine karşı çıktığı yönündeki tespit Selefîyye’nin erken dönem temsilcilerinden Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) için de geçerlidir. Nitekim İbn Teymiyye hem Ahmed b. Hanbel’e hem de Selefîyye’nin diğer öncü isimlerine -ki bu isimler arasında Dârimî’nin de yer aldığı- hiç şüphe yoktur- ait metinlerde Cehmiyye’nin te’villerine karşı çıktığını belirtmiştir.¹³⁴ Dârimî gerek *er-Red ale’l-Cehmiyye* gerekse *er-Red ale’l-Merîsî* adlı eserinde haberî sıfatların te’vile başvurulmaksızın Allah’a izâfe edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre teşbihe düşmemenin yolu te’vile başvurmak değildir. Kaldı ki Dârimî’ye göre Kur’ân ve Sünnet’in delâletiyle kâfir olduklarında hiç şüphe bulunmayan, bu yüzden tövbeye dâvet edilmeleri, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri gereken Cehmiyye’nin¹³⁵ ilgili naslara yönelik te’villeri düpedüz bir sapkınlıktır. Meselâ, Kur’ân’da Allah’a izâfe edilen “yed” (el) kelimesini “nimet”, “vech” kelimesini “lütuf, ihsân, fazilet”, Allah’ın yeryüzüne nüzûlünü “ilâhî emir ve rahmetin inmesi” şeklinde anlayıp yorumlamak bu kabildendir. Çünkü der, Dârimî, “yed” kelimesine “nimet” mânası verildiği takdirde, Sâd 38/75. âyetle ilgili olarak, “Peki, Allah Âdem’i iki nimetiyle mi yarattı?” diye sormak gerekir. Yine Dârimî’ye göre, “Allah’ın iki eli de açıktır” meâlindeki âyet bağlamında, “Peki Allah’ın onca nimeti içinde sadece iki nimeti mi açıktır/geniştir?” diye de sormak gerekir.¹³⁶ Yed kelimesine nimet, rızık gibi anlamlar yüklendiğinde, kıyâmet günü yeryüzünün bütünüyle Allah’ın avucunda olacağını bildiren âyete (Zümer 39/67), “O gün yeryüzü bütünüyle Allah’ın rızık olacak; gökler de O’nun rızıkında dürülmüş halde bulunacaktır” gibi tuhaf bir anlam vermek gerekir.¹³⁷

Bütün bunlar Dârimî’ye göre hiçbir mesnedi bulunmayan ve düpedüz bir sapkınlık eseri olan yorumlardır. Gerçekte Allah’ın eli vardır; yüzü vardır; gözü vardır; ayakları ve parmakları vardır. Dahası Allah Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi duyularla idrâk edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil, aksine duyularla idrâk edilebilen sınırlı bir varlıktır; zira Kur’ân’da Allah’ın Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu beyân edildiği gibi âhirette de onun mü’minlerle konuşacağı ve mü’minler tarafından görüleceği bildirilmiştir (Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; Kıyâmet 75/22). Keyfiyeti ne olursa olsun, görmek ve konuşmak bir varlığı duyularla idrâk etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrâk edilemeyen varlık hâriçte mevcut bir “şey” değil, sadece zihinde mevcut bir “lâ şey”dir ki bunun fiilen mevcut bir varlığı ifade etmediği açıktır. Oysa Allah kendisini asla yok olmayan şey diye (Kasas 28/88) vasıflandırmıştır. Bu husus O’nun zihin dışında fiilen mevcut olduğunu gösterir. Hâriçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması aklen

¹³³ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002, s. 46.

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 131.

¹³⁵ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, Kuveyt 1985, s. 171-182.

¹³⁶ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzî Usmân b. Saîd ale’l-Merîsî (er-Red ale’l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999, s. 122.

¹³⁷ Dârimî, *Nakzî Usmân b. Saîd ale’l-Merîsî*, s. 73, 90.

zorunludur. Rahmân'ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçireceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini, güzel sözlerin Allah'a yükseldiğini bildiren âyetlerle (Tâ-hâ 20/5, Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildiren hadisler Zât-ı ilâhiyyenin sınırlı bir varlık olduğunun delilidir.¹³⁸

Bu görüşleri "Had ve Arş", "Eyniyye ve'l-Mekân" gibi başlıklar altında zikreden Dârimî, Allah'ın gökte bulunduğu hususunda şu ilginç ifadelere de yer vermiştir: "Sapkın Merîsî ve yandaşları hâriç, Müslümanlar ve kâfirler Allah'ın gökyüzünde olduğu noktasında ittifak etmişler ve O'na böyle bir sınır belirlemişlerdir. Hattâ yükümlülük çağında olmayan çocuklar bile Allah'ı bu şekilde bilmişlerdir. Nitekim bir çocuk darda kalınca elini rabbine doğru kaldırır ve O'na -başka yerde değil- gökyüzünde bulunan bir varlık olarak yakarır. [Hâsılı] bütün herkes Allah'ı ve O'nun mekânını Cehmiyye'den çok daha iyi bilir."¹³⁹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi âlimlerin etkisinde kaldığı bilinen Dârimî son dönemde Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) gibi bazı âlimler tarafından Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu gerekçesiyle şiddetle tenkit edilmiş, hattâ bundan dolayı onun Allah'ı bir cisim kabul ettiği ileri sürülmüştür.¹⁴⁰ Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken her ne kadar O'nun yaratıklara benzemekten münezzehe olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilâkef" ilkesini tekrarlamışsa da bunun, naslarda lafzen karşılığı bulunmayan bir sıfâtın Allah'a nisbet edilemeyeceği yönündeki fikriyle çeliştiğini söylemek gerekir¹⁴¹ Bu arada Dârimî'nin kendi görüşünü haklı çıkarmak için yer yer zorlama te'vîllere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Meselâ, Bişr el-Merîsî, Tûr 52/48. âyetteki *fe-inneke bi-a'yüminâ* ibaresini İbn Abbâs'a atfen, "Sen bizim korumamız, gözetimimiz altındasın" diye yorumlamıştır. Buna mukabil Dârimî, "Arap dilinde bir kimsenin koruma ve gözetme ile tavsif edilmesi ancak göz organına sahip olanlar için mümkündür" şeklindeki bir gerekçeye istinaden İbn Abbâs'a ait yorumun Merîsî'yi değil, kendisini haklı çıkardığını ileri sürmüştür.¹⁴²

Selefilikteki te'vîl karşıtlığının Cehmiyye adı altında özellikle Mürcie ve Mu'tezile karşıtlığı anlamına geldiği tespiti, İbn Teymiyye'nin özellikle mecâz konusundaki tavriyla daha muhkem ve müdellel bir zemine oturur; zira Arap dilinde hakikat-mecâz ayırımının hicrî III. asırdan sonra bilhassa Mu'tezile gibi bazı fırkalar tarafından ihdâs edildiği, başlangıçta böyle bir ayırımın mevcut olmadığı, Selef ulemâsının hakikat-mecâz ayırımından hiç söz etmediği gibi argümanlardan hareketle mecâza karşı çıkan İbn Teymiyye¹⁴³ özellikle fetvâlarında re'y ve içtihâdı kullanmakta beis görmemiştir. Bu durum İbn Teymiyye'nin te'vîl ve mecâz

¹³⁸ Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 57-59, 274-280.

¹³⁹ Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 62.

¹⁴⁰ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, Humus 1388, s. 354-371.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, VIII, 497.

¹⁴² Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 537.

¹⁴³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, Beyrut 1983, s. 79-80.

karşıtlığının ideolojik temelli olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aşağıdaki pasaj bu tespitimizi yeterince gerekçelendirir niteliktedir:

“Re’y ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, “İnsanlar en çok te’vîl ve kıyâs konusunda hata yaptı” demiştir. Nitekim bizzât görüldüğü üzere Mu’tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bidatçi fırkalar Kur’ân’ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te’vîller çerçevesinde izâh ediyor, tabiatıyla Nebî’nin, sahâbenin, tâbiûnun ve büyük İslâm ulemâsının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet’i, Selef’in icmânını ve onlardan nakledilen görüşleri de dayanak kabul etmiyorlar. Bu fırkalar sadece aklın ve dilin verilerini esas alıyorlar. Yine onlar, rivâyet tefsirlerini, Hadîsi ve Selef’in sözlerini bir kenara itip Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelâm kitaplarına itibâr ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir; çünkü mülhidler de felsefe, dil ve edebiyatla ilgili kitapları esas alıp tefsir, Hadîs ve rivâyetleri bütünüyle göz ardı ederler. Onlar peygamberlerin naslarından sarf-ı nazar ederler; çünkü bu sözlerin onlar nezdinde ilim değeri yoktur. Özetle, onlar Kur’ân’ı sırf kendi kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber’in ve ashâbın sözlerini rafa kaldırırılar.”¹⁴⁴

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye re’y, nazar, istidlâl, te’vîl ve mecâza mutlak anlamda karşı çıkmamakta, bilakis lüzûm arzettiğinde bunları kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı re’y, istidlâl, te’vîl ve mecâz “öteki” ya da ötekilere ait re’y, istidlâl, te’vîl ve mecâzdır. Dolayısıyla Ehl-i Hadîs’in ve/veya Selefî-Hanbelî âlimlerin tefsir, te’vîl ve istidlâlleri doğru, ötekilerin yani Cehmiyye, Mu’tezile, Mürcie gibi fırkaların tefsir ve te’vîlleri ise çoğunlukla bâtil ya da en azından malül ve merdûtuttur. Buradaki hak-bâtil ya da makbûllük ve merdûtluk (mezmumluk) ayrımının bir ifadesi olarak Ehl-i Hadîs’in yorumları “tefsir”, ötekilerin yorumları ise tahrîf anlamında “te’vîl” olarak adlandırılmalıdır ki İbn Teymiyye de bir bakıma böyle adlandırmaktadır.

Prensipite te’vîl ve mecâzı reddetme, ancak yeri geldiğinde mecâzî te’vîllere başvurma konusunda İbn Kesîr de hocası İbn Teymiyye’ye benzer bir tutum benimsemiştir. Daha açıkçası İbn Kesîr bir taraftan Allah’ın haberî ve fiilî sıfatlarıyla (müteşâbihu’s-sıfât) ilgili âyetlerin tefsirinde, sözgelimi arşa istivâ ile ilgili âyetin (A’râf 7/54) tefsirinde hiçbir te’vîle gidilmemesi gerektiğini, bu konuda Mâlik, Evzâi Sevri, Leys b. Sa’d, Şâfi’î, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râheveyh gibi selef âlimlerinin teşbîh ve ta’tili reddeden görüşlerinin esas alınması gerektiğini ifade etmiş, diğer taraftan da haberî sıfatlarla ilgili diğer bazı âyetlerde müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmcılarının te’vîl anlayışını benimsemiş ve bu çerçevede, Mâide 5/64. âyette Allah’a izâfe edilen “iki el” tâbirini, “ilâhî lütuf ve ihsânın bolluğu” şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁵

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, s. 107.

¹⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ân*, II, 75, 220, 499; Mustafa Öztürk, “Tefsîru'l-Kur’ânî'l-Azîm”, *DİA*, XL, 296.

İşârî-Tasavvufî Yorumun Tefsir Değeri

Klasik dönemlerde sûfîlerin Kur'ân âyetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade maksadıyla işaret, itibâr, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelimeler ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise "işârî tefsir" kavramı yaygınlık kazanmıştır. Bize göre "işârî tefsir" kavramı hem anlam hem kullanım açısından sorunludur. Her şeyden önce bu kavramda, tıpkı "re'y tefsiri" veya "re'yle tefsir" tâbirinde olduğu gibi, kelime ve terimlerin gevşek ya da özensiz kullanımı söz konusudur. Şöyle ki Zürcânî *Menâhîlül-İrfân* adlı eserinde, mutasavvıflara ait Kur'ân yorumlarını "işârî tefsir" (*et-tefsîru'l-îşârî*) başlığı altında ele almış ve fakat "işârî tefsir" diye isimlendirdiği bu yorum tarzını, "Sülûk ve tasavvuf erbâbına zuhûr eden gizli işaretten dolayı Kur'ân'ı zâhirinden farklı ama aynı zamanda maksud olan zâhirî mânâyı da telifi mümkün biçimde şekilde te'vîl etmek" (*hüve te'vîlü'l-kur'âni bi-ğayri zâhirihî li-îşâretin hafîyyetin tezharu li-erbâbi's-sülûki ve't-tasavvuf ve yümkinü'l-cem'u beynehâ ve beyne'z-zâhiri'l-murâdi eyzan*) şeklinde tanımlamıştır.¹⁴⁶ Bu tanıma göre "işârî tefsir" aslında tefsir değil, te'vîldir. Hâl böyleyken Zürcânî bu tanımın ardından "işârî tefsir" kavramını kullanmaya devam etmiş, hattâ Bâtınîlerin aşırı yorumlarını *tefsîru'l-bâtıniyyeti'l-melâhideti* diye nitelendirmiştir. Üstelik bu nitelendirmeyi yaparken klasik Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarına atıfla, "Tasavvuf erbâbının Kur'ân tefsiriyle ilgili görüş ve yorumlarının tefsir hüviyetinde olmadığı söylenmiştir" mülahazasını da zikretmiştir.¹⁴⁷

Terim ve kavram kullanımındaki bu tür özensizlikler başka çağdaş müelliflerin eserlerinde de mevcuttur. Meselâ, Zehebî sûfîlerin Kur'ân yorumlarını "tefsîru's-sûfiyye" diye kavramlaştırmış, hattâ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi vahdet-i vücûdçu sûfîlerin tekellüflü yorumları hakkında "et-tefsîru's-sûfi en-nazarî" (nazarî tasavvufî tefsir) tâbirini kullanmıştır.¹⁴⁸ Bu tarz kullanımlar, "galat-ı meşhûr lûgat-i fasîhten evlâdır" fehvasınca olsa gerek, ülkemizdeki birçok Kur'ân ve tefsir araştırmacısı tarafından da tekrarlanmıştır. Halbuki geçmiş dönemlerdeki ulemâ kelime ve terim seçiminde çok titiz davranmıştır. Meselâ Zerkeşî (ö. 794/1392), "Denilir ki sûfîlerin Kur'ân tefsiri bağlamında söyledikleri şeyler tefsir değildir. Bunlar olsa olsa tasavvuf ehlinin Kur'ân tilâveti sırasında ortaya çıktığını fark ettikleri mânevî hakikatler ve istiğrak/vecd halleridir" demiş,¹⁴⁹ Süyûtî (ö. 911/1505) ise daha sarîh ve özenli bir ifadeyle, "Sûfîlerin Kur'ân'la ilgili görüş ve yorumları tefsir değildir" (*ve-emmâ kelâmü's-sûfiyyeti fi'l-Kur'ân fe-leyse bi-tefsîr*) demeyi yeğlemiştir.¹⁵⁰

Hakâik, letâif ve keşf gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, sûfîlerin Kur'ân yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahiptir. Bize göre bu tür yorumlarla

¹⁴⁶ Zürcânî, *Menâhîhül-İrfân*, II, 78.

¹⁴⁷ Zürcânî, *Menâhîhül-İrfân*, II, 79.

¹⁴⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 236-241.

¹⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170.

¹⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1218.

ilgili en isâbetli nitelendirme “tasavvufî-irfânî te’vîl” dir.¹⁵¹ Sûfîlerin te’vîlleri aslında “i’tibâr” kavramında ifadesini bulan irfânî düşünce ve kıyâsın ürünüdür. Arap dilinde “geçmek, katetmek” anlamındaki *abr/ubûr* kökünden türeyen i’tibâr kelimesi mantık terminolojisinde, bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavramayı, iki şey arasında zihinsel intikalle sonuç çıkarmayı ifade eder.¹⁵² Mutasavvıflar i’tibârî irfânî bir kıyâs olarak kullanır ve bu sayede “Nazîr, nazîri anımsatır” ve/veya “Nazîr, nazîrini çağrıştırır” fehvâsınca zâhirden bâtına intikal imkânı sağlar.

İrfânî epistemolojiye göre Kur’ân’daki kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen yalın/açık (zahr-zâhir) anlamlarından başka sûfinin mârifetteki derecesine göre genişleyen içrek/derin (batn/bâtın) mânaları da vardır. Bu bâtinî mânalara ulaşmak, bilgi birikimi, tefekkür kabiliyeti ve ahlâkî olgunluğun yanı sıra keşf ve ilhâm gibi bilgi kanallarının da açık olmasını gerektirir. Sûfîlerin kalbe doğan işaretler ve/veya bâtinî mânalarla ilgili meşrûiyet delilleri arasında tefekkür ve tedebbür ile Kur’ân okumayı tembihleyen âyetler çok önemli bir yer tutar. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed 47/24. âyetle ilgili olarak, “Allah, Hz. Peygamber’e ittibâ ederek, içini-dışını temizleyen ve bildikleriyle amel eden kimseleri bilmedikleri bir ilme muttali kılar. Bu ilim işaret ilmidir” demiştir.¹⁵³ Tasavvufî yorumun meşrûiyet delilleri arasında Kur’ân’daki her âyetin zahr, batn, had ve matla’/muttala’ olmak üzere dört ayrı mâna boyutunun bulunduğunu belirten rivâyetler de önemli bir yer tutar.¹⁵⁴

Birçok kaynakta zikredildiğine göre Ebü’l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) meşhûr mutasavvıf Ebû Abdîrahmân es-Sülemî’nin (ö. 402/1021) *Hakâiku’t-Tefsîr* adlı eserini, “Eğer Sülemî bu eserin tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir” diye eleştirmiştir. Çünkü Sülemî “Tefsirin Hakikatleri” diye isimlendirdiği eserinde sûfîlerin çeşitli âyetlerle ilgili görüş ve yorumlarını derlemiştir ki bunların kahir ekseriyeti tasavvufî aforizmalar niteliğindedir. Mutasavvıfların kimi zaman iç dünyalarına doğan, kimi zaman da i’tibâr yoluyla ulaşılan işârî-bâtinî anlamları “tefsir” diye nitelendirmek, Vâhidî’nin nazarında Allah’ın kelâmındaki mâna ve maksat hakkında yalan konuşmak, hattâ Allah’ın kelâmıyla ilgili bühtanda bulunmak gibi algılanır. Dahası, sûfîlerin aforizmatik yorumlarına tefsir demek, “Allah’ın kastettiği mâna filan sûfinin şu yorumundaki mânadır” demekle aynı kapıya çıkar ki bu da bir bakıma Kur’ân hakkında yalan konuşmak, dolayısıyla küfre adım atmak olur.

Vâhidî’nin Kur’ân tefsirinin mâhiyetiyle ilgili bakış açısı, bilhassa sahâbe ve Selef ulemâsına yönelik vurgusu ile lafzın zâhirî mânasına sadâkat noktasında Ehl-i Hadîs

¹⁵¹ “İrfânî te’vîl” kavramlaştırması hakkında bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011, s. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999, s. 353-406.

¹⁵² İ’tibâr kavramı hakkında bk. Tehânevî, *Keşşâfü Istilahâtî’l-Funûn*, Beyrut 1996, I, 227; Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 147-148.

¹⁵³ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma’*, Kahire 1960, s. 147-148.

¹⁵⁴ Süyûfî, *Te’yîdül-Hakîkati’l-Âliyye*, Halep 2002, s. 17; a. mlf., *el-İtkân*, II, 1219-1221.

çizgisiyle uyum arz eder.¹⁵⁵ Müteahhir dönem Sünnî hadis usûlü geleneğindeki en temel eserlerden birinin müellifi olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) tefsir konusunda Vâhidî'yle aynı düşünmesi de bunu destekler. İbnü's-Salâh, Vâhidî'nin söz konusu eleştirisini zikrettikten sonra şunları söyler: "Kanımca, güvenilir bir sûfî [Sülemî'nin eserinde zikredilen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bunların tefsir olduğunu ileri sürmez ve bu yorum tarzını Kur'ân'da zikredilen bir kelimeyi izâh yöntemi olarak benimsemezse, kâfir olmaz. Yok eğer böyle yaparsa, o zaman Bâtînîlerin te'vîl tarzını benimsemiş olur. Haddi zâtında sûfîlerin yorumları, Kur'ân'daki mâna/mefhumu nazîriyle/benzeriyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazîr (benzer) nazîrini anımsatır; nazîr nazîriyle anılır. Sûfîlerin, "Ey müminler! Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın" (Tevbe 9/123) âyetini, 'Biz kendi nefislerimiz ve dolayısıyla en yakınımızdaki kâfirlerle savaşmaya memûr kıldık' şeklinde anlayıp yorumlamaları bu kabildendir. Bununla birlikte, sûfîler böyle yorumlarla mütesâhil davranmamış olsalardı keşke. Çünkü bu tarz yorumlar yanlış anlama ve zihin karışıklığına yol açar."¹⁵⁶

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh tefsirin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda Vâhidî ile hemfikirdir. Daha açıkçası, İbnü's-Salâh da sûfîlerin Kur'ân yorumlarının tefsir değeri taşımadığını söylemekte, fakat Vâhidî'den farklı olarak söz konusu yorumları biraz ılımlı ve toleranslı bir yaklaşımla değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı Sünnî-keîâmî paradigma içerisinde tasavvufî yorum geleneğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şîî irfanıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır. Bilindiği üzere Kelâbâzî *et-Ta'arruf* adlı eserinde tasavvufu Ehl-i Sünnet itikadına uyarlamış, Kuşeyrî *er-Risâle*'de tasavvufun temel konu ve kavramlarını aynı itikada uygun şekilde tanımlamış, Gazzâlî ise *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*'de hakikat-şeriat karşıtlığını nefyederek paradigmatik açıdan tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşma sağlamıştır. İşte bütün bu çabalar neticesinde sûfîlerin Kur'ân yorumları tefsir kategorisine dâhil edilmemekle birlikte, tümünden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur'ân yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak görülmüştür. Buna karşılık başta İsmâiliyye ve Karmatiyye gibi aşırı Şîî fırkalar olmak üzere Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfîlere ait yorumlar bâtînî te'vîl kategorisinde merdût olarak değerlendirilmiştir.

Makbûl işârî yorum ile merdût bâtînî te'vîl arasındaki kategorik ayrım Teftazânî (ö. 793/1390) tarafından şöyle gerekçelendirilmiştir: "Mülhidler Bâtînî olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar nasların zâhirî mânalarının yok hükmünde olduğunu, bilakis yalnızca Muallim'in (İmâm) bilebileceği birtakım gizli mânalarının

¹⁵⁵ Tefsirde nakil ve selef vurgusuna rağmen Vâhidî'nin özellikle İbn Teymiyye gibi Selefî âlimler tarafından eleştirilmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mukâtil b. Süleyman'ın Sa'lebî tarafından, Sa'lebî'nin Vâhidî tarafından temel tefsir kaynağı olarak kullanılması dikkate alındığında, bunun kişiye özel olmaktan çok, paradigmatik bir eleştiri olduğu anlaşılır.

¹⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbnî's-Salâh*, Beyrut 1986, II, 196-197.

bulduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarındaki temel maksat, şeriatı tümüyle ilga etmektir. Halbuki bazı gerçek ilim sahibi kimseler nasların zâhirî mânalar uyarınca yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; fakat bunun yanında sülûk ehline açılan ve zâhirî mânalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcûdiyetini de kabul etmişlerdir.”¹⁵⁷

Çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar işârî yorumun kabul edilebilirliği hususunda birtakım şartlardan söz etmişlerdir. Buna göre işârî yorumun Kur’ân’ın zâhir mânasına muhâlif olmaması, asıl maksadın bâtinî-işârî mâna/yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, şer’î ve aklî bir muârizin bulunmaması, işârî yorumu destekleyici mâhiyette şer’î bir şahidin bulunması gerekir.¹⁵⁸ Bu şartlar bir yönüyle tasavvufî-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî sisteme uyarılma, diğer bir yönüyle de genel anlamda Bâtînîliğe özgü te’vîl tarzını tümünden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbûllük ve merdûtluğu hususunda daha spesifik ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre Kur’ân’ın zâhirî mânasına ve İslâm’ın genel şer’î ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar “makbûl işârî tefsir”, söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise “nazarî sûfî tefsir” diye kategorize edilmiştir. Başka bir anlatımla, muhtemelen amelî-nazarî tasavvuf ayırımından hareketle sûfîlerin Kur’ân yorumları feyzî-işârî sûfî tefsir ve nazârî sûfî tefsir şeklinde ikili bir tasnîfe tâbi tutulmuş, böylece makbûllük-merdûtluk noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. M. Hüseyin Zehebî’nin değerlendirmesine göre işârî sûfî tefsir (yorum), mutasavvıfın rûhî riyâzetine dayandığı gerekçesiyle makbûldür. Nazarî sûfî tefsir ise mutasavvıf ya da filozofun indî görüşlerine ve nazariyelerine dayandığı gerekçesiyle merdûttur. Sözgelimi, Tüsterî ve Sülemî’nin eserlerindeki işârî yorumlar genelde kabul edilebilir mâhiyettedir. Buna mukabil daha ziyâde tasavvufun felsefesiyle meşgul olan Muhyiddîn İbnü’l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfîlere ait birçok yorum kabul edilebilir nitelikte değildir.¹⁵⁹

Aslında tasavvufî-işârî yorumla ilgili şartlar ve kategorik ayrımlar büyük ölçüde İbn Teymiyye tarafından belirlenmiştir. Bâtın ve zâhir ilmüne dair risâlesinde (*Risâle fi İlmi’l-Bâtın ve’z-Zâhir*), “Kur’ân’ın zâhiri ve bâtını vardır” -ki bu söz işârî yorumun en temel meşrûiyet delilleri arasında yer alır- anlamındaki rivâyetin hadis olup olmadığı, Sülemî’nin *Hakâiku’t-Tefsîr* adlı eserinin Vâhidî tarafından eleştirilmesinde haklılık payı bulunup bulunmadığı gibi sorulara cevap veren İbn Teymiyye’ye göre “Kur’ân’ın zâhir ve bâtını vardır” sözü uydurma hadis kategorisinde olup bunu ilim ehlerinden hiç kimse nakletmemiştir. Hadis kitaplarında da böyle bir rivâyet mevcut değildir. Bununla birlikte, Hasen-i Basrî’den (ö. 110/728) mevkûf veya mürsel olarak, “Her âyetin bir zahrı, bir batnı, bir haddi ve bir de matlalı/muttalâı vardır.” şeklinde bir söz nakledilmiştir. Zâhir ve

¹⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 405.

¹⁵⁸ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 21.

¹⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, II, 241-246; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19-21.

bâtın ilmi, zâhir ehli bâtın ehli gibi tâbirler pek çok insan nezdinde yaygınlaşmış, ancak bu tâbirlerin kapsamına doğrunun yanında yanlış şeyler de dâhil olmuştur.¹⁶⁰ Bâtın ilminden maksat, insanların çoğundan ya da bir kısmından saklı kalan bir ilim türüyse, bu durumda ya zâhire aykırı olan bâtın ilminden ya da zâhire ters düşmeyen bâtın ilminden söz edilebilir. Bunlardan birincisi bâtıldır. Her kim zâhirî ilme aykırı düşen bir bâtın ilmine ya da bu tür bir bâtının bilgisine sahip olduğunu iddia ederse büyük bir hataya düşer. Böyle bir iddiada bulunan kimse ya mülhid-zındık ya da câhil ve doğru yolu kaybetmiş olur.

Zâhire ters düşmeyen bâtın ilmine gelince, bu ilim zâhir çerçevesinde görüş beyân etme mesâbesindedir. Dolayısıyla doğru/isâbetli olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bâtın zâhire muhâlif olmadığı ve yine genel kabul gören zâhire muhâlefet açısından bir asılsızlığı bilinmediği sürece doğru olarak kabul edilir. Bâtıl olduğu bilirse reddedilir. Ne doğruluğu ne de yanlışlığı bilirse, bu durumda olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunulmaz. Genel kabul gören zâhire aykırı olan bâtın örneği, İsmâiliyye fırkasından Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile yine bu fırkalarla aynı çizgide yer alan filozoflar, müfrit mutasavvıflar ve kelâmcıların ileri sürdükleri iddialarda ifadesini bulur. Bütün bu grupların en zararlısı Karmatîlerdir. Çünkü bunlar, Kur'ân'ın ve İslâm'ın zâhire aykırı bir bâtınının bulunduğundan dem vurur ve bu çerçevede, "Farz olan namaz şer'î namaz değildir yahut bu anlamda namaz sıradan insanlara farz kılınmış bir vecibedir. Seçkinlere gelince, onların namazı bizim sırlarımızı bilmekten ibarettir. Oruç sırlarımızı ifşa etmemektedir. Hac mukaddes pırlarımızı ziyaret etmek için yapılan yolculuktur." gibi iddialarda bulunurlar. Yine onlar seçkinlerin cennetinin bu dünyadaki lezzetlerden istifade etmek, cehennemine ise şeriatın emirlerine riâyet ve ağır şer'î yükümlülüklerin boyunduruğuna girmek olduğunu söylerler. Onların iddiasına göre Allah'ın insanlar için [yerden] çıkaracağı "Dâbbe", her zaman ve zeminde ilimle konuşan âlim, sûra üfleyecek olan "İsrâfil", dirilmeleri için nefislere ilim ilka eden âlim; Cebrâil, varlıkların (mevcûdât) kendisinden feyezân ettiği faal akıl; "Kalem", filozofların ilk yaratıcı olduğunu ileri sürdükleri ilk akıl; Hz. İbrahim'in gördüğü yıldızlar, ay ve güneş; nefis, akıl ve zorunlu varlık; Nebî'nin miraçta görmüş olduğu dört nehir, dört temel unsur (anâsır-ı erbaa); yine onun semada görmüş olduğu peygamberler gökteki gezegenlerdir. [Buna göre] Âdem ay, Yûsuf zühre, İdris güneştir.¹⁶¹

Merdût bâtınî te'villere birçok sûfi ve kelâmcının görüşlerinde de rastlanır. Ancak bu iki zümre Bâtınîlerden farklıdır. Şöyle ki Bâtınîlerin zâhiri Râfîzîlik, bâtını mahz küfür/kâfirliktir. Oysa sûfiler ve kelâmcıların büyük çoğunluğu Râfîzî değildir. Bunlar sahâbeyi fıska ithâm eder, fakat tekfir cihetine gitmezler. Şii-Râfîzî Bâtınîler, "Biz her şeyi apaçık bir sicilde kaydettik" (Yâsîn 36/12) âyetindeki "İmâm" kelimesini Hz. Ali, "Ebû Leheb'in elleri kurusun, helak olsun. Nitekim oldu da!" (Mesed/Leheb 111/1) âyetindeki "Ebû Leheb'in elleri" ifadesini, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer; "Küfrün önderleriyle savaşın" (Tevbe 9/12) âyetinde sözü edilen kimseleri Talha ve Zübeyr;

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 124-125.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 126-127.

“Kur’ân’da lânetlenmiş ağaç” (İsrâ 17/60) ifadesindeki lânetlenmiş ağacı Ümeyye oğulları (Emevîler) şeklinde te’vîl ederler. Sûfi Bâtınîlere gelince, onlar da “Firavun’a git” (Nâziât 79/17) âyetindeki “firavun” kelimesinin kalp anlamında olduğunu; “Allah sizden bir düve kesmenizi emrediyor” (Bakara 2/67) âyetindeki “bakara” lafzının nefis anlamına geldiğini, Şii Bâtınîler ise bunun Hz. Âişe’yi sembolize ettiğini ileri sürerler. Ayrıca sûfi Bâtınîler ve filozoflar, Hz. Mûsâ’nın Allah’la konuşmasını faal akıldan ya da başka bir şeyden ona sudûr eden feyz olarak izâh ederler. Yine onlar, “İki çarığın ayaktan çıkarılması”nı (Tâ-hâ 20/12) dünya ve âhiretten vazgeçilmesi şeklinde telakki eder, Hz. Mûsâ’nın konuştuğu “ağaç”, Allah’ın hitâbına muhatap olduğu “kutsal vâdi” ve benzeri ifadeleri de keşf ve ilhâmın hâsıl olması sırasında kalpte beliren hâller şeklinde tefsir etmektedirler. *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserin sahibi (Gazzâlî) ve onun benzerleri işte bu yorum yöntemini benimseyenler arasında yer alır.

Filozof Bâtınîler ise melekleri ve şeytanları “nefsin kuvveleri” diye izâh ederler. Onlara göre insanlara âhirette vaad olunan nimetlere ilişkin ifadeler ölümden sonra nefsin tadacağı lezzet ve elemi anlatmak için sunulan sembolik örneklemeler olup bunlar haz alınan ve acı duyulan, bağımsız varlığa sahip olan şeylere karşılık gelmemektedir. Bu cümleden olarak müteahhir dönem sûfilerden de çok sayıda şey dile getirilmiştir. Halbuki onların söyledikleri şeyler kendi seleflerinden ve tasavvuf önderlerinden nakledilmemiştir. Yine seleflerinin ve ilim önderlerinin aksine geç dönem kelâmcılar tarafından da bu yönde pek çok şey dillendirilmiştir.¹⁶²

Müteahhir dönemdeki sûfiler -sapkınlıklarına ve câhilliklerine rağmen- İslâm ümmetinin selef âlimlerinden daha bilgili ve daha yetkin olduklarını düşünürler. Öyle ki bunlar iddialarını varlığın birleşmesi [vahdet-i vücûd] noktasına kadar götürmüşlerdir. Tıpkı *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserin sahibi İbnü’l-Arabî ve benzerlerinin yaptıkları gibi. Öte yandan, bu son devir sûfileri Allah’ı peygamberlerden daha iyi tanıdıklarını ve peygamberlerin mârifetullah konusunda kendilerine ait kandillerin ışığından faydalandıklarını iddia ederler. Bunlar Kur’ân’ı bâtil bâtinlerine uygun şekilde yorumlarlar. Sözelimi, “Böylece onlar günahları yüzünden [büyük bir tûfânda] boğuldular.” (Nûh 71/25) âyetini, “mârifetullah denizlerinde boğuldular” şeklinde te’vîl eder, azap kelimesinin tatlılık anlamındaki “azb” kökünden türemiş olduğunu ileri sürüp Nûh’un kendi kavmi hakkında söylediği sözlerin yergi üslûbuyla onları övme anlamına geldiğini ileri sürerler. Yine onlar, “İnkârcılar için kendilerini uyarıp uyarmaman fark etmez; onlar asla inanmazlar” (Bakara 2/6) meâlindeki âyeti, “Onlar zâhir ilmiyle inanmazlar” şeklinde, “Allah onların kalplerini mühürlemiştir” (Bakara 2/7) meâlindeki âyeti de, “Onlar Allah’tan başka bir şey tanımazlar” şeklinde izâh ederler.¹⁶³

İbn Teymiye bâtinî ve işârî te’vîlleri iki kategoride değerlendirir. Birincisi, hem delil hem medlûl düzeyinde hatalı te’vîller, ikincisi ise sadece delil düzeyinde hatalı te’vîllerdir. Birinci kategoride te’vîl mârifetiyle ortaya konulan mâna bizzât

¹⁶² İbn Teymiye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 127-128.

¹⁶³ İbn Teymiye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 128-129.

kendinde bâtıldır. Hâliyle bunun delili de bâtıldır. Çünkü burada bâtılın doğruluğunu gerekli kılacak bir delilin ortaya konulması söz konusu değildir. Bu tür te'viller Şîî, sûfî ve felsefî Bâtînîliğe özgüdür. İkinci kategorideki te'vilde mâna özü itibâriyle doğrudur. Bu tür te'viller sûfilere aittir. Ne var ki sûfiler ortaya koydukları mânayı Kur'ân ve Hadîste yer alan, fakat [kendilerince ortaya konulan mânadan] farklı bir mânayı ifade maksadıyla vârid olan birtakım lafızlarla temellendirmekte ve bu yolla ürettikleri mânaları işaretler (işârât) diye isimlendirmektedirler.⁵⁰ Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde bu tarz yorumlarla ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Özü itibâriyle bâtıl yorumlar ve mânalara gelince, bunları da dinin temel ilkeleri konusunda Müslümanlara muhâlefet eden Karmatîlerin ve filozofların görüşlerinde fazlasıyla bulmak mümkündür. İlk dönem Selef âlimlerini tanıyanlar, bu zümrelerce savunulan bütün görüşlerin Selef anlayışına ters düştüğünü ve bâtıl olduğunu bilir. Her kim namazın aklı başında herkese farz olduğunu ikrâr ederse, namazla ilgili nassı, "Bazı insanlardan namaz vecibesi düşmüştür" şeklinde yorumlayanın düpedüz yalan konuştuğunu anlar.

Özü itibâriyle doğru olan tasavvufî/işârî yorumlar ve mânalar Kur'ân ve Sünnet'in dolaylı delâletiyle doğru olabilir. Ancak işârî mânaya delâlet eden lafzın konumuna ilişkin iki durum söz konusudur: Bunlardan ilki, "Lafızdan bu işârî mâna kastedilmiştir" şeklinde bir iddiada bulunulmasıdır. Böyle bir iddia Allah'a iftiradır. Zira her kim, "Allah bir düve kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) âyetindeki "bakara" (düve) kelimesinden nefsin, "Fıravuna git" (Nâziât 79/17) âyetindeki "fıravun" kelimesinden kalbin, "Peygamber'in yanında olanlar, onun safında yer alanlar" (Feth 48/29) âyetinde Hz. Ebû Bekr'in, "Onlar düşmanlara karşı şiddetlidirler" ifadesinde Hz. Ömer'in, "Birbirlerine karşı merhametlidirler" ifadesinde Hz. Osman'ın ve "Onları rükû ve secde ederken görürsün" ifadesinde Hz. Ali'nin kastedildiğini ileri sürerse, bilerek ya da bilmeyerek Allah adına yalan söylemiş olur.

Tasavvufî yorumda ortaya konulan mânanın lafzî delâlet türünden değil, i'tibar ve kıyâs kabilinden olması da mümkündür ki fıkıhçılar bunu "kıyâs", sûfiler "işaret" diye isimlendirir. İ'tibâr sahih ve bâtıl olmak üzere ikiye ayrılır. Her kim Allah'ın, "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir" (Vâkıa 56/79) âyetini işitir ve bu âyette kastedilen şeyin Levh-i Mahfûz ya da Mushaf olduğunu söyler ve "Nasıl ki kendisinde Kur'ân'ın harflerinin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfûz'a ancak temiz olanlar dokunuyorsa, onun mâna ve mesajından da ancak muttakilerin temiz kalpleri nasiplenir" şeklinde bir kıyâs üretirse, bu sahih bir anlam ve sahih bir i'tibar olur. Nitekim selef âlimlerinden de bu yönde görüşler nakledilmiştir. Aynı şekilde her kim, "İçinde köpek ve cünüp kimse bulunan eve melekler girmez"¹⁶⁴ hadisinden hareketle, "Bir kimse de kibir ve haset gibi nefsi kirleten huylar bulunduğu sürece o kimsenin kalbine iman hakikatleri yerleşmez" şeklinde bir kıyâs/i'tibâr geliştirse, bu isâbetli bir kıyâstır. Çünkü Allah, "İşte onlar kalplerini Allah'ın temizlemek istemediği kimselerdir" (Mâide 5/41), "Yaşadıkları diyarda hiçbir hak-hukuk tanımaksızın

¹⁶⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, "Meğâzî", 12; "Libas", 88; "Tahâret", 89; Tirmizî, *es-Sünen*, "Edeb", 44; Nesâî, *es-Sünen*, "Tahâret", 167.

büyüklik taslayanlara âyetlerimi anlayıp kavrama imkânı vermeyeceğim. Kaldı ki böyleleri her türlü mucizeyi görseler dahi yine de imâna gelmezler. Onlar hidâyet yolunu görseler ona yönelmezler; ama dalâlet yolunu gördüklerinde derhal o yola koyulurlar. Böyle davranmaları, âyetlerimizi yalanlamış ve umursamamış olmalarındandır” (A’râf 7/146) buyurmuştur.¹⁶⁵

İbn Teymiyye’ye göre Kur’ân ve Sünnet’e ters düşen her anlam ve yorum bâtil olup bunun hiçbir doğruluk değeri yoktur. Kur’ân ve Sünnet’e uygun olan, ancak hitapta farklı bir anlam kastedilmesine rağmen sözün bu aslî anlamından farklı şekilde tefsir edilmesi yanlıştır. Bunun işaret, i’tibâr ve kıyâs yoluyla üretilen bir anlam olduğu belirtilse dahi yapılan iş yanlıştır. Zira bu tür anlam doğru olabileceği gibi bâtil da olabilir. Sözün özü, Kur’ân ve/veya Sünnet nassını sahâbe ve tâbiûndan farklı şekilde tefsir ve te’vîl eden kişi Allah’a iftira atmış, O’nun âyetleri konusunda ilhâda sapmış ve sözü bağlamından koparmak sûretiyle çarpıtmış olur ki bu da zındıklık ve ilhâd kapısını açmaktan başka bir şey değildir. Bunun İslâm dışı olduğu izâhtan varestedir.¹⁶⁶

İbn Teymiyye’nin bâtinî ve tasavvufî te’vîl konusunda “hem delil hem medlûlde hata yapanlar” ve “medlûlde değil delilde hata yapanlar” şeklinde kategorik bir ayırmada bulunması işârî-tasavvufî te’vîl ile felsefî ve kelâmî te’vîl arasına kalın bir çizgi çizmekle ilgilidir. Onun ilk grupta değerlendirdiği Cehmiyye, Mu’tezile, Mürcie gibi kelâm ekolleri kelâmî te’vîli, Şîi Bâtınîler ile İbnü’l-Arabî gibi sûfîler ise felsefî bâtinî te’vîli temsil etmektedirler. İkinci grupta, yani “medlûlde değil delilde hata yapanlar” kategorisinde değerlendirdiği Sünnî mutasavvıflar ise tasavvufî-işârî te’vîlin temsilcilerine denk düşmektedir.¹⁶⁷ Sonuç olarak, işârî yorumlarla ilgili makbûllük ve merdûtlük ölçütlerinin tâyin ve tespitinde İbn Teymiyye ve Selefî düşüncesi belirleyici rol oynamıştır. Selefîliğin köken itibâriyle Ehl-i Hadîs ekolünün gelişmiş ve sistemleşmiş şekli olduğu dikkate alındığında, sûfîlere ait yorumların sahih olup olmadıklarını belirleyen paradigmanın temelde Ehl-i Hadîs paradigması olduğu söylenebilir.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 129-130. Buna benzer bir yaklaşım Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) tarafından da benimsenmiştir. Şâtîbî’ye göre zâhir Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde lisanî düzeyde bir anlamaya karşılık gelirken, bâtin, Allah’ın kelâmındaki murad ve maksadın kavranılmasını ifade eder. Bunun dışında bir zâhir-bâtin tanımlaması yapan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koymuş olduğunu, bu yüzden kendisine özgü zâhir-bâtin anlayışını mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirten Şâtîbî bâtin mânasının Arap dilindeki verilere uygun olması ve bu mânayı destekleyecek hâricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar. Bu bağlamda aktardığı örneklerde sûfîlerin bazı yorumlarının Kur’ânî bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkânına işaret etmekle birlikte, diğer bazı yorumlarını, meselâ, Tâ-hâ 20/12. âyette geçen “fahla’ na’leyk” (Nalinlerini çıkar) ifadesindeki “na’leyn” (iki nalin) kelimesine “iki âlem/dünya” şeklinde bir anlam yüklenmesini kabul edilebilir olmayan bir yorum olarak değerlendirir. Şâtîbî’ye göre bu ve benzeri yorumlar, Kur’ân’ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefînin anlayışına muvâfık değildir. bk. *el-Muvâfakât fi Usûli’ş-Şerîa*, Beyrut 1997, III, 346-367.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 130-131.

¹⁶⁷ Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s. 131.

Değerlendirme ve Sonuç

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadîs ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi -ki bu düşüncenin en temel karakteristiği sıkı muhafazakârlık ve gelenekçiliktir- klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. Bunu tespit hususunda İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risâlesindeki muhtevanın Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin bugün dahi Kur'ân ilimleri ve Tefsir usûlü alanında en temel kaynaklar olarak kullanılan *el-Burhân* ve *el-İtkân* adlı eserlerine nasıl yansıdığına bakmak kâfidir. Kaldı ki İbn Teymiyye'nin bu risâlede "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel/mûteber tefsir yöntemleri) diye sunduğu, "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın Sünnet'le tefsiri" gibi kategorik tasnîfler geçmişte olduğu gibi bugün de temel bir tefsir kaidesi olarak tekrar edilmektedir. Yine bu kategorik tasnîfler bildik "rivâyet tefsiri" (me'sûr tefsir) tanımının da çerçevesini belirlemektedir.

Tasavvufi/işârî yorumun kabul şartları da büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* adlı risâlesindeki görüş ve değerlendirmelere dayanır. İşârî yorumla ilgili kabul şartları ile genel anlamda te'vîlin makbûl olma şartlarının büyük ölçüde örtüşmesi mânidârdır. Bu örtüşmenin odak noktasını gerek tasavvufi gerek kelâmî te'vîllerde nassın zâhirine uygunluk şartı oluşturur. Özellikle İbn Teymiyye'nin hem kelâm ve te'vîl metoduna, hem de nazarî irfan ve tasavvufa son derece mesafeli durması ve bu konuda eleştirel bir dil kullanması dikkate alındığında, Ehl-i Sünnet geleneğindeki beyânî epistemolojide te'vîlin kabul şartlarıyla ilgili olarak ince elenip sık dokunmasının da sistematik Selefiliğin nüfûzundan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir. Yine re'ye dayalı Kur'ân yorumunun câiz olup olmadığına ilişkin klasik tartışmalar için de benzer bir tespitte bulunulabilir.

Bütün bunların yanında, çağdaş dönem İslâm dünyasında yaygın kabul gören içtimâî/hidâyetçi tefsir akımının özellikle Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi isimlerce temsil edilen yeni Selefilikten neş'et ettiği bilinmektedir. Sözün özü, klasik dönemlerden bugüne Ehl-i Sünnet geleneğindeki hâkim tefsir paradigması büyük ölçüde İbn Teymiyye ve Selefiliğe aittir. Gerçi İmâm Mâtürîdî, Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî gibi müfessirlerin dirâyet ağırlıklı tefsir/te'vîl anlayışı ile özellikle Osmanlılar döneminde Molla Fenârî'yle ön plana çıkıp daha sonraki birçok Osmanlı müfessirlerince de benimsenen dirâyet tefsiri ile işârî yorum tarzını harmanlama eğilimi de Sünnî tefsir geleneğinde güçlü bir damar olarak zikredilmelidir. Fakat bilhassa son yüzyıldan bu yana en canlı damar Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Mustafa Merâğî, Mevdûdî, Seyyid Kutub gibi isimlerce temsil edilen Selefî karakterli içtimâî/hidâyetçi tefsir eğilimidir.

İbn Teymiyye'nin Selefî tefsir anlayışındaki temel vurgu Kur'ân'ın ilk/aslî (özgün, nesnel) mânânın tespiti ve bu mânânın çarpıtılmamasıyla ilgilidir. Bu vurgu aynı zamanda "Kur'ân gerçekten ne söylüyor?" sorusunun cevabını arayıp bulmaktan çok, te'vîl adı altında mezhebî, siyâsî, felsefî ön kabulleri Kur'ân'a onaylatma tavrına

yönelik ciddî bir tenkittir. Kur'ân'ı herhangi bir ön kabule paralel biçimde konuşurmak, öncelikle ve özellikle onu tarihsel bağlamından koparmakla mümkün olur. Bağlamı koparmak ise çok kere Selef'ten gelen ve târihî anlam bilgisini muhtevi nakillere kayıtsız kalmakla olur. İbn Teymiyye'nin tefsirde Selef ve nakil vurgusu bu açıdan çok önemlidir. Arap dilindeki zâhir/râcih mânaya sadâkat vurgusu da keyfi anlam takdirlerinin önüne geçilmesi noktasında önemlidir. Ancak Selefî düşünce açısından salt Arapça bilgisine dayalı tefsir tarzı da problemlidir. Bunun içindir ki İbn Teymiyye Kur'ân'da kastedilen mânayı salt lafızdan hareketle tâyin etmekle ilgili olarak, "Bazı yorumcular Kur'ân vahyini alan ve onun ilk muhatabı olan Rasûlullah'ın beyânlarını dikkate almaksızın Kur'ân'ı salt Arapça konuşup anlaşılan herhangi bir kimsenin dil dağarına uygun mânalarla açıklama yoluna gitmişlerdir... Bu yorumcular salt lafza bağlı kalmışlar, Rasûlullah'ın beyânlarına ve âyetlerin siyâkına bakmaksızın Kur'ân elfazında kastedilmesi mümkün olmayan mânalara itibâr etmişlerdir."¹⁶⁸ demiştir.

Kur'ân'daki asıl mâna ve maksadın tâyininde Arap dili şüphesiz çok önemlidir; fakat dilin imkânları tek başına yeterli değildir. Çünkü Kur'ân'ı doğru anlayıp açıklamak dilbilgisini aşan bir iştir. Kaldı ki Kur'ân'ı en iyi anlayanlar Arap dilini iyi bilenler değildir. Fakîhler Kur'ân'ı Arap dilcilerinden daha iyi anlayıp yorumlayabilir.¹⁶⁹ Tefsirde Kur'ân'ın ifade tarzı ve üslûbuna da azami ölçüde dikkat edilmelidir. İbn Teymiyye'nin ifadesiyle, "lafız ancak söz sahibinin kullandığı dil, hitap tarzı ve âdeti bilindiği zaman anlam kazanır. Çünkü lafzın mânaya delâleti gelişigüzel değil, irâdî ve ihtiyarîdir. Söz sahibi, kullandığı lafzın belli bir mânaya karşılık gelmesini murâd eder. O mânayı belli bir lafızla ifade hususunda alışlagelen bir tarz/üslup ortaya koyduğunda, bu tarz/üslup onun âdetine dönüşür. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in lafızlarına ve onun o lafızlarla neyi kastettiğine değer atfeden kimse, onun hitâbındaki âdetini bilir, böylece başkalarının tespit edemediği murâd/maksat, o kimse tarafından açık ve anlaşılır hâle gelir."¹⁷⁰

Bu izâhattan anlaşılacağı üzere, Kur'ân tefsirinde Şârî'in Arapça kelimelere yüklediği anlamlar esas alınmalıdır. Çünkü Şârî birçok Arapça kelimeye dildeki anlam ve kullanımından farklı içerikler yüklemiştir. Bu anlam içeriklerinin bilgisine ise Hz. Peygamber ve Selef'ten gelen beyânlar aracılığıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve/veya sahâbeden menkûl açıklamaya dayalı mânaya itibâr etmeksizin Kur'ân'ı sırf dildeki anlam ve kullanıma göre te'vîl eden kimse ancak bidat ehline özgü bir te'vîl yapmış olur.¹⁷¹

Selefî tefsir anlayışına göre Kur'ân'daki bir kelimenin aslî mânası özellikle sahâbe neslinin o kelimededen anladığı mânadır. Kur'ân tefsirinde kelimelerin zaman içerisinde kazandıkları izâfî ve istilâhî anlamlara itibâr edilmemelidir. İbn Kayyim el-Cevziyye Kur'ân'daki kelimelere istilâhî anlamlar yüklenmesini bâtil (temelsiz, geçersiz) te'vîl olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân'daki bir kelimeyi nüzûl

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 191.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 38; XVII, 222.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 77.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 243-244.

döneminde bilinen mânasından öte, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ıstılahî mânaya hamletmek tamamen bâtil bir te'vîldir. Bu konuda birçok kimsenin ayağı kaymış, anlayışı şaşmıştır. Zira bu kimseler Kur'ân lafızlarını geç dönemlerin ıstılahlarında yer alan ve fakat nüzûl dönemindeki Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmayan mânalara hamletmişlerdir. Bu hususa dikkat etmek gerekir. Aksi halde te'vîl adı altında Allah ve rasûlüne yalan isnât etmek gibi çok tehlikeli bir durum ortaya çıkar. Nitekim kimileri *fe-lemmâ efele* (En'âm 6/76) ifadesini "hareket" olarak yorumlamış ve hareket etme vasfını ayın rab olmasının bâtilliğine delil kılmıştır. Halbuki Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde "üfûl" kelimesinin hareket anlamında kullanıldığı tek bir ifade bile yoktur. Yine kimileri Kur'ân'da Allah'a atıfla kullanılan "ehad" kelimesini "kendisinden bir şeyin ayrılıp bağımsız varlık kazanması kesinlikle söz konusu olmayan şey" diye te'vîl etmiş, ardından da, "Allah eğer arşın üzerinde olmuş olsaydı ehad vasfıyla muttasıf olmazdı." demişlerdir. Oysa "ehad" kelimesinin bu anlama geldiğini ne Araplar ne dilciler bilir. Arapların dilinde kelimenin bu mânada kullanıldığı tek bir örnek bile mevcut değildir. Bu mâna takdiri Cehmiyye, felâsife, Mu'tezile ve onların takipçilerine aittir.¹⁷²

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in te'vîlle ilgili eleştirilerinde yer yer ideolojik sâikler de etkili olmakla birlikte, temel saik Ehl-i Hadîs kökenli epistemolojik ve metodolojik ilkelerden ödün vermeme gayretidir. Bu hususu İbn Teymiyye'nin "Kur'ân ve Sünnet'e en uygun tefsir hangisidir?" sorusuna verdiği cevapla tespit etmek de mümkündür. Ona göre Müslümanların elindeki en müteber tefsir Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır. Çünkü Taberî bu eserde Selef'ten gelen nakilleri senetli olarak zikretmiş ve bid'atlere yer vermemiştir. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman ve Kelbî gibi cerh edilmiş kimselerden nakilde bulunmama hususunda da titizlik göstermiştir.¹⁷³ Sa'lebî, Beğavî ve Vâhidî gibi müfessirlerin tefsirlerine gelince, bunlar birtakım problemleri rivâyetler ve bid'atlar içermekle birlikte sonuçta faydalı eserlerdir. İbn Atiyye ve Kurtubî'nin tefsirleri ise Kur'ân ve Sünnet açısından makbûl ve bid'atlerden uzak eserler kategorisindedir. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı baştan sona bid'atlarla doludur. Bütün bu eserler arasında en sağlam ve müteber tefsir Taberî'ye aittir.¹⁷⁴

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye *Câmiu'l-Beyân*'ın en müteber tefsir olduğunu söylerken Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesine sadâkati pekiştiren gerekçeler sıralamış, diğer Sünnî müfessirlere ait tefsirlerle ilgili değerlendirmesinde de yine aynı gerekçeleri dikkate almıştır. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına ilişkin değerlendirmesinde, topyekûn Cehmiyye ve Mu'tezile karşıtlığından dolayı

¹⁷² İbn Kayyim *el-Cevziyye, es-Savâiku'l-Mürsele*, Riyad 1998, I, 189-191.

¹⁷³ İbn Teymiyye'ye göre Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826), İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b. Humeyd (ö. 249/863), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Ebi Hatim (ö. 327/938) gibi âlimlere ait tefsirler de hemen tamamıyla sahâbe ve tâbiûn kavillerini muhtevî olması sebebiyle makbûl ve müteber tefsirler arasında yer alır. bk. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 190.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 208-209.

ideolojik davranmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini, "İçinde her şey var, ama tefsir yok" sözüyle eleştirirken de benzer bir tavır takınmıştır.

Kaynakça

- el-Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb *el-Câmû' li-Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983.
- el-Begavî, Ebû Muhammed *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984.
- Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 285.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. İbn Muğire, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, sayı: 20, s. 206-208.
- _____, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, 2009.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim *es-Savâiku'l-Mürsele*, Riyad 1998.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399.
- ed-Dârimî Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1985.
- _____, *Nakzü Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî (er-Red ale'l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2007.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, / 28. IX/1-4, 28
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, Riyad 1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.
- _____, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmûd Bîcû, yy., 1993.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5.
- _____, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz İstanbul 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, ts.,
- İbn Adî, Ebû Ahmed *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, ts.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999.
- İbn Hanbel, Ahmed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cîze 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951.
- _____, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000.
- _____, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992.
- _____, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999.
- _____, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991.
- _____, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Kahire 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, 110-111.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1993.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlât*, Humus 1388.
- Kılavuz, Ahmed Sâim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul, 1992, VI.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, 2000, III/3.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- el-Malatî, Ebü'l-Hüseyin *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993.
- Maşalı, M. Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, 2008/2, sy. XV.
- Na'nâa, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fî Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut 1970.
- en-Nehhâs, Ebû Cafer, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Özerverli, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- _____, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011.
- _____, "Neo-Selefilik ve Kur'an: Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2.
- _____, "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004.

- _____, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985.
- Rızâ, Muhammed Reşîd, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999.
- _____, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406.
- _____, *el-Hilâfe*, Kahire 1994.
- es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut 2000.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, Kahire 1960.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- _____, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye*, Halep 2002.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- et-Taberî, Ebî Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân (Tefsîru't-Taberî)*, Beyrut 1999.
- Tauber, E., "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before Wold War I", *The Moslem World*, 1989,LXXIX/2.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü Istilahâti'l-Funûn*, Beyrut 1996.
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002.
- Watt, M. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II.
- _____, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- ez-Zehebî, Ebû Adillâh Şemseddîn, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, ts.
- _____, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire 1990.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988 .

Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri

Süleyman ULUDAĞ*

Özet

Selefilerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefin tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştı. Bundan sonra selef âlimleri, sûfilere eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler “İslâm’da zühd var ama tasavvuf yoktur”, demiş, bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Selefilikle tasavvufun târihî süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Tasavvuf, Sufi, Zühd

History of Relationships Between Salafism and Sufism

Abstract

Value of Sufism for Salafies varies according to development of Sufism and types of it in different periods. In the former periods due to there is not a institutionalized Sufism, rejection of Sufism by Salafies is not possible. Sufism Movement had started in the second half of the VIII. Century, and pervaded in the IX. Century. After that time Salafi scholars become to criticize Sufies. For that reason, some scholars have claimed that “Asceticism is allowed but not Sufism in Islam”. Such scholars ground their claims on the perception of asceticism is not criticized but accepted; although, Sufism has been a big controversy. In that article, relationships of Sufism with Salafism will be debated.

Keywords: Salafiyya, Mysticism, Sufi, Zuhd.

Giriş

Ümmetin 70 kûsûr fırkaya ayrılacağından bahseden hadiste, bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceği, bunun da “Hz. Peygamber ve Sahâbe’nin yolundan yürüyenler” olduğu belirtilir.¹ Bu hadisin sıhhati tartışmalı olsa da, tarihî bir gelişimi yansıttığından başka, birçok âlimin hidâyet-dalâlet, helâk-necât meselesine bakışını etkilemiş olması bakımından önem taşır. Ayrıca bu hadise dayanarak her fırka ve mezhep, kurtuluşa eren fırkanın (fırka-i nâciye) kendisi olduğunu, diğerlerinin ise mahv ve helâk olduklarını iddia etmiştir.

Selef mezhebinde olanlar her vesileyle Hz. Peygamber’in ve Sahâbe’nin, hattâ Tâbiîn ve Etbau’t-Tâbiîn’in yolunda olduklarını vurguladıklarından, bu yola “selef

* Prof. Dr., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi, e-posta: suleymenuludag1940@gmail.com

¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Sünnet”, 1; Tirmizî, *es-Sünen*, “İmân”, 18; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Fiten”, 17; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 309.

mezhebi" denilmiştir. Bu yolu tutanlara "*Eseriyye*" denilmesinin sebebi de nakle ve rivâyetlere olan bağlılıklarıdır. Bunlar bazen kendilerini *Ehl-i Hadîs* olarak da tarif ederler.

Cehmiyye ve Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını ve bazı âyetleri farklı ve yeni bir şekilde te'vîl ettiklerinden, onlara "*Nüfât-Muattıla*" denilmiştir. Bu tür yeni yorumları reddedip nas ve lâfızların zâhirî mânalarına bağlı kaldıklarından selef yolunu tutanlara "*İsbâtiyye-Sifâtiyye*" adı da verilmiştir. Bütün bunlar, Selefiyye dediğimiz zümrenin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde, daha kapsamlı bir ifadeyle en hayırlı nesiller sayılan ilk üç nesil döneminde yaşanmış olan dinî-İslâmî hayata ne kadar sıkı bir şekilde bağlı olduklarını, dinle ilgili yeni tefsir, izah ve tahlillere çoğu zaman bid'at veya dalâlet, hattâ bazen da tahrif ve küfür deyip karşı çıktıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu mezhebin gelenekçi (traditionalist) yönü dikkate alınınca, bunların İslâm'daki yeni gelişmelere, yorumlara, fikrî akımlara, bu arada zühd ve tasavvuf hareketine nasıl bakacaklarını tahmin etmek zor değildir.

İmâm Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail'e (ö. 324/936) nisbet edilen Eş'ariyye ve Muhammed b. Muhammed'e (ö. 333/944) nisbet edilen Mâtürîdiyye mezhepleri ortaya çıkıp kelâm mezhebi niteliğine bürünmeden evvel İslâm geleneğine bağlı bulunan ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat denilen mezhebe mensup olan bütün Müslümanlar Selef mezhebi üzere idiler. Aslında İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî de Selef mezhebinden olduklarını ifade etmekteydiler. Bu bakımdan genel anlamda Selef mezhebi deyimi Mâtürîdilik ve Eş'arîler de dâhil olmak üzere bütün Ehl-i Sünnet'i, özel anlamda ise sözü edilen iki mezhep teşekkül etmeden evvelki gelenekçi Müslümanlar ile daha sonra Selef veya Ehl-i Hadîs adı altında varlıklarını bugüne kadar devam ettiren, hiçbir zaman kendilerini Eş'arî veya Mâtürîdî saymayan zümreleri de kapsar. Tıpkı Selef (çoğulu Eslâf) gibi sünnet de âdete ve geleneğe işaret eder. Bu bakımdan Selefler, kendilerini "*Ehl-i Sünnet*" olarak da tanımlarlar.

Selef'e Göre Tasavvuf

Eğer tasavvuf İslâm'ın amel, ibadet, tâat, takva, ahlâk ve edep boyutunun yanı sıra Allah Rasulü'nün vahiy alırken yaşadığı mânevî haller, Rabb'ına ibadet veya duâ ederken veyahut sahâbesine vaaz ve nasihat ederken yaşadığı derin ve yoğun hisler ve vecd (coşku) halleri ve bütün bunların cemâatine farklı şekillerde ve derecede yansımaları kastediliyorsa söz konusu hususların İslâm'ın özünü ve rûhunu teşkil ettiği açıktır. Zira tasavvuf, müminin Rabbi ile kurduğu rûhî ve derûnî ilişki (irtibat, ittisâl) anlamında İslâm'daki mânevî hayatın adıdır. Baştan beri İslâm'da adı konulmamış bir tasavvuf vardır. Tasavvuf, söz konusu mânevî ve rûhânî hayata sonradan verilen isimden ibarettir. Daha evvel bu husus ihsân, takvâ, zühd, ihlas, huşû', Allah korkusu, Allah sevgisi gibi kelimelerle ifade ediliyordu. Tasavvuf gibi diğer İslâmî ilimlere de tefsir, kırâat, hadis, fıkıh ve kelâm gibi isimler sonradan verilmişti. Kur'ân ve sünnette iç içe ve bir arada bulunan çeşitli mesele ve

mevzulara ait bilgilerin zamanla farklılaşmaları, ayrışmaları ve bir ilim dalı haline gelmeleri tabii bir gelişmenin kaçınılmaz sonucudur.

Selef'e Göre Tasavvufun Değeri

Selef mezhebinde olanların tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefin tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. İslâm'ın özü ve rûhu diye tarif ettiğimiz Kur'ân ve Peygamber'in hayatındaki tasavvuf, yani derin ve yoğun mânevî hayat zâten bütün müminler tarafından cân-ı gönülden benimsendiğinden bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak Abdullah b. Amr, Ebû'd-Derdâ, Abdullah b. Ömer ve Ebû Zer el-Gıfârî gibi ibadet ve zühd hayatında aşırı giden bazı müminlerin Hz. Peygamber tarafından uyarıldığı ve dinde aşırılığın tasvip edilmediği bilinmektedir. Aşırı temâyüllere sahip bu nevî müminler, sonraki dönemlerde de nisbeten daha sıkça görülmüştür. Bununla beraber bütün İslâmî kesimlerde âbidler, nâsikler, kurrâ ve zâhidler yani takvâ sahibi sâlih müminler ve dindarlar daima saygı görmüşlerdir.

Selef ya da Ehl-i Sünnet adı verilen ilk dindar Müslüman âlimler ilk zamanlarda Cehm b. Safvan'a (ö. 128/745) nisbet edilen Cehmiyeve Mu'tezile'nin bid'at olarak gördükleri görüşlerine reddiyeler yazmışlardır. İbn Saîd el-Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 355/965), Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile mezheplerine reddiyeler yazan, dolayısıyla Eş'arîliğe ve Matürîdilîliğe zemin hazırlayan selef âlimleridir.

Ali Sâmi en-Neşşâr ile Ammâr et-Tâlibî tarafından yayınlanan Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855-856) *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Ebû Abdillâh el-Buhârî'nin (ö.256/870) *Halku ef'âli'l-İbâd*, İbn Kuteybe'nin (ö.240/855) *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'c-Cehmiyye ve'l-müşebbihe*, Dârimî'nin (ö.255/869) *er-Redd ale'l-Cehmiyye er-Red ale'l-Merîsî* isimli eserleri bahsedilen bid'at mezheplerini red için kaleme alınmıştı.² Bu dönemde selef âlimleri, zâhid ve sûfilere hedef alan tenkitler yapmamışlar, reddiyeler yazmamışlardır. Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî'yi eleştirmesi zühd ve tasavvuf konusundaki görüşlerinden dolayı değil, kelâmla meşgul olması sebebiyle idi. Ebû Zürrâ (ö. 281/894) ise onun tasavvufî fikirlerini eleştirmişti.³ Sâlimiyye fırkasının önderi sayılan Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369/979) ile Muhammed b. Fâdil el-Belhî (ö. 319/931) aynı sebepten dolayı tenkit edilmişlerdi, sûfi oldukları için değil.

Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştır. Bundan sonra selef âlimleri, özellikle fıkıhçılar, sûfilere eleştirmeye başladılar. Nasîruddin et- Tûsî (ö. 672/1274), kâfir ve zındık olmakla suçlanan sûfiler hakkında bilgi verir ve sûfilere haksızlık yapıldığını belirtir.⁴ Zındık

² bk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.

³ ez-Zehabî, Ebû Abdillâh b. Osmân, *Siyerüa'lâmi'n-nübelâ*, XIII,311.

⁴ et-Tusî Ebu Nasr es-Serrâc, *el-Liim'a*, Kahire 1960, s.492-515.

ve mühlid olduğu gerekçesiyle Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/921) idam edilmiştir.⁵

Bu dönemde Selefilere başka bir kısım fıkıh ve kelâm âlimleri de bazı mutasavvıfları eleştirmişlerdir.

“İslâm’da zühd var ama tasavvuf yoktur”, diyenler bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürerler. Bu görüşte doğruluk payı vardır. Zira Ehl-i Sünnet ve Selefilere başka Mu’tezile, Hâricîler ve Şîa’da zühd kavramına sahip çıkmıştır. Fakat tıpkı tasavvufun aşırı şekilleri gibi zühdün aşırı şekilleri de daima eleştirilmiştir. Nitekim mutasavvıfları kıyasıya eleştiren İbnü’l-Cevzî (ö. 514/ 1120), *Telbîsu İblîs*’in (Kahire, 1368, s. 145-155) 9. bölümünü zâhid ve âbidlerin eleştirisine ayırmıştır.⁶ Diğer yandan aynı zât, Ebû Nuaym’ın (ö.228/843) *Hilyetü’l-Evliyâ’* sını *Sıfatü’s-Safoe* isimli eserinde kısaltmış ve daha faydalı hale getirmiştir. Çizgi dışı/marjinal (heretik, râfizî) mutasavvıflar gibi aynı durumdaki zâhidler ve zühd de daima eleştirilmiştir. Bununla beraber Selefilere zühdü kabul ve zâhidlere medh-ü senâ ederken genellikle tasavvufa ve sûfilere mesafeli durmayı tercih ederler. İlk iki aşırıda zühd, tasavvufun özünü içeriyordu. Sonradan bu öz geliştirdi, ibadete ve zühde dayanan tevhit, keşf ve mârifet ağırlıklı bir hareket haline gelince tasavvuf adını aldı. Ve bu sefer de zühd tasavvufun başlangıcı ve parçası haline geldi. “Tasavvuf zühdden fazla bir şeydir, zühd tasavvufun başlangıcıdır”, diyenler bunu kastederler. (İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1368, 155, 159). Bununla beraber tasavvuftan bağımsız olarak zühde Selefilere, Mu’tezile, Hâricîler, Şîiler ve fakihler üstün bir dinî değer olarak daima rağbet göstermişlerdir.

14 asırlık bir târihî bulunan Selefiyye mezhebi mütecânis ve yekpâre bir mezhep değildir, birçok kolları ve şekilleri mevcuttur.⁷ Dolayısıyla zaman ve mekân itibarıyla çeşitli coğrafyalarda ve toplumlarda selef mezhebinin çeşitli şekilleri ortaya çıkmıştır.

Tasavvufa bakış itibarıyla selefilere iki kısım vardır. Bir kısmı tasavvufu ikiye ayırır. Mütedil olan kısmını kabul eder, aşırı (gâli) kısmını reddederler. İbn Teymiye ve sâdık izleyicisi İbn Kayyim bu kısma dâhildirler. Hattâ bunların kendilerine özgü bir tasavvufu da mevcuttur. Özel anlamda bunlara da sûfi denilebilir. Diğer kısmı “Şûilerin de mutasavvıfların da mütedili olmaz, hepsi aşırı ve çizgi dışıdır” derler ve

⁵ Suçlanan ve cezalandırılan sûfiler için bk. Şa’rânî, Ebü’l-Mevâhib b. Alî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Kahire 1954, I, 5-17.

⁶ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1368, s.145-155.

⁷ Gazzâlî, *İlcâmu’l-avâm an ilmi’l-kelem*, isimli eserinde selefin yedi esasından bahseder. Takdis, imân-tasdik, aczi itirâf, sukût, tasarruftan kaçınmak, keff ve mârifet ehline teslim. Bu esaslar selefi tanımlamaya yeter ama bu esasların farklı yorumlanmasından selef hareketinin birçok şubeleri ortaya çıkmıştır. Selefilere Hanbelilerden, İbn Teymiye ve izleyicilerinden, Muhammed b. Abdülvehhâb’dan ibaret görmemek gerekir. Mehmed Birgivi ile izleyicileri Kadızâdeliler de bu grupta görmek lazımdır. eş-Şebâb, en-Nusra ve el-Kâide gibi militan grupları esas alarak Selefiyye’yi değerlendirmek yanlış ve sakıncalıdır. Kahire 1309, I, 42.

tasavvufu kökten reddederler. İhsan İlâhî Zâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*'da⁸, Abdurrahman Vekîl, *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*'te⁹, Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*'ta¹⁰, et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe, Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*¹¹, Takiyyuddîn el-Hilâlî *el-Hediyyetü'l-hâdiyye ile't-Tarikâti't-Ticâniyye* isimli eserlerinde bu görüşü savunmuşlardır. Müsteşriklerin önemli bir kısmı da bu görüştedir. Bu bakımdan Seleflerin tasavvuf hakkındaki eleştirel yaklaşımları farklılık göstermektedir. Tasavvufun en önemli konularından olan keşf/ilhâm ile kerâmeti Seleflerin kabul ettiklerini özellikle belirtmek gerekir.

Abdülkadir Mahmud *el-Felsefetu's-sûfiyye* (Kahire, 1966) isimli eserinde tasavvuf hareketini üç ana kısma ayırır¹²:

Birinci kısım: Selefi Tasavvuf

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Kerrâmiyye (Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/868), Sâlimiyye (Ebû Abdullah b. Sâlim (ö. 297/909) ile başlar ve İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve İmâm Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile devam eder ve Abdullah Ensârî (ö. 481/1088) ile son noktasına ulaşır. İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1330) de selef tasavvufunun önemli sîmâlarıdır. İbnü'l-Âkil (ö. 513/1119) ve Abdülkâdir-i Geylânî (ö.481/1089) de Hanbelîdir, dolayısıyla Selefidir.

Daha evvel İslâm dininin "rûhu ve cevheri" diye tarif ettiğimiz tasavvufu bunlarda görmek mümkündür. Bununla beraber Selefi Sûfiler diğer sûfilerden epey farklıdır.¹³

İkinci kısım: Sünnî Tasavvuf

Zeynel Âbidîn (ö. 94/712), Ca'fer es-Sâdık (ö. 141/765), Süfyân es- Sevrî (ö.161/778), İbrahim b. Edhem (ö. 161/ 778), Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801) ve Hâris el- Muhâsibî (ö. 243/857) ile başlar, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909) ile devam eder, İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) ile zirveye ulaşır, Şâzeliye tarikatında ve Muhammed İkbâl'de (ö.1938) varlığını sürdürür.

Üçüncü kısım: Felsefi Tasavvuf

Zunnûn el-Mısırî (ö. 245/859) ve Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 261/874), Hallâc (ö.309/922), Hâkimet-Tirmizî (ö.320/932), Şiblî (ö.957/ 1550) ve Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ile başlar, Sühreverdî (ö. 587/ 1191), Halebî (ö.578/1191), Sadruddin Şirâzî (ö. 1050 1641) ile devam eder, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 957/ 1550), İbnü'l-Fârîz (ö. 632/ 1295), Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/ 1273), İbn Seb'în (ö.669/1270), eş-Şüsterî (ö. 1019/

⁸ bk. İhsan İlâhî Zâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*, Lahor 1986.

⁹ bk.Abdurrahman Vekîl, *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*, Kuveyt 1984.

¹⁰ bk.Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, Darü's-Selefiyye, 1983; Muhammed F. Şafaka,

et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe, Kahire 1975.

¹¹ bk.Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beyrut 1960.

¹² bk.Abdülkadir Mahmûd, *el-Felsefetu's-sûfiyye*, Kahire 1966.

¹³ Bu konuda bk. Abdülkadir Mahmûd, *age*. s.78-148, Ali Sâmi en-Neşşâr, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 285-313;III, 105-216; Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer, İstanbul 2006, s.113-134.

1610) ve Abdülkerîm el-Cilî (ö. 832/ 1428) ile son noktaya ulaşır. İrân'da İrfânîlik adı verilen tasavvuf, felsefî tasavvufun İrân versiyonudur.

Selefler, felsefî tasavvufu genellikle İslâm dışı kabul ederler, Sünnî tasavvufa bakışları ise mütedil ve yumuşak olmakla beraber bunu da eleştirmekten geri durmazlar. Bazıları bunu da reddeder. Tabîdir ki, selef tasavvufunda tarîkat ve tekke yoktur, terbiye şeyhi mevcut olmadığından şeyh-mürîd ve tarîkat âyinleri, ritüelleri de mevcut değildir. Esasen selefler bu tür şeylere de karşıdirlar.

Sühreverdî Halebî zındık olduğu gerekçesiyle idam edilmişti. Selefler, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr, el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*¹⁴ ve *Meâricu'l-Kuds* gibi eserlerindeki bilgileri felsefî bilgiler olarak kabul eder ve reddederler. Onlara göre Gazzâlî'yi İbn Sînâ'nın (ö. 428/ 1037) *eş-Şifa* isimli eseri hasta etmiştir.¹⁵ Selefler İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân (ö.536/1142), İbn Seb'in (ö.669/1279), eş-Şüşterî, İbn Dehhâk (ö. 661/1214), İbn Kasî (ö. 546/1151), İbn Sudkîn, Abdülkerim Cilî, İbn Fârız, Sadreddîn Konevî (ö. 597/ 1200) gibi vahdet-i vücûd ehli ve taraftarı mutasavvıfları mühlid ve zındık saymışlardır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) *Telbîsü İblis*'te (*Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ*) ve diğer eserlerinde VI/XII. asra kadar olan tasavvufu ve mutasavvıfları eleştirmiştir. Başta İbn Teymiyye ve talebesi ve izleyicisi İbn Kayyim olmak üzere Alâeddîn Buhârî (ö. 841/1437), Bikâî (ö. 885/1480) ve Ali el- Kârî (ö. 1014/1650) gibi tasavvuf tenkitçileri eleştirilerini vahdet-i vücûd ehli, özellikle de İbnü'l-Arabî üzerinde yoğunlaştırmışlardır.¹⁶

İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624) öncesi Nakşibendiyye meşâyihî de dâhil olmak üzere vahdet-i vücûd fikrinin geniş ölçüde bütün tarîkat ehli arasında yayılması ve kabul görmesi sonraki seleflerin mutasavvıfları ve tarîkat mensuplarını İslâm dışı bir hareket olarak görmelerini kolaylaştırmıştır. Bu gün selef ile sûfiler arasında gördüğümüz ihtilâfın ve çatışma noktalarının böyle bir târihî mâhiyeti mevcuttur.

Selefilere Göre Sûfiliğin ve Sûfilerin Kusuru

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi radikal selefler sûfiliği de sûfileri de baştan sona hata ve kusur olarak görür ve reddederler. Mütedil ve mâkûl olan selefler ise radikal selefler gibi tasavvufun bir kısmını reddeder, ancak onlardan farklı olmak üzere diğer bir kısmını kabul ve müdafaa ederler. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Hallâc ve benzeri sûfileri reddederken genellikle ilk sûfileri kabul eder, ama İbnü'l-Arabî, İbn Fârız, İbn Seb'in, İbn Berracân ve İbn Dehkân gibi *Vahdet-i Vücûd*'u

¹⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr; el-Madnûn el-kebîr; el-Madnûn es-sağîr*, Kahire 1309.

¹⁵ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 114-218.

¹⁶ bk. Alâeddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294; Ali el- Kârî, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1294, s. 52-116; Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî*, Kahire 1980; a. mlf. *Tahzîru'l-ibâd*, Kahire 1980; Abdurrahman Vekîl, *Mesrau't-tasavvuf* adıyla yayımlamış ve eleştirilerinin dozunu artırmıştır. İsmail Fenni (Ertuğrul) bütün bu eleştirileri cevaplayarak Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi savunmuştur.

benimseyen mutasavvıfları şiddetle reddederler. Bir kısım kelâm ve fıkıh âlimleri de bu hususta selefler gibi düşünürler. İbn Haldûn bunlardan biridir.¹⁷

Burada hata ve kusur dediğimiz husus, selefler tarafından genellikle ilhâd, küfür, zındıklık, bazen de dalâlet ve bid'at şeklinde algılanır. Şimdi bu tür hata ve kusurlardan bazılarını kısaca bakalım:

1. Kabir ziyareti ve ölülerin ruhlarından istimdâd. Ünlü sûfi Ma'rûf Kerhî'den bahsedilirken, onun kabri, tecrübe edilmiş bir tiryâk/devâdır denilir.¹⁸ Duâsı makbûldür, kabri ile derdi olanlar devâ ve şifâ bulur, denilir.¹⁹ İbret almak veya kabirdeki ölüye duâ etmek maksadıyla kabirlerin ziyâretini câiz gören Selefler, kabirlerde ve türbelerde bulunan ve evliyâ/ermiş olduğuna inanılan ölülerin ruhlarından istimdâtta bulunmayı, onlardan meded ummayı ve Allah katında onları vasıta, vesîle ve şefâatçi kılmayı aslâ câiz görmezler. Kimi bunu, putları aracı kılma gibi küfür ve şirk; kimi de büyük günah olarak görür.²⁰

2. Ölülerin ruhlarından meded/yardım istemeye karşı olan Selefler, evliyânın (ermişlerin) ya da herhangi bir müslümanın kabri üzerine türbe ve bina inşâ edilmesini veya kabirlerin mermer taşlarla görkemli hale getirilmesini, türbelerdeki mermer ve ahşap sandukaların kumaşlarla süslenmesini hiçbir şekilde câiz görmezler, bunların mutlaka yıkılması ve ortadan kaldırılması gerektiğine inanırlar.²¹ Onlara göre Müslümanların kabirleri Medine'deki Bâkî Kabristanı gibi olmalıdır. Fıkıh âlimleri de sade olmayan kabirleri mekrûh görürler.

3. Selefler yatırların bulunduğu yerlerde, türbe ve dergâhlarda ibadeti, kurban kesmeyi ve sadaka vermeyi de câiz görmezler. Çünkü buraların herhangi bir yerden farklılığı ve fazileti yoktur. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini benimseyen Suûdîler de, Mekke ve Medine'deki ziyaret yerlerini yıkmışlardır. Birgîvî'nin ve Kadızâdelilerin görüşleri de böyledir. Bu sebeple bunlara "Hüddâmü'l-Meâbid", yani "ibadethâneleri yıkanlar" adı verilmiştir.

Sûfi, şeyh ve derviş olmayan pek çok mümin ziyaret yerlerine (mezar) gider, duâ eder, yatırı vesile edinerek Allah'tan yardım ister. Ancak buna daha fazla önem veren ve bunu savunan mutasavvıflar, tarîkat ehli ve özellikle Şiîlerdir. Sûfiler gibi Şiîler de "Atebât-ı mukaddese" ve "Atebât-ı âliye" dedikleri ziyaretgâhlara kudsîyet atfederler.²²

4. Sûfilerin tamamı, bir tür dinî musikî anlamına gelen semâ'a ve ilâhîlere, özellikle zikir meclislerinde önem verirler. Dindışı (profan) musikiye nisbeten ılımlı

¹⁷ İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958, s. 70; *İbn Haldûn'un Fetvâsı*, s. 110, *Mukaddime*, Tunus 1984, s. 584-97.

¹⁸ es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sîfiyye*, s. 84.

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 60.

²⁰ İbn Teymiyye, *et-Teveşsül ve'l-vesîle*, Kahire 1374, s. 17, 23.

²¹ bk. Tirmizî, *es-Sünen*, "Cenâiz", 56; Müslim, *es-Sahîh*, "Cenâiz", 94

²² İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, Kahire 1961, I, 201-242.

yaklaşan selefler, sûfilerin semâina (deverân, raks) karşıdırlar.²³Semânın bir ibadet olmadığını söylerler.

5. Selefler, sûfilerin şathiyelerine saçma, hezeyan, zırva (tammât, türrehât) der ve reddederler. Hallâc'ın "Ene'l-hak" demesini küfür sayarlar. "Ene'l-hak" sözünün fenânın ve tevhîdin en yüksek seviyesi sayılmasını abes ve anlamsız görürler. Bununla beraber Ebü'l-Vefâ ibn Akîl (ö. 513/1119) ve Abdullah Ensârî gibi bu konuda daha ılımlı görüşlere sahip selefler de vardır.

6. Riyâzet, mücâhede, halvet, erbaîn, çile. Selefler, mutasavvıfların riyâzet ve mücâhede, yani çile/erbaîn, nefse hâkim olmak için çileli bir hayat yaşama, bazı tekkelerde ve zaviyelerden inşâ edilen küçük, daracık ve karanlık hücrelerde (çilehâne) kırk günü kendini ibadete verme ve bunun sonunda nefsi terbiye edip mânevî bir temizliğe erme usullerini bid'at ve dalâlet olarak görür ve reddederler. Onlara göre tasavvuftaki çileli hayat, şeriata aykırı olduğu gibi akla ve fıtrata da muhâliftir.

7. Şeyhe kayıtsız ve şartsız teslim olmak ve onu körü körüne taklit etmek. Selefler, tasavvuf kitaplarında geçen "*tasavvuf itirâzı terk etmektir*", "*şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*"; "*şeyhine niçin diyen mürîd iflâh bulmaz*"; "*mürîd şeyhini âmâ birini uçurumun kenarında yeden kişiyi izlediği gibi izlemeli*"; "*şeyhin önünde mürîd, gassâlin önündeki cenaze gibi olmalı*"; "*mürîd şeyhin hatasını kendi isabetli görüşüne tercih etmelidir*" gibi ifadeleri bahis konusu ederek mutasavvıflara yüklenirler. Bu ifadelerin şeriata da akla da aykırı olduğunu ısrarla söylerler.

8. Selefler, mutasavvıfların Ricâlu'l-gayb/gayb erenleri, üçler, yediler, kırklar, kutub ve gavs konusundaki inançlarını bâtil ve hurâfe sayıp reddederler. (Hükümet-i sofiye)

9. Cihâd, emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker. Tebliğ ve dâvet konusunda da selefler sûfileri eleştirirler. Onlara göre mutasavvıflar cihâddan, daha çok nefis mücadelesini anlamışlar, en büyük düşman olarak nefsi gördüklerinden²⁴ nefse karşı savaşmayı büyük, cepheye kâfirlere karşı savaşmayı küçük cihâd olarak görmüşlerdir. Seleflere göre mutasavvıflar açıklıkla bedenlerini zayıflatarak, evlenmeyerek de Müslüman nüfusun azalmasına sebep olarak savaş imkân ve kabiliyetlerini zayıflatmışlardır. Bazen müslim-gayr-i müslim farkı gözetmemeleri Müslüman toplumdaki cihâd rûhunu ve hevesini söndürmüştür.

10. Selefler, mutasavvıfların bazı menkıbelerini ve kerametlerini, kehânet ve falcılık derecesine varan gelecekle ilgili olarak verdikleri bir kısım haberleri akla ve

²³ İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-resâilü'l-kübrâ*, Beyrut 1972, II, 293. İbn Kayyim'a göre ibadethâne haline getirilen türbelerin ve ziyâretgâhların yıkılmaları icap eder. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, Kahire 1961, I, 242-285; a. mlf. *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1983, I, 516-542.

²⁴ bk. Aclûnî, *age*, I, 143. Selefler şöyle bir karşılaştırma yaparlar. Haçlılar Kudüs'ü işgal ettikten sonra Gazzâlî 12 sene daha yaşadığı halde eserlerinde bu işgalden bahsetmedi. Buna karşı İbn Teymiyye Şam civarında Moğollar'a karşı verilen ve kazanılan savaşa katıldı. Abdülkadir Cezâîrî ve Şeyh/İmam Şâmil gibi sûfi eğilimli, büyük komutanların XIX. Yüzyılda verdikleri mücadeleyi burada hatırlatmak gerekir. Senûsiler de hem sufi, hem de Selefidir.

şeriata aykırı görür ve reddederler. Bununla beraber Selefilere keşfi de kerâmeti de esas itibarıyla kabul ederler.

11. Selefilere ilhâmı ve kerâmeti kabul eder, bunu savunur ve İslâm'ın bir esası olarak görürler. Bu hususu bilhassa İbn Teymiyye'de ve İbn Kayyim'de açık olarak görmek mümkündür.²⁵ Fakat bir kerâmetin veya keşf ile hâsıl olan bilginin makbûl olması için bunun Kur'an ve sahih hadislerle muhâlif olmaması gerekir. Sûfilerin menâkıb kitaplarındaki kerâmet ve keşiflerin önemli bir kısmı bu ölçüye uymaz, onlar hayâl ürünü bir takım hurâfelerden ibarettir.

12. Selefilere bazen mutasavvıfları zâlim ve zorba sultanların, devlet adamlarının, emperyalistler ve diktatörlerin işbirlikçileri olarak görmüşler, onlar tarafından kullanıldıklarını söylemişlerdir. Moğol İstilâsı'nda, Haçlı Seferleri sırasında ve Müslüman ülkelerin sömürgeleştirilmeleri dönemlerinde bunun örnekleri görülmüştür.

XX. asrın ikinci yarısında petro-dolarlarla zenginleşen Arap Yarımadası'ndaki Selefilere, pek çok vakıf ve dernek kurarak topladıkları paralarla Afrika başta olmak üzere çeşitli ülkelerde İslâm'ı tebliğ ve halkı İslâm'a dâvet faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bunların en meşhuru *Râbitatu'l-âlemi'l-İslâmî* idi. Medine'deki İslâm Üniversitesi, Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi ve Riyad'daki Muhammed b. Abdülvehhâb Üniversitesi de, Selefilere yaymak için pek çok Müslüman diyarından gelen talebelere almış, bunların maddî ihtiyaçlarını karşılamış, onları selef akidesi üzerine yetiştirip ülkelere göndermişti. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin (SSCB) ortadan kalkmasından sonra selef mezhebi Balkanlar'da, Kafkasya'da, Kazan'da ve Orta Asya'da yayılmaya başlamıştı. Bu bölgelerde Selefilere tarikat mensuplarıyla çatışmakla kalmamışlar, Hanefî-Mâtürîdîliğin gelenekleriyle de ihtilâfa düşmüşlerdir. Zira Selefilere, en hoşgörülü bakışla bile tarikat mensuplarını, dervişleri ve meşâyihî dalâlet ve bid'at ehli olarak görürler. Onları müşrik ve kâfir olarak görmeleri de nâdir görülen hususlardan değildir.

2012'de başlayan Arap Baharı'nda özellikle Mısır'daki Selefilere mücadeleyi ve cihâdî bir yana bırakarak ABD ve AB'nin etkisinde bulunan Körfez ülkelerinin telkinleri istikametinde hareket etmişlerdir.

Her şeye rağmen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat çerçevesinde görülmeleri gereken Selefilere İslâm toplumlarına olan olumlu katkılarının göz ardı edilmemesi, bunların içinde mütedil, mâkûl, hoşgörülü, bilgili ve deneyimli şahsiyetlerin bulunduğu da bilinmesi lâzımdır.

Aslında yegâne ihtilâf, Selefilere Selefî olmayanlar veya Selefilere sûfiler arasında yaşanmamıştır. Selefî olmayan Sünnîlerle sûfilerin kendi aralarında da pek çok fay hatları ve ihtilâf noktaları mevcuttur. Selefilere de kendi içlerinde homojen bir yapı değildir. Onlar da çeşitli gruplara bölünmüş olup, aralarındaki ihtilâflar da az değildir.

²⁵ İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve's-şeytân*, Kahire 1378, s.31-34, 73-88.

Kaynakça

- Abdurrahman Abdülhâlik, *el-Fikru's-sûfi fi da'vil-kitâbve's-sünne*, Kuveyt 1984.
- Abdurrahman Vekîl, *Hâzihî's-Sûfiyye*, Beyrut 1979.
- Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetü's-sûfiyye*, Kahire 1966.
- Aleaddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali el-Karî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali Sâmi en-Neşşâr vdğr. , *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.
- Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî ve tahzîru'l-ibâd min ehli'l-ilhâd*, Kahire 1980.
- Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, Kahire 1309.
- _____, *el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*, Kahire 1309.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1939.
- İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil fi tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958.
- _____, *Mukaddime*, Tunus 1984.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *Telbîsü İblîs (Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ)*, Kahire 1368.
- _____, *İgâsetü'l-lehfân*, Kahire 1961.
- _____, *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1983.
- _____, *İctimâü'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ azvi'l-Muattılave'l-Cehmiyye*, Kahire, ts
- İbn Teymiyye, *et-Tuhfetü'l-İrakıyye fi'l-a'mâli'l-kalbiyye*, (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), Kahire, IV, I-165.
- _____, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir* (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), I.
- _____, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, Beyrut 1983.
- _____, *Mecmûatü'r-resâilü'l-kübrâ*, Beyrut 1972.
- _____, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve's-şeytân*, Kahire 1387.
- _____, *en-Nübüvvât*, Matbaatü'l-Feyyâz, 2005.
- _____, *et-Tevesşül ve'l-vesîle*, Kahire 1374.
- İhsan İlâhî Zâhir, *et-Tasavvuf, el-menşe ve'l-masâdir*, Lahor 1986.
- İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul 1928.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1960.
- Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer. İstanbul 2006.
- Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1327.
- Muhammed, F.Ş., *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, 1970.
- Serrâc, EbûNasr et-Tûsî, *el-Lüm'a*, Kahire 1960.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib b. Ali, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 1954.
- et-Tıblâvî, Mahmûd Sa'd, *et-Tasavvuf fi türâsi İbn Teymiyye*, Kahire 1984.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, Beyrut 1978.

Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik

-Mısır Örneği-

Ramazan YILDIRIM*

Özet

Arap dünyasında kendisini “selefi” olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre kendi içinde küçük de olsa bir takım farklılıklar barındıran bu hareketler, daha çok Mısır’da “cemâatleşme” imkânı bulmuşlardır. Diğer taraftan 2011 yılında Tunus’ta başlayıp kısa bir süre içinde Mısır, Libya, Suriye ve Yemen’de devam eden halk isyanları sonucunda Arap dünyasında yeni bir dönem başladı. Arap ve Afrika coğrafyasının en önemli ülkesi olan Mısır’da yaşanan yeni süreçle birlikte, legal siyaset yapma imkânı bulan tüm toplumsal kesimler, hızla partileşerek siyaset arenasındaki yerini aldı. Hiç şüphesiz bu kesimler içinde Selefi hareketler diğerlerine göre daha fazla ilgi odağı haline geldi. Daha önceleri aktif siyasetten uzak duran ve daha çok eğitim, dâvet ve diğer sosyal faaliyetlerde bulunan ve demokrasi, seçim ve parlamento gibi mekanizmaları dinî açıdan sakıncalı gördükleri için kabul etmeyen Selefiler, hızlı bir şekilde birçok siyasî parti kurarak politikaya atıldılar. Bu makalede 25 Ocak devrimiyle birlikte Mısır’da siyasî hayata atılan Selefilerin devrim öncesi yapıları, fikirleri ve devrim sonrası kurdukları partiler ile siyasî tutum ve görüşleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Selefiler, Siyaset, Arap Baharı.

Arab Spring and Salafism

-Case of Egypt-

Abstract

The emergence of groups which call themselves as ‘Salafi’ dates back to two centuries ago. Those movements, which have small regional differences, had the opportunity of forming a community in Egypt. On the other hand, a new communities era has begun in Arab world with public riots in Tunisia and spread to Egypt, Libya, Syria and Yemen. In Egypt, which is the most important country of the Arab and African region, every group that found opportunity to participate into politics, have been transformed to political parties. There is no doubt that among those groups Salafi movements has attracted more attention than others. Salafies has established several political parties, although in previous periods they refrain from engaging in politics and more prone to educational and social activities. In this study, the views and structures of Salafies would be analysed before and after the January 25 revolution in Egypt with which Salafies entered into political area.

Keywords: Egypt, Salafies, Politica, Arab Spring.

* Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ramazany@istanbul.edu.tr

Giriş: Hangi Selefilik

Bir düşünme biçimi veya dinî metinleri anlama hususunda kendine özgü bir zihniyet olan Selefilik, son yüzyılda bir hareket olarak ete kemiğe bürünmüştür. İslâm dünyasının içinde bulunduğu sorunların çözümünü Âsr-ı saâdete dönüšte bulan ve bunu da biçimsel bir dindarlık şekline indirgeyen günümüz Selefilik hareketi, diğer İslamî hareketler gibi Mısır'da ortaya çıkmış ve birbirinden farklılaşarak diğer coğrafyalarda varlığını sürdürmüştür. Bugünkü Selefî kökenli hareketleri, toplumsal değişimi sağlamak üzere benimsedikleri yöntemler açısından farklı gruplara ayırmak mümkündür. Daha çok tebliğ ve davet faaliyetleri üzerinde yoğunlaşan Selefî grupların içinden çıkan bir akım, cihad fikrini ön plana çıkararak bu doğrultuda fiilî eylemlerde bulunurken başka gruplar, daha çok iyi bir dindar olmanın mümkün olabileceği üzerinde yoğunlaşmış ve kılık-kıyafet özelinde şekli bir dindarlık çağrısı yapmıştır.

Arap devrimlerinden sonra diğer tüm hareketlerde olduğu gibi, Selefiler de kendi içlerinde büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Her türlü siyasal katılımı, partileşmeyi, parlamentoda yer almayı küfür sayan ve bu yöntemleri benimseyen diğer İslamî hareketlere ağır eleştirilerde bulunan Selefilerin büyük bir kısmı, oldukça pragmatik davranarak birçok parti kurmuş ve seçimlere katılmışlardır. Benimsedikleri yöntemlerin farklılığına rağmen kendisini Selefî olarak isimlendiren tüm grupların dini anlama ve yorumlama biçimi hemen hemen aynıdır. Dinî metinlerin literal yorumu, şekli dindarlık, farklı toplumsal örf ve âdetleri din adına dışlama, her türlü yeni dinî fikir ve yorumu bidat sayma gibi hususlarda ortak bir tutum ve davranış içinde yer aldıkları görülmektedir.

Arap dünyasında kendisini "selefî" olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre kendi içinde küçük de olsa farklılıklar barındıran bu hareketler, diğer ülkelerden daha ziyade Mısır'da "cemaatleşme" imkânı bulmuşlardır. 25 Ocak 2011 yılında Mısır'da zirveye ulaşan halk hareketlerinin, adına "Arap baharı" veya "Arap devrimleri" denilen yeni bir süreci başlatmasıyla birlikte, selefî hareketler daha çok dikkat çekmeye başlamışlardır. Arap devrimleri sonrasında başta Mısır olmak üzere birçok Arap ülkesinde güçlü siyasî birer aktör olmaya başlayan bu hareketler, Mısır'da selefî olarak tanımlanan bazı geleneksel dinî yapılardan beslenmişlerdir. Bu geleneksel selefî-dinî hareketlerin tarihçesi, kurucuları ve genel görüşleri hakkında kısaca bilgi vermek, bugünkü selefî kökenli siyâsî partileri daha yakından tanımamızı sağlayacaktır.

Günümüz selefiliği, Müslüman Kardeşler Hareketi gibi fikir ve eylem bakımından homojen bir yapı arz etmemektedir. Bundan dolayı onları kendi aralarında belirli kriterlere göre tasnif etmek zordur. Savundukları inanç ilkeleri ve içinden çıktıkları kültürel atmosfer, büyük ölçüde aynı olmakla beraber sosyal ve

siyasal alana bakışları, siyaset ve toplum algıları açısından onları dört ana kategoride değerlendirmek mümkündür.¹

Birinci grup, ilim ve daveti esas alan geleneksel selefiliktir. Bu özelliğiyle ön plana çıkan selefler, insanları kendi ilkelerine davet ederek, onlara dinî eğitim vermekte ve her türlü siyasal katılımı reddetmektedirler. Akâid üzerinde yoğunlaşarak akâid esaslarını bidat ve hurâfelerden arındırmaya çalışır. Mu'tezile, Hâricîlik ve Şîlik gibi diğer fırkaları yoldan sapmış olarak kabul eder. Hattâ İslâm toplumlarında yaygın olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğe karşı mesafeli durarak, özellikle tasavvufî akımları tamamen dışlar. Selefliğin bu akımı daha çok Suudi Arabistan bölgesinde yaygın olup Abdülaziz b. Bâz ile Nâsıruddin el-Elbânî gibi şahsiyetlerin görüş ve fikirlerini yaymayı kendisine misyon edinmiştir.

İkinci grupta yer alan selefi akım ise, siyasete ve siyâsî partilere karşı ortaya koyduğu sert tutumuyla tebarüz etmektedir. "Yöneticilere itaat" prensibini kendileri için ilke edinen bu selefler, siyâsî muhalefetin her türlüsüne karşı çıkar ve siyâsî parti aracılığıyla iktidara talip olan diğer İslâmî hareketlere karşı siyâsî iktidarların yanında yer alırlar. Başta Suud ve Körfez ülkeleri olmak üzere birçok Arap coğrafyasında varlık gösteren bu grupların toplum içindeki etkinlikleri Arap devrimleriyle başlayan süreçte azalmıştır.

Üçüncü grup selefler, daha çok "cihadçı selefilik" olarak isimlendirilir. Arap dünyasındaki rejimleri tekfir eden, onlara karşı şiddete başvuran ve İslâm dünyasında meydana gelen birçok eylemden sorumlu tutulan grup veya gruplardır.

Dördüncü grubu oluşturan selefler, ıslahatçı bir çizgiyi benimserler. Sosyal ve siyasal konulara daha ılımlı bir yaklaşım sergiler, hem selefi inanç ve ilkeleri savunur hem de hayatın tüm alanlarında aktif olarak yer almayı dile getirir. Toplumsal ve siyasal değişimin tedrici ve barışçı bir şekilde yapılması gereğini savunurlar. Bu grup içinde yer alan selefler, Arap devrimlerinden önce elverişli ortam bulamadıkları için aktif olarak siyaset yapamadılar ama devrimlerden sonra başta Mısır olmak üzere Tunus, Libya ve Yemen'de farklı siyâsî partilerde siyasete katıldılar.

A. Arap Devrimleri Öncesi Geleneksel Selefi Hareketler

1. el-Cem'iyetü's-Şer'iyye

Tam adı el-Cem'iyetü's-Şer'iyye li-teâvünü'l-Âmilîne bi'l-Kitâb ve's-Sünne" olan bu grup, 1912'de el-Ezher âlimlerinden Şeyh Mahmûd Hattâb es-Sübki tarafından kurulmuştur. Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesiyle birlikte eğitimde yeni reformların yapılması, batılılaşma eğilimlerinin ve söylemlerinin artması, dinin sosyal hayattaki yeri, kadının toplum içindeki etkinliği gibi konular hakkındaki tartışmalara karşı bir tepki olarak ortaya çıkan el-Cem'iyetü's-Şer'iyye, Mısır'ın ilk örgütlü derneğidir.² Ortaya çıktığında tüm çevrelerin ilgisine mazhar olan bu

¹ Muhammed Ebû Rumân, *es-Selefiyyîn ve'r-Rebîu'l-Arabî*, Beyrut, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2013, s. 47-51.

² Ahmed Zağlûl Şellata, *el-Hâletü's-Selefiyyetu'l-Muâsıra fî Mısır*, Kahire, Mektebetü'l-Mebdûli, 2011, s. 201.

hareketin selefi karakterli oluşumlar içinde zikredilmesi çok sonraki dönemlerde gerçekleşmişti. Ortaya çıkışı itibariyle daha çok sosyal faaliyetler üzerinde yoğunlaşan ve kurumsal bir yapı olmaya önem veren bu oluşumun öncüsü Mahmûd Hattâb, Ezherli bir âlim olarak cemiyetin genel çerçevesini belirlerken “selef akâidine” vurgu yapmıştır. Ona göre cemiyete mensup olan kişi “selefi akîde üzerine olacak, mümin oldukları sürece halef hakkında fısık ve bidat ehli oldukları gibi bir yaklaşımda bulunmayacaktır. Herhangi bir fikhî mezhep konusunda taassup sahibi olmayacak, bir mezhebin diğer bir mezhebe karşı üstünlüğünü savunmayacaktır. Tüm ehl-i sünnet mezhepleri nasları doğru anlama konusunda güvenilirdir...”³

Cemiyetin kurucusu es-Sübki, açık bir şekilde siyasetle uğraşmayı doğru bulmayarak “siyasetle ilgilenmek ama siyaset yapmamak” ilkesiyle hareket ettiğini söylemiştir. Tarihi boyunca da siyasî iktidarlarla çatışan bir tutum içine girmemişlerdir.

el-Cem’iyyetü’ş-Şer’iyye, 25 Ocak devriminden itibaren Mısır’da ortaya çıkan yeni durumu göz önünde bulundurarak daha önceleri tamamen sessiz kaldığı siyasî olaylar karşısındaki tavrını açık bir şekilde ortaya koymaya başlamıştır. Meselâ Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turunda Müslüman Kardeşler hareketinin adayı Muhammed Mürsî’yi destekleyeceklerini, yaptıkları bir basın toplantısıyla gerekçeleriyle birlikte açıklamışlardır.⁴

Hem belirli bir siyasî kimliği dayatmaması hem de Sünnîlik çerçevesi içinde yer alan tüm mezheplere eşit bir mesafede durması, bu hareketi, Mısır’da varlık gösteren diğer dini hareketleri kendi içinden çıkaran bir ana bünye konumuna oturtmuştur. Müslümanları yanlış inançlardan kurtarmak ve korumak için İslâm kültürünü ve sahih dinî ilkeleri yaygınlaştırmak, Kur’an’ı ezberleme kursları açmak, ihtiyaç olan yerlerde cami inşa etmek, toplumdaki düşkün insanların sosyal ihtiyaçlarını gidermek, ihtiyaç sahibi hastaların tedavisi için hastaneler kurmak, İslâmî bir bakış açısıyla toplumsal dayanışma prensibini tüm toplumda yerleştirmek gibi hedeflere sahiptir.⁵

2. Cemâatü Ensâri’s-Sünneti’l-Muhammediyye

Ezher ulemâsından Muhammed Hamid el-Fakî tarafından resmî olarak 1926 yılında kurulmuştur. 1910 yılının başından itibaren Mısır’da yaygın olan tarikatlara mesafeli olan Muhammed el-Fakî, toplumda şirke varan bidat ve hurâfelerin çoğaldığını, bunlarla mücadele etmenin yolunun, Hz. Peygamber’in sünnetine sarılmakla mümkün olacağı düşüncesini yakın çevresiyle paylaşarak çalışmalarına başlamıştır. Daha önceleri “el Cemiyetu’ş-Şer’iyye” ismiyle kendisini selefi bir oluşum olarak tanımlayan hareketin içinde yer alan Muhammed el-Fakî, Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan “el-Esmâ ve’s-Sıfât” konusunda bu hareketin ileri gelenleriyle bir tartışma içine girmiş ve ortaya çıkan görüş ayrılıklarından

³ http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639

⁴ المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخا ت الر سبة في جولة الإعادة

http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711

⁵ Memdûh eş-Şeyh, *Selefiyyûn*, Kahire, Dâru Ahbârî’l-Yevm, 2011., s. 68.

dolayı onları terk etmiştir. Mescitlerde, kahvehanelerde ve halkın yoğun olduğu diğer mekânlarda kendi görüşleri doğrultusunda tebliğ faaliyetinde bulunarak, birçok insanın kendi çevresinde toplanmasını sağladı. Çevresinde yer alanlar ile bazı tarikat mensupları arasında dinî konulardaki görüş ayrılıklarından dolayı, bazı gerilimler yaşanmaktaydı.

Hem daha düzenli hareket etmek hem de ilkeleri doğrultusunda kurumsallaşmak için bir dernek kurarak bunun çatısı altında faaliyetlerini yürüten Muhammed el-Fakî, 1919 yılındaki İngiliz işgaline karşı başlatılan devrim gösterilerini de eleştirmiştir. Çünkü ona göre İngiliz işgalinin sona ermesi, içerisinde başı açık kadınların da yer aldığı meydan gösterileri ve protestolarıyla mümkün değildir. Bu yöntemle Allah ve Resûlüne tam bağlılık ilkesi hayata geçirilemez. Mısır'ın işgalden kurtulması, ancak Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmakla, bidat ve hurâfeleri terk etmekle mümkündür. Muhammed el-Fakî, 1919 devriminin sloganı olan "Din Allah'ın, vatan ise herkesindir" söylemine de karşı çıkmıştır.⁶ Kuruluşundan bugüne büyüyerek varlığını devam ettiren Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye cemaatinin sadece Mısır'da 200 şubesi ve kendi denetiminde olan 1750 camii bulunmaktadır. Mısır dışında başta Sudan, Çad ve Somali gibi birçok Afrika ülkesinde, bu cemaatin mensupları bulunmaktadır.

Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye cemaati insanları şirkin her türlüşünden arınmış saf tevhide ve selef-i sâlihîn anlayışı doğrultusunda sahîh sünnete davet etmek, Kur'an'ın ilkelerini insanlara açıklamak, her türlü bidat ve hurâfelerden uzak durmayı benimsemek gibi ana ilkeleri temel misyonu haline getirmiştir. Onlara göre; İslâm hem din hem de devlettir, her zaman ve mekân için geçerlidir. Müslüman bir toplumun inşa edilmesi, Allah'ın indirdikleriyle hükmedilmesi gerekir. Dünya işlerinden herhangi birinde şeriatın hükmünü uygulamamak haddi aşmaktır. Allah'ın şeriatını yeryüzünde ikâme etmek için de acele etmeksizin hikmetli bir siyaset izlemek ve çatışmamak gerekir. "Cemaat, demokratik düzenin kâfir bir düzen olduğuna inanır. Çünkü demokrasi, insanlara sadece Allah'ın yetkisinde bulunan yasama yetkisi vermektedir. İslam nizamının kendine özgü hususiyetleri vardır ve çağdaş Batı düzenleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Buna rağmen cemaat, aday gösterme ve oy verme şeklinde yapılan seçimlerin câiz bir yöntem olduğuna inanır. Çünkü gerek genel seçimlerde olsun gerek diğer seçimlerde olsun demokratların şerrini aza indirmek için onlarla yarışmak câizdir. Tabi bunu yaparken şeriatın ilkelerini gözetmek ve "mesâlihîn" "mefâside" baskın gelmesine bakmak gerekir".⁷ Teorik düzeyde bu ilkeleri savunan cemaat, pratikte siyasî partileşmeye karşı çıkmakta ve İslâm devletinin kurulmasının saf tevhide yayılmasını gerçekleştirmekle mümkün olacağını belirtir. Hilâfetin yeniden avdeti ve Allah'ın vaad ettiği zaferin gerçekleşmesi, tevhide yayılmasına bağlıdır. Siyasî iktidarlara karşı silahlı mücadele yapmaya şiddetle karşı çıkan Cemaat, bu tür eylemleri, bir tür "Hâricilik"

⁶ <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>

⁷ Salahuddin Hasan, "Harîtatü't-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mısır",

<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

olarak görmekte ve fitnenin çoğalmasından başka bir işe yaramayacağını ifade etmektedir.

Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye cemaati, 25 Ocak 2011 Tahrir Devriminden sonra resmi olarak siyasî bir partinin içinde yer almamakla birlikte Mısır'ın iç ve dış politikasını ilgilendiren birçok konuda bildiri yayınlayarak konumunu belirtmiştir. Meselâ 22.08.2011 tarihinde bir bildiri yayınlayarak Libya'da Kaddâfi'yi deviren direnişçileri selâmlamış ve onların bu zaferini kutlamıştır.⁸ Mısır'da Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Cumhurbaşkanı aday adayı olarak Hâzım Salâh Ebû İsmâil'i destekleyeceklerine dair bir bildiri yayınlamışlardır.⁹ Ancak Ebû İsmâil'in adaylığı Mısır Yüksek Seçim Kurulu tarafından veto edilmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda prensip olarak herhangi bir adaya işaret etmeksizin tüm İslâmcı adayların desteklenmesini benimseyen Cemaat, seçimlerin ikinci turuna kalan Müslüman Kardeşler hareketinin adayı Muhammed Mürsî'ye destek verilmesi konusunda gerekçeli bir bildiri yayınlayarak şöyle demiştir: "Seçimlerin ilk tur sonuçlarının açıklanmasıyla birlikte Âlimler Şûrâ Meclisi, son durumu gözden geçirerek bir değerlendirmede bulunmuş ve ikinci tura kalan Muhammed Mürsî'yi davet ederek şeriatın uygulanması meselesi ve Şiiler hakkındaki görüşlerini dinlemiştir. Bunun üzerine Meclis, Şeriatın ehl-i sünnet ve'l-cemâat yöntemi üzere tatbik edilmesine gücü nispetince çalışması, her türlü partilikten uzak bir şekilde tüm mümin erkek ve kadınlara kardeşlik yapması, mazlumlara yardım konusunda gayret sarf etmesi, tüm Mısırlıların geçim standardını yükseltmesi, fakir ve yoksulları gözetmesi, sokakların nabzını tutarak halktan uzak bir hayat yaşamaması hususlarında Muhammed Mürsî'den "ahd ve mîsâk" olarak onu desteklemeyi kararlaştırmıştır".¹⁰

3. Selefi Dâvet /İskenderiye Selefleri

1970 yıllarından itibaren Mısır'daki üniversitelerde öğrenci hareketleri artmış ve "el-Cemâatü'l-İslâmiyye" olarak bilinen yeni bir hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareketin birçok mensubu daha sonraları Müslüman Kardeşler Hareketi'ne katılmış ancak başını İskenderiyeli bazı şahsiyetlerin çektiği bir grup, Müslüman Kardeşler Hareketi'ne katılmayı kabul etmeyerek onlardan bağımsız olarak hareket etme kararı almışlardır. Özellikle de Suudi Arabistan kökenli selefi oluşumlardan etkilenen bu grup 1980 yılından itibaren kendilerini "el-Medresetü's-Selefiyye /Selefiyye Ekolü" olarak isimlendirmişlerdir.¹¹ Mısır'ın birçok bölgesinde hızla yayılan bu hareket, Hüsnü Mübarek döneminde önceleri camilerde vaaz ve irşâd yoluyla varlıklarını

⁸ البيان التاسع بخصوص سقوط نظام القذافي

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>

⁹ البيان التاسع عشر مجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبوإسماعيل لرسة الجمهورية

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>

¹⁰ البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسى لرسة الجمهورية

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html>

¹¹ Salahuddin Hasan, *es-Selefiyyûn fi Mısır*, Mısır, 2012, s. 21.

sürdürürken, sonraki yıllarda da kurdukları birçok TV kanalı üzerinden toplumun tüm kesimlerine seslerini ulaştırma imkânı bulmuşlardır.¹²

25 Ocak devriminden sonra Mısır siyaset hayatına hızlı bir şekilde giren ve önemli bir varlık gösteren selefi kökenli siyâsî partilerin lider kadroları, bu hareketin içinden gelmektedir. Devrim sonrası kurdukları siyâsî partiler üzerinde ayrıca durulacağı için burada onların devrim öncesi bazı görüş ve tutumlarına kısaca değinmekle yetineceğiz.

İskenderiye merkezli bu hareket, kendi görüşlerini topluma yayacak olan davetçileri yetiştirmek amacıyla “el-Furkân li-İ’ dâdi’ d-Duât” isimli bir okul kurarak faaliyetlerine yeni bir boyut katmıştır. Ayrıca aylık olarak yayınladıkları “*Savtu’ d-Da’ ve*” isimli aylık dergiyle de görüşlerini dile getirmişlerdir. Bu dönemde özellikle Suud kökenli selefilik öncülerinden olan Abdülazîz b. Bâz ile Muhammed b. Sâlih el-Useymin gibi şahsiyetlerle ilişki kurduklarından dolayı “ithal selefiler” suçlamasına da maruz kalmışlardır.

İskenderiye Selefileri, toplum içinde çok yaygın ve aktif olmalarına rağmen, diğer İslâmî cemâatlerin aksine kendi arasında örgütlü bir teşkilata sahip değildir. Kurum merkezli bir teşkilat olmaktan çok, şahıs merkezli bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür. Ayrıca diğer cemaatlerde var olan biat ve gizlilik gibi ilkeleri de benimsemez ve biat edilmeden bir çalışmanın alenî ve herkese açık bir şekilde yapılabileceğine inanır.

Selefi dâvet mensupları, İslâm’ın sahâbe ve tâbiûn anlayışı üzere Kur’an ve Sünnet’ten alınması gerektiğini söyleyerek tevhid ve akâid ile ilgili konulara özel bir önem verirler. Bidat ve hurafelerle mücadele ederek kendi ilkelerini kabul edenlerin dini ilimleri tahsil etmesi gerektiğini dile getirirler. Toplumu aşamalı bir şekilde dönüştürmek ve bir İslam toplumu meydana getirmek için dört aşamalı bir yöntem üzerinde dururlar. İlki **tasfiye/arındırma** aşamasıdır ki, buna göre Müslümanların inançlarını şerîata aykırı olan her şeyden arındırmak, onları hayatlarında selefi yöntemi uygulamaya ikna etmek, Müslüman âlimlerin, dinî kitapların tamamını zayıf ve uydurma rivayetlerden, isrâiliyyattan ve sahîh hadislerle aykırı olan fikhî görüşlerden arındırmaları gerekir. İkinci aşamada **terbiye/eğitim** gelir. Bu aşamadan geçen fert sağlam bir selefi olur. Her türlü hatadan arındırılmış dinî kitaplarla eğitimini tamamlamış olan fertler Müslümanların çoğuna daveti götürür ve onları eğitir. Tüm fertleri bu aşamadan geçen toplumda seçim veya inkılâba ihtiyaç kalmadan İslâm devleti kurulur. Üçüncü aşama olan **el-mufasala/ayırışma**, yolları ayırma aşamasında ise müminler, Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyen yöneticilerle bağlarını kopardığını ilan ederler. Bu yöneticilerin bâtil üzere olduklarını bildirerek onları ve yardımcılarını bâtildan dönme konusunda uyarırlar. Aksi takdirde hak ehli tarafından İslâmî bir cihad ile karşı karşıya kalacaklarını belirtirler. Bütün Müslümanlara da tarafını belli edip hak ehlinde mi yoksa iktidardan mı yana tavır aldıklarını belirlemeleri, iktidardan yana tavır alanların bâtil ehlinde olduklarına hükmedileceği bildirilmelidir. Dördüncü aşama **cihâd**

¹² Ali Abdulâl, *ed-Da’vetü’s-Selefiyye bi’l-İskenderiyye*, Beyrut, Müessesetu’l-İntişârî’l-Arabî, 2012., s. 36.

aşamasıdır. Bu aşamada yöneticiler İslâm'a bağlanmayı kabul etmedikleri ve bir önceki uyarıyı dikkate almadıkları zaman, hak ehli onlara karşı cihad eder. Artık bu durumda tüm saflar birbirinden ayrılmıştır. Halkın bir kısmı haktan yana tavır alırken bir kısmı da bâtıldan yana olmuştur.¹³

25 Ocak devriminden önce her türlü siyasî faaliyetten uzak duran bu harekete göre Mısır'daki siyasî düzen, batılı bir sistem olan demokrasiyi benimsemektedir. Bu sistem, dinin bazı ilkeleriyle ters düşmektedir ve ayrıca İslâm'ın ilkelerinden çok uzak bir şekilde batı kültürünün bir ürünüdür. Bundan dolayı da demokrasi, İslâm'daki şûrâ prensibinin alternatifi değildir. Demokrasinin uygulanması halinde İslâm devletinin başına Müslüman olmayan birinin veya bir kadının ya da açıkça dine düşman olan birinin gelme ihtimali vardır ki, bunların hiçbiri kabul edilemez. Daha sonraki gelişmeler doğrultusunda bu konudaki görüşlerini yumuşatan İskenderiye Selefileri, demokratik bir düzene kapı aralamışlardır. Onlara göre bâtil olan bir şeyi kabul etmemek veya münker olan bir fiile iştirak etmemek şartıyla İslâm şeriatını tatbik etmek için demokrasi bir yöntem olarak kullanılabilir.¹⁴

Hüsnü Mübarek döneminde Müslüman Kardeşlerin yoğun bir şekilde ilgi gösterdiği ve başarılı olduğu öğrenci birlikleri, sendika, baro, oda vb. seçimlerinde, bu kurumların yasa yapma yetkisi bulunmadığından dolayı onlara destek vermede bir sakınca görmemişlerdir. Parlamento seçimlerinde ise aynı bakış açısını sürdürme konusunda kendi içlerinde bir birliktelik oluşturamamışlardır. Ancak 25 Ocak devriminden hemen sonra hızlı bir şekilde partileşerek Mısır siyâset hayatının önemli bir aktörü haline gelmişlerdir.

İskenderiye kökenli bu selefilerin ortak havzasından gelmekle birlikte bazı konularda onlardan ayrılan, daha çok Kahire merkezli olan ve kendilerine “**es-Selefiyyetü'l-Harekiyye**” denilen akımı da bu grup içinde değerlendirmek mümkündür.¹⁵ Bu akım, İskenderiye ekolünden farklı olarak yöneticiler hakkındaki görüşlerini daha açık ve daha sert bir şekilde dile getirirler. Onlara göre Allah'ın indirdiği ahkâmıla hükmetmeyen iktidarların sadece kâfir olduklarını kabul etmek yetmez, apaçık bir şekilde onların küfrünü ilan etmek de gerekir. Onlara göre İslâm toplumlarında İslâm'a aykırı olan kılık kıyafetler ile günah kapsamında olan diğer davranışlar cahiliye âdetidir. Şerîata herhangi bir şey eklemek veya çıkarmak küfürdür. Parlamentolarda yer almak da onlara göre haramdır. Çünkü parlamentolar, Allah'ın şeriatının dışındaki hükümlere başvuruyorlar ve ortaya koydukları anayasayı dinin üzerinde tutuyorlar. Bu selefi ekol mensupları, diğer selefi grupları da bazı konularda sert bir şekilde eleştirirler. Onlara göre diğer selefi gruplardan bazıları günah kavramı konusunda gevşek davranmışlar ve küfür kavramını dini yalanlamak veya inkâr etmekle sınırlandırmışlardır. Bundan dolayı da onları “çağın mürciesi” olarak değerlendirirler.

¹³ Salahuddin Hasan, *Harîtatü'l-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mısır*, <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

¹⁴ Ali Abdülâl, a.g.e., s.55.

¹⁵ Abdülmün'im Münîb, *Delîlu'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Mısriyye*, Kahire, Mektebetü'l-Medbûlî, 2010, s. 131.

Eylemi ön plana çıkararak bu selefi grup, ümmeti daha fazla fırkalara ayırmamak için kendilerine özgü bir cemaat kurmayı kabul etmemekte, kendi taraftarlarını üzerinde birleştikleri konularda sahada faaliyet gösteren diğer cemaatlerle beraber çalışmaya teşvik etmektedir. Bundan dolayı da İslâm devleti kurmayı veya hilâfet devletini yeniden tesis etmeyi isteyen diğer örgüt ve cemaatlerle beraber hareket etmeyi prensip olarak reddetmemektedir.¹⁶

B. Cemâatten Siyâsî Partiye Dönüşen Selefler

Tunus'ta başlayan ve kısa bir süre içerisinde Mısır, Libya ve Suriye'de devam eden Arap devrimleriyle birlikte, Arap dünyasındaki tüm siyasî ve fikrî hareketler yeni bir durumla karşı karşıya kaldılar. Bu hareketler içerisinde yeni sürece en hazırlıksız bir şekilde yakalanan, kısa bir bocalamanın ardından hızla toparlanan dinî grupların başında selefi hareketler gelmektedir. Siyasî ve sosyal olaylara ilişkin bakış açıları çok net olmayan, önceden genel teorik çerçevesi belirlenmemiş ve duruma göre, yaşayan önderlerinden aldıkları "fetvâ" ile hareket eden selefi hareketler, daha önceleri karşı çıktıkları ve bazen de "din dışı" gördükleri siyasal katılım sürecine, kurdukları değişik siyasî partiler şemsiyesi altında dâhil oldular.

Daha önceleri çoğunlukla "geleneksel/ilmî" veya "eylem ve hareket" kategorisinde değerlendirilen bu hareketler "politik/siyasî/modern" bir karaktere büründü. Seleflerin siyasî parti şemsiyesi altında bir araya geliş sürecini değerlendirmeden önce, onların politik serüvenlerinin başlangıcı olan 25 Ocak 2011 Mısır devrimini başlatan olaylar karşısındaki tutumlarını incelemek gerekir.

1. 25 Ocak Devrimi ve Selefi Hareketler

25 Ocak 2011 yılında Mısır'da gerçekleşen halk hareketleri, Selefi gruplar üzerinde de etkili olmuş ve onların siyâsî ve sosyal olaylar hakkındaki geleneksel fikirleri, büyük bir değişime uğramıştır. Hüsnü Mübarek'in görevini terk etmek zorunda kaldığı olaylar başlayınca Mısır'daki selefi hareketler ve herhangi bir selefi gruba mensup olmamakla birlikte, selefi kimlikleriyle bilinen bağımsız kişiler, bu olaylar karşısında birbirinden farklı tavır ve tutum sergilemişlerdir. Onların bu tavır ve tutumlarını şöyle sıralamak mümkündür.

a. 25 Ocak Devrimini Destekleyenler ve Aktif Olarak Katılanlar

Kahire selefleri veya daha önceleri cihadçı ya da eylemci selefler olarak bilinen gruplar, 25 Ocak devrimini destekleyen ve devrime giden sürecin içinde aktif olarak yer almışlardır. Şeyh Muhammed Abdülmaksûd, Şeyh Neş'et Ahmed ve Şeyh Fevzî Saîd gibi bu ekolün önde gelen liderleri Tahrir Meydanı'ndaki gösterilere katılarak devrim sürecine destek vermişler ve orada yaptıkları konuşmalarla göstericiler üzerinde etkili olmuşlardır. Kahire ve İskenderiye başta olmak üzere Mısır'ın tüm büyük kentlerinde yapılan gösterilere katılarak destek veren bu selefi gruplar zaman zaman bağımsız mitingler yapmalarına rağmen Hüsnü Mübarek karşıtı diğer liberal veya milliyetçi muhalif çevrelerle bir araya gelerek bazı konularda ortak hareket

¹⁶ Salahuddin Hasan, a.g.m.

etme stratejisi izlemişlerdir. Kahire selefilerinin başlatmış olduğu bu destek kampanyası, kısa süre içerisinde bazı Ezher hocalarının ve İskenderiye selefilerinin katılımıyla bir platforma dönüştü. “el-Hey’etü’s-Şer’iyye li-Himâyeti’l-Hukûk ve’l-Hürriyâti’l-Meşrûa” ismini alan bu platform, bildirimler yayınlarak kitlesel gösterilere destek olmuş ve halkın meşrû taleplerinin karşılanması, anayasadaki ikinci maddeye¹⁷ dokunulmaması, gösterilerde taşkınlık yapılmaması ve kamu mallarına zarar verilmemesi şeklindeki uyarıları dile getirmiştir.

b. 25 Ocak Devrimine Açıkça Karşı Çıkanlar

Mısır’daki selefiler kendi aralarında homojen bir yapı arz etmedikleri için akâid konularında birbiriyle benzer fikir ve yaklaşımlar benimsemelerine rağmen siyaset ve sosyal hadiseler konusunda birbirlerinden çok farklı tavırlar sergilemişlerdir. Onların bu parçalı durumları ve muhatap kitlelerini kelâmî/fikhî tartışmaların içine sürüklemeleri devrim öncesi siyâsî yapıyı rahatsız etmemiş ve hattâ örtük destek görmüştür. Ancak kitlesel gösterilerin başlamasıyla birlikte siyâsî ve sosyal konulara bigâne kalmayan selefilerin tabanı sokağa çıkınca bazı selefi önderler “ulu’lemre itâat” ilkesinden hareketle bunu önlemeye çalışmışlardır. Şeyh Mahmûd Mısırî, Şeyh Mustafa el-Adevî ve Şeyh Muhammed Hüseyin Yakûb gibi selefi hatipler, yaptıkları televizyon konuşmalarında söz konusu gösterilere katılmanın meşru olmadığını söyleyerek başlayan devrim sürecine karşı çıkmışlar ve statükonun yanında yer almışlardır. Yaptıkları açıklamalarda bazı âyet ve fiten hadislerini okuyarak göstericilerin meydanları terk etmelerini, evlerine dönmelerini, mescitlere giderek duâ ve istiğfârda bulunmalarını, mefseleti önleme adına suskun kalmalarını ve eylemde bulunmamalarını öğütleyen bu selefi liderler, toplum üzerinde fazla etkili olamamışlar ve bu konularında yalnız kalmışlardır. Daha çok “Cemâatu Ensârü’s-Sünne” grubu olarak tanınan bu selefiler, Hüsnü Mübarek’in artan kitlesel olaylar üzerine yetkilerini devrettiğini açıklamak zorunda kalmasının ardından yayınladığı bir bildirimde gösterilerin ve yöneticiye karşı çıkmanın haram olduğunu dile getirmiştir.

c. 25 Ocak Devrimi Karşısında İkiriklikli Bir Tavır Benimseyenler

Selefiler içinde çok güçlü ve önemli bir yeri olan İskenderiye Selefileri, Müslüman Kardeşler Hareketi gibi örgütlü bir liderlik yapısına karşı çıkmakla beraber sosyal ve kültürel faaliyetlerde kendi aralarında organize olmuş bir gruptur. Devrim öncesi, devrimi başlatan süreç ve sonrasında olayların gelişimine göre hareket ederek hadiselerin sonuçları üzerinden bir tavır sergilemeye çalışan İskenderiye Selefileri, söylemleriyle pragmatik davranmışlardır. 25 Ocak gösterileri için sosyal paylaşım ağları üzerinden çağrı yapılırken İskenderiye Selefilerinin etkili liderlerinden biri olan Yasir Burhamî, “dinimize olan bağlılığımız, ülkemize karşı duyduğumuz sorumluluk duygumuz, ülke menfaatleri konusundaki hassasiyetimiz, içinden geçmekte olduğumuz bu zorlu süreçte ülkenin ve vatandaşların güvenliğini öncelememiz ve her şeyin üstünde tutmamız, aramıza fitne yaymak isteyen

¹⁷ “Devletin dini İslâm’dır. Arapça resmî dildir. İslâm şeriatının ilkeleri yasamanın temel kaynağıdır.”

düşmanların arzularını yok etme çabamız adına 25 Ocak gösterilerine katılmayacağız...”¹⁸ açıklamasında bulunmuştur. Başta Tahrîr olmak üzere Mısır’ın tüm meydanlarında başlayan gösterilerle birlikte, emniyet güçlerinin sahadan çekilmesi beraberinde çapulculuk olaylarını getirmiş ve İskenderiye Selefilere, devrim sürecine katılan diğer gruplar gibi açıklamalar yaparak bu olayları kınamıştır. Yeni bir sürecin başlamakta olduğunu gören İskenderiye Selefilere zaman içinde hadiselerin gelişimine uygun bir şekilde davranarak siyasî pozisyonlarını değiştirmişler ve bunun da ictihâd farklılığından kaynaklandığını, yapılan her ictihâdda bir hata payı bulunduğunu söyleyerek varlık göstermeye çalışmışlardır. Devrim sürecindeki gösteriler karşısında net bir tavır takınmayan İskenderiye Selefilere daha sonraki dönemlerde başlayan anayasa benzeri tartışmalarda, aktif bir şekilde yer alarak görüşlerini dile getirmişler ve hızla partileşerek siyasetteki yerlerini almışlardır.

Selefi Hareketlerin Partileşmesi

Arap devrimlerinden sonra meydana gelen fikrî ve siyasî değişimlerden en fazla etkilenen kesim selefiler olmuştur. Fikrî ve siyasî konularla fazla ilgilenmeyen geleneksel selefilik, özellikle Mısır’da yaşanan değişimle birlikte kendisini siyasetin merkezinde bulmuştur. Hem kurumsallaşmış selefilik, hem de karizmatik şahsiyetler merkezli selefilik bu yeni dönemle birlikte daha önceleri fazla ilgilenmedikleri ve içinde yer almadıkları siyaset arenasında örgütlenme ve partileşme sürecine girmişlerdir. Kendi aralarında homojen bir yapı arz etmeyen selefiler, siyasete girerken de tek parti çatısı altında bir araya gelemedikleri için farklı siyasî partiler kurup siyaset yapmaya başlamışlardır. Selefilerin kurduğu her bir siyasî parti, aynı zamanda onların içinde buldukları selefi eğilimin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Demokrasi ve siyasî parti konularında devrim öncesinde ve esnasında çok katı fikirleri olan İskenderiye Selefilere, yaptıkları açıklamalarla demokrasiyi tamamen reddetmişlerdir. Mesela Selefi Davet’in resmi sözcülerinden Şeyh Abdülmün’im Şehhât, “Biz yalnızca demokrasi haramdır demiyoruz, aynı zamanda demokrasi küfürdür de diyoruz...”¹⁹ ve “Demokrasi dini, hayattan ayıran laikliğin bir şubesidir. İslâmcılar demokrasiyi ister kullansınlar ister kullanmasınlar, demokrasi şer’an kabul edilemez...”²⁰ açıklamalarını yapmıştır. Ancak devrim sonrası Mısır’da yapılan Anayasa referandumuyla birlikte siyasî parti kurmanın önündeki engeller kaldırılınca başta bu açıklamaları yapan selefiler olmak üzere tüm kesimler hızla partileşmişlerdir. 25 Ocak 2011 devriminden sonra Mısır’da yapılan parlamento ve senato seçimlerine üç farklı parti çatısı altında giren selefiler, sonraki süreçte de yeni partiler kurarak bu farklılıklarını korumuşlardır. Devrim sonrası Mısır’da selefiler tarafından kurulan siyasî partiler şunlardır.

¹⁸ <http://www.salafoice.com/article.php?a=5115>.

¹⁹ <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>

²⁰ Neva b. Abdurrahman el Kadimî, “el-İslâmiyyûn ve Rebiu’s-Sevrât”, *Merkezu’l-Arabi li’l-Ebhâs ve’ d-Dirâsâti’s-Siyâsiyye*, Katar, 2012, s. 47.

a. Hizbu'n-Nûr / Nur Partisi

İskenderiye kökenli seleflerin siyasî kolu olarak tanınan Nur Partisi, 25 Ocak devriminden sonra kurulan bir partidir. Farklı eğilimlere sahip olan İskenderiye selefleri, bu parti ile birlikte siyasal hayata katılmışlardır. Partinin kuruluş çalışmalarından itibaren farklı eğilimde bulunan selefi liderler arasında görüş ayrılıkları kendini göstermiştir. Demokrasi ve siyasal katılımın ğayr-i meşrû olduğu hakkında, dinî referanslar ileri sürerek açıklamalarda bulunan selefi liderlerin çok kısa bir süre içinde bu görüşlerinden vazgeçmiş gibi görünmeleri, hem parti dışı hem de parti içi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Selefi liderler ile Nur Partisi yöneticileri, parti dışından gelen "tutarsız, pragmatik, ilkesiz" gibi suçlamalara ve parti içinde yapılan "meşrûiyet" tartışmalarına cevap vererek sürekli savunma konumunda kalmıştır. Tüm bu tartışmalara rağmen Nur Partisi, Mısır'ın varoşlarında ve kırsal kesiminde yıllarca etkili olmuş Selefi söylemin rüzgârını arkasına alarak, en büyük selefi parti olma başarısını göstermiştir. 2011 yılının sonlarında yapılan parlamento seçimlerinde ise diğer iki selefi partiyle yaptığı ittifakla girmiş ve 123 milletvekili elde edip parlamentoda %24 oranında temsil gücü kazanarak Mısır'ın ikinci büyük partisi konumuna yükselmiştir. Seçimlerden sonra kendisiyle ittifak ettiği diğer iki selefi parti mensubu milletvekillerinin, kendi parti çatıları altında siyaset yapmaya başlamasıyla birlikte milletvekili sayısı 108 olan Nur Partisi, parti içi tartışmaların odağında yer almıştır. Bir tıp doktoru olan parti başkanı İmad Abdulgaffur, zamanında yapılması gereken parti kongresini ertelemesine rağmen kongre toplanmaya çalışılmış ve başkan etkisiz bir konuma düşürülmüştü.²¹

Parti içinde kendilerine "Nur Partisi İslah Cephesi" adını veren reformist bir grup, parti idaresinin "Selefi Dâvet" ile yollarını ayırması gerektiğini dile getirerek cemaat-parti tartışmasını ilerletmiştir. Bu tartışmalar sonucunda partide iki farklı eğilim ortaya çıkmış ve her eğilim kendisi için bir lider tayin ederek partinin çift başlılıkla kongreye gitmesinin yolunu açmıştır. Selefi Dâvet'in ileri gelenlerinin devreye girerek geçici de olsa sorunları dondurmaya çalışmasına rağmen Nur Partisi'nin ilk kurucu başkanı olan İmad Abdulgaffur, ekibiyle birlikte partiden ayrılmış ve Hizbu'l-Vatan ismiyle yeni bir parti kurmuştur. Nur Partisi'nin başına da daha önce parti içindeki islahatçılara karşı gelenekçilerin başını çeken Yûnus Mahyun getirilmiştir. Selefi Dâvet adına yapılan açıklamayla da, Nur Partisi'nden başka kendilerini siyâseten temsil eden hiçbir partinin olmadığı vurgulanarak yeni kurulan partiye mesafeli bir tutum sergilenmiştir.²²

Programında Mısır'ın sorunlarına ilişkin bakış açılarını kapsamlı bir şekilde dile getiren Nur Partisi, devrim sonrası Mısır'ın en önemli sorunlarının siyaset, ekonomi ve güvenlik alanlarında olduğunu dile getirmiş, ancak "kimlik ve din" konusundaki söylemleriyle dikkat çekmiştir. Buna göre Parti, gelenek ile çağdaşlığı bir arada tutan medenî ve gelişmiş bir devletin inşasını hedeflemektedir. Mısır'ın kimliği Arap-

²¹ <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmuKteJrPmQ>

²² <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d-4175-84b1-85417419ed18>

İslâm kimliğidir. Mısır anayasasında bulunan ikinci madde olduğu gibi korunmalı ve İslâm Şeriatı Mısır'a hükmedecek olan siyasî sistemin en yüce dayanağı olarak tüm siyasî, ekonomik, hukukî ve sosyal düzenlemelerin genel çerçevesini belirlemelidir. İslâm şeriatının prensiplerinin anayasanın temel dayanağı olması ilkesi, Mısır'da yaşayan Kıbtîlerin dinî özgürlüklerini de içerir.²³

Nur Partisi, 2012 yılında yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda kendilerine yakın gördükleri Hâzım Salâh Ebû İsmâil'in adaylığının Yüksek Askerî Konsey tarafından veto edilmesi üzerine daha önceleri Müslüman Kardeşler Hareketi'nden ayrılmış bulunan Abdülmün'im Ebû Futûh'u desteklemişlerdir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turunda Müslüman Kardeşlerin adayı Muhammed Mürsî'yi desteklemişlerdir.

Nur Partisi, gerek anayasa yapım sürecinde gerekse sık sık yapmış olduğu açıklamalarla Mısır'daki liberal ve Kıbtî kesimlerin eleştiri odağında olmuştur. 3 Temmuz 2013 tarihinde yapılan ve ülkenin demokratik yollarla seçilmiş ilk sivil Cumhurbaşkanı Muhammed Mürsî'yi devirerek anayasayı askıya alan askerî darbeyi destekleyen Nur Partisi, kitlesel desteğini zayıflatmıştır.

Parlamento seçimlerine katılma kararından sonra Nur Partisi'nin aday listelerinde toplam 15 kadın adaya yer vermesi, selefler içinde büyük bir tartışmaya yol açmıştır. Bunun üzerine Parti yönetimi kadın adayların listelerin son sıralarına yerleştirildiğini ve propaganda afişlerinde bu adayların resimlerinin kullanılmayacağı onun yerine gül resmi kullanılacağını açıklamak zorunda kalmıştır.²⁴ Seçim süreci sonrasında oluşan parlamento milletvekili olarak giren milletvekilleri de sürekli birbiriyle çelişen açıklamalar yaparak parti adına kararlı ve sürdürülebilir bir politika üretememişlerdir.

b. Hizbu'l-Binâ ve't-Tenmiye / İnşâ ve Kalkınma Partisi

Mısır'da İslâmî câmia içinde önemli bir yeri olan ve Enver Sedât suikastından sorumlu tutulan "el-Cemâatu'l-İslâmiyye" isimli grup, 25 Ocak devriminde aktif olarak rol almış ve yeni süreci desteklemiştir. Müslüman Kardeşler Hareketi'nden daha çok selefi akımlara yakınlığıyla bilindiği için "selefi kökenli" partiler arasında zikredilmektedir. el-Cemâatü'l-İslâmiyye liderleri, 1990 lı yılların sonlarında hapisnede bir özeleştirici sürecine girmişler ve şiddetin her türüsünü reddettiklerini kamuoyuna açıklamışlardır.

Enver Sedât suikastından hüküm giyen ve devrim sürecinde serbest kalan Abbud Zumur ve kardeşi Târik Zumur, Saffet Abdulğani ve Eşref Tefvik gibi el-Cemaatu'l-İslâmiyye'nin önde gelen şahsiyetleri tarafından kurulan parti "inşâ, kalkınma, İslâm şeriatı, siyasal özgürlük ve sosyal adalet" sloganıyla kendisini tanımlamıştır. Nur ve Asâlet partileriyle birlikte içinde yer aldıkları "İslâmî blok" birliğinin kurulmasında öncülük yapmıştır.²⁵ Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda Ebû Futûh'u

²³ http://www.alnourparty.com/page/program_culture

²⁴ Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, Kahire, Evrâk li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2012, s. 101.

²⁵ <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OI5nmQ>

destekleyeceklerini ancak Muhammed Mürsî'ye de destek verecek olan mensuplarına karışmayacaklarını belirtmişlerdir.

“Halk, rejimin düşmesini istiyor” sloganıyla ortaya çıkan Mısırlıların duasının kabul edilmesi sonucu, devrimin gerçekleştiğini ve baskı, zulüm ve diktatörlük düzeninin sona erdiğini dile getiren İnşâ ve Kalkınma Partisi'nin kurucuları, Mısır'a karşı vatan borçlarını ödemek ve Mısır'ın kalkınma yürüyüşüne katkıda bulunmak amacıyla yola çıktıklarını söylemişlerdir. Parti kuruluş bildirgesine göre partinin amacı “parti kurucuları, önce Allah'ın rızâsını elde etmek sonra da ülkenin ve vatandaşların dünya ve âhîret saâdetini sağlayacak olan menfaatlerini gerçekleştirmek ve Mısır'ın gelişmiş toplumların öncüsü konumuna hazırlamak” şeklinde belirtilmiştir. Mısır'ın Arap ve İslâm kimliğini muhafaza ederek bunun önündeki engellere karşı koymak, her türlü batılılaştırma girişimlerine engel olarak değerlerin ve ahlâkın erezyonuna karşı mücadele etmek, hiçbir siyasî akımı veya toplumsal kesimi dışlamayacak hukukî, anayasal ve siyâsal ıslâhâtı gerçekleştirmek, tüm vatandaşların haklarını koruyacak, Mısırlı olmayan yabancıların güvenliğini temin edecek, eşitlik, özgürlük, adalet ve çoğulculuk ilkeler üzerinde yeni Mısır'ın inşâsı için çalışmak gibi hususlar partinin amaçları arasında yer almaktadır.²⁶

İnşâ ve Kalkınma Partisi, 3 Temmuz askerî darbesine karşı çıkmış ve Mısır'ın tüm bölgelerinde yapılan darbe karşıtı gösterilerde yer almıştır.

c. Hizbu'l-Fadîle / Fazilet Partisi

2011 yılında kurulan ve selefi kimliğiyle bilinen ilk parti olma özelliğini taşıyan Fazilet Partisi, “İslâm Şeriatının ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde adalet ve eşitlik değerlerini yaygınlaştırmak, bütün alanlarda Mısır'ın liderlik konumunu yeniden sağlamak isteyen parti” sloganıyla ortaya çıkmıştır. Kuruluşundan kısa bir süre sonra başlayan parlamento seçimlerine hazırlıklarını tamamlamadığı gerekçesiyle katılmayacağını söyleyen partinin kurucuları Mahmûd Muhammed Bedr, Muhammed Abdûh el İmam, Hâlid Saîd ve selefi hareketin önemli öncülerinden biri olan Şeyh Ferhat Ramazan gibi şahsiyetler yer almıştır. Parti başkanlığını yapan asker kökenli Âdil Abdûlmaksûd'un bazı gerekçeler ileri sürerek ayrılması ve yeni bir parti kurma çalışmalarına başlamasıyla birlikte parti içi tartışmalar yaşanmıştır.

“Hep birlikte Mısır'ın ıslâhı için” sloganıyla yoluna devam eden Fazilet Partisi, anayasanın hükümlerine uygun bir şekilde toplumun ve sivil kurumların ıslahı için çalışacağını, tüm vatandaşların katılımıyla gerçekleştirecek olan kalkınma projesiyle Mısır'ın Arap İslâm dünyasındaki liderlik konumuna yeniden kavuşturmayı sağlayacağını, âdil bir gelir dağılımını esas alarak ayırım yapmadan toplumun tüm fertleri için adalet ve eşitliği gerçekleştireceğini, anayasanın belirlediği hak ve özgürlükleri tüm bireyler için teminat altına alacağını ve gençlerin önünü açarak onları destekleyeceğini belirtmiştir.²⁷ Parti programında demokrasinin İslâm'daki şûra prensibine benzediğini, her ikisinin de siyasî birer yorum olarak halkın yönetimdeki önceliğini ortaya koyduğunu, siyasal iktidarın ancak halkın

²⁶ <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx>

²⁷ <http://www.alfadya.com/aboutus>

seçimi ve irâdesi sonucu meşrû olacağını belirterek demokrasi konusunda yapılan teolojik tartışmalar karşısındaki tavrını ortaya koymuştur.²⁸

Diğer selefi kökenli partiler gibi Fazilet partisi de başkenti Kudüs olan bir Filistin Devleti'nin kurulması için tüm Mısırlıların Filistinlileri desteklemesi gerektiğini dile getirmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ilk turda Ebû Futûh'u, ikinci turda ise Muhammed Mürsî'yi desteklemişlerdir. 3 Temmuz 2013 askerî darbesine de karşı çıkan Fazilet Partisi mensupları, yapılan darbe karşıtı gösterilere de destek vermişlerdir.

d. Hizbu'l-Asâle / Asâlet Partisi

Fazilet Partisi Genel Başkanlık görevini bırakan Âdil Abdülmaksûd ve arkadaşları tarafından 2011 yılında kurulan Asâlet Partisi, selefi eğilimiyle bilinen bir diğer partidir. Daha önceleri İçişleri Bakanlığında görev yapan, dönemin İçişleri Bakanı Habîb el- Adlî'nin yardımcısı bir subay olan Âdil Abdülmaksûd beraber hareket ettiği bazı arkadaşlarıyla birlikte başkanı olduğu Fazilet Partisi'ndeki diğer yöneticilerin "meşruiyet içinde kalan, hukukun üstünlüğüne saygılı, ılımlı selefi İslâm yöntemini benimseyen bir konumdan uzaklaşarak, hem İslâmî faaliyetlere hem de genel menfaatlere zarar verecek aşırı sert fikirlere meyleden bir komplonun içinde olduklarını" söyleyerek kesin olarak partiyle tüm ilişkilerini kopardığını belirtmiştir.²⁹

"Köklü geleneğin prensipleriyle çağdaş bir bakış açısı" ilkesiyle ortaya çıkan Asâlet Partisi, 25 Ocak devrimini Mısır halkının asîl duruşuna bağlayarak Mısır'ın, yakın tarihinde yanlış yönetilerek fitratından uzaklaştırıldığını, rüşvet ve yolsuzluğun yaygınlaştığını dile getirmiştir. Parti programında Şerîatin anayasasının temel kaynağı olduğunu, halkın tüm kesimleri için adaletin anayasayla teminat altına alındığını ve gayr-i Müslimlerin kendi özel hukuklarını uygulamada özgür olduklarını, ehil kadroların iş başına gelmesi gerektiğini, iktidarın seçimlerle el değiştireceğini ve Cumhurbaşkanı dâhil tüm seçilmiş yöneticilerin halka karşı sorumlu olduklarını açıklamıştır.³⁰

Cumhurbaşkanlığı seçimleri için aday olarak emekli büyükelçi olan Abdullah el-Aşal'ı göstermiş, ancak İslâmcıların oylarının bölüneceği endişesiyle aday, Muhammed Mürsî lehine yarıştan çekilince Asâlet Partisi, bu seçimlerin her iki turunda da Mürsî'yi destekleyerek diğer selefi kökenli partilerden farklı bir politika izlemiştir. 2013 yılında parti içinde yaşanan tartışmalar sonucunda liderlik için yeniden seçim yapılmış ve İhab Şeyhâ, partililerin büyük desteğini alarak başkan seçilmiştir.

Askerî darbeye karşı çıkan parti mensupları yapılan darbe karşıtı gösteriler içinde yer almışlardır. Darbe yönetiminin Mısırlıların %65 oyuyla kabul edilen anayasayı ilga etmesi Asâlet Partisi tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Darbe yönetimi tarafından yeni bir anayasa yapmaları için atadığı 50 kişilik komisyona karşı da sert

²⁸ <http://www.alfadyla.com/program>

²⁹ <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ>

³⁰ <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf>

bir şekilde muhalefet eden parti yönetimi, askıya alınan anayasaya sahip çıkmış, darbecilerin bu anayasayı rafa kaldırarak kendilerine meşrûiyet devşirmek istediklerini ve cuntanın atadığı komisyonda yer alanları da darbeciler lehine hırsızlık yapmakla suçlamıştır.³¹

Asâlet Partisinin kurucu lideri olan Âdil Abdülmaksûd'un kardeşi ve partiye yakınlığıyla bilinen Şeyh Muhammed Abdülmaksûd, Mısır selefleri üzerinde etkili bir şahsiyet olarak Darbe karşıtı gösterilerin sembolü haline gelen Râbia Meydanı'nda göstericilere seslenerek darbecileri sert bir dille eleştirmiştir. Onun bu tavrı aynı zamanda partinin de darbe karşıtı politikası üzerinde etkili olmuştur. Asâlet Partisi, darbe sonrasında kurulan ve seçilmiş Cumhurbaşkanı Muhammed Mürsî'ye sahip çıkarak yapılan darbe karşıtı gösterileri organize eden "Darbeye Karşı Millî İttifak" içinde yer almıştır.

e. Hizbu'l-Vatan / Vatan Partisi

Nur Partisi çatısı altında bir araya gelen başta İskenderiye olmak üzere Mısır'ın diğer Selefi akımlarının kendi aralarındaki görüş ayrılıkları, onların siyâsî kolu olan Nur Partisi'ne de yansımış ve parti içi derin tartışmalar, istifalarla sonuçlanmıştır. Nur Partisi'nin kurucu başkanı olan İmâd Abdülgaffûr, parti içindeki ıslahatçıların lideri olarak hareket etmiş ve partiden ayrılmak zorunda kalmıştır. Parti yönetiminin Selefi cemaatlerin yönetiminden bağımsızlaştırma politikasıyla yola çıkan İmâd Abdülgaffûr 2013 yılının başında Vatan Partisi'ni kurmuştur. Diğer selefi partiler ile Müslüman kardeşlerin siyâsî kolu olan Hürriyet ve Adalet Partisi arasında orta bir yol benimsemeye çalışan Abdülgaffûr, Muhammed Mürsî tarafından Cumhurbaşkanı yardımcılığına getirilmişti. Askerî darbeye kadar bu görevini yürüten Abdülgaffûr, darbe yönetimine karşı çıkmış ve parti olarak darbe karşıtı gösterilerine destek vermiştir.

Nur Partisi'nin lideri Yûnus Mahyun'un darbecileri desteklemesi, liberallerin temsilcisi olan Muhammed Baradey ve Kıbtîlerle birlikte darbe koalisyonu içinde yer alması parti tabanında büyük kırılmalara yol açtığından dolayı, yeni kurulan Vatan Partisi'nin selefleri temsil bakımından öne geçtiği izlenimi vermektedir. Çünkü daha önceleri Nur Partisi'ni destekleyen birçok Selefi çevreler darbe karşıtı gösterilerde aktif olarak yer almışlardır. Ayrıca darbe yönetimi tarafından yeni bir anayasa yapımı için atanan komisyonun daha önceleri seleflerin yoğun baskıları sonucu anayasada yer alan bazı maddeleri yeni anayasada yer vermeyeceklerini belirtmeleri parti tabanını rahatsız etmiştir.

Başta Nur Partisi mensupları olmak üzere diğer selefi çevrelerin ilgisine mazhar olan Vatan Partisi, askerî darbe sonrası süreçte anayasal durumu savunarak darbe yönetiminin uygulamalarına karşı çıkmıştır.³²

³¹ <http://www.alasalah.org/show-266.html>

³² <https://www.facebook.com/watanpartyeg>

Sonuç

Mısır'ın en eski dinî-sivil yapılanmaları olan el-Cem'iyetü'ş-Şer'iyye ve Cemâatu Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye isimli oluşumlar, bugünkü Mısır'ın tüm dinî hareketlerine ve cemaatlara kaynaklık yapmıştır. Müslüman Kardeşler Hareketi'nden doğan tüm selefi eğilimli diğer oluşumların tamamı, bu iki büyük yapının ana havzasından ortaya çıkmıştır. Her iki yapının kurucuları ve liderleri Ezher kökenlidir. Her ikisi de Mısır'da yaygın olan ve toplumun geniş kesimlerini etkileyen geleneksel tarikatlara karşı tavır almıştır. Özellikle de bu tasavvufi eğilimli hareketlerle bağlantılı olarak değerlendirilen bidat ve hurâfelerle mücadele etmişlerdir. Her iki oluşum, dinin bidat ve hurâfelerden arındırılması, türbelerden medet bekleme, onlara kurban adama ve oralarda namaz kılma gibi adetlerle mücadele etme konusunda aynı anlayışı benimsemişlerdir. Ancak tarikatları değerlendirmede birbirlerinden farklı bir tavır benimsemişlerdir. el-Cem'iyetü'ş-Şer'iyye isimli oluşum, tasavvufi yapıların tamamını reddetmemekte bunların içinde sünnete bağlı kalanları olumlu görmektedir. Bundan dolayı da Müslüman Kardeşler Cemaatinin mensuplarıyla daha yakın bir ilişki içinde olmuştur. Cemâatü Ensâri's-Sünne isimli yapı ise tasavvuf ve tarikatların tamamıyla mücadele etmeyi prensip olarak benimsediği için daha çok selefi hareketlerle yakın işbirliği içinde olmuş ve bugünkü selefi hareketlerin büyük bir kısmı bu yapının içinden çıkmıştır.³³

25 Ocak devriminden sonra hızlı bir şekilde örgütlenerek Nur Partisi çatısı altında parlamento ve senato seçimlerine giren Selefilere, Orta doğudaki siyasî dengeleri altüst eden bir başarı elde ederek Müslüman Kardeşlerin siyasî yapılanmasına alternatif bir siyasî güç haline gelmişlerdir. Ortaya çıktıkları tarihten itibaren siyasî faaliyetlerden uzak duran, hatta demokrasi ve seçimleri İslâm açısından meşru görmeyen, kendileriyle İhvân Hareketi arasındaki temel çelişkinin İhvân'ın demokrasiye ve parlamentoya sıcak bakmak olduğunu söyleyen Selefi oluşumların siyaset dünyasına atılarak partileşmeleri ve seçimlere katılmaları, onları hazırlıksız oldukları bir mecranın içine sürüklemiştir. Siyâsete dair teorileriyle siyâset pratikleri arasında bocalayan Selefi akımlar, ülkeyi ilgilendiren tüm siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlar karşısında teorik düzeyde de olsa bir çözüm üretmedikleri gibi, her ortaya çıkan sorun karşısında bölünmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Kısa dönemlik parlamento çalışmalarında yaptıkları açıklamalarla ve faaliyetlerle siyâsete hazır olmadıklarını göstermişlerdir.

Selefilere, 2012 yılında kurulan anayasa yapım komisyonunda yer almışlar ve referandumla kabul edilerek 25 Aralık 2012 tarihinde yürürlüğe giren, ancak 3 Temmuz 2013 yılında yapılan askerî darbeyle askıya alınan anayasa metninde bazı maddelerin yer almasında büyük uğraşlar vermişlerdir. Daha önceki anayasada da yer alan ve yeni anayasa metnine olduğu gibi alınan "Devletin dini İslâm'dır, resmî dili Arapça'dır, İslâm şeriatının prensipleri yasamanın temel kaynağıdır".³⁴

³³ Abdülmün'im Münib, *Delîlu'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Mısıriyye*, Kahire, Mektebetü'l-Medbulî, 2010, s. 49-55.

³⁴ "Düsturu Cumhûriyyeti Mısır el-Arabiyye", *Metâbiu'l-Hey'eti'l-Âmme li'l-İsti'lâmât*, Kahire, 2012.

şeklindeki ikinci madde üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Selefiler, bu maddenin muğlak olduğunu, farklı şekillerdeki yorumlara açık olduğunu dolayısıyla bu maddenin yeni bir maddeyle açıklanması gerektiği konusunda ısrarcı olmuşlar ve aynı komisyonda yer alan liberal, sol ve Kıbtî kesimin temsilcileriyle sert bir mücadele içine girmişlerdir. Bu kesimlerin komisyonu terk etmesi ve Selefilerin yoğun baskısı sonucu yeni yapılan anayasada 219 nolu ek maddeye yer verilmiştir. Bu madde, ikinci maddeyi “İslâm şeriatının prensipleri; (İslâm şeriatının) küllî delillerini, usûlî ve fikhî kâidelerini, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezheplerinin muteber kaynaklarını kapsar” şeklindeki açıklamayla yorumlamaktadır. Aynı Selefî grupların siyâsal temsilcisi olan Nur Partisi, anayasanın bu maddesindeki ısrarlı tutumu sonucu anayasa komisyonunu terk eden liberal ve Kıbtîlerin temsilcileriyle Askerî cuntanın yanında yer almakta ve darbeye destek vermekte bir sakınca görmeyerek ilkesiz bir politika benimsemiştir.

Arap İslâm dünyasında cemaatten siyâsî partiye dönüşüm meselesi, sadece selefi grupların problemi olmayıp diğer İslâmî cemaatleri de etkileyen bir sorundur. Arap devrimlerinden sonra legal siyâset yapma imkânı bulan Müslüman Kardeşler ve Nahda gibi diğer İslâmî hareketler, demokrasi ve parlamento konusunda zaman içinde yaptığı teorik tartışmalarla güçlü bir literatür ve belirgin bir bakış açısı oluşturduğu için pratik siyâset yapma konusunda Selefilere göre daha avantajlı bir konumda olduklarını göstermişlerdir. Ancak Selefî hareketler “fetvâ” ile “politika” arasında ortaya çıkan uçurumu kapatmakta ve politik her tutumu dinî referanslardan hareketle temellendirme konusunda bir sorun yaşamaktadır. Bundan dolayı da her ortaya çıkan ve aktif siyasetle politik bir duruş sergilenmesi gereken ekonomik, sosyal vs. konularda parti kimliğiyle yapılan açıklamalar, cemâat kimliğiyle eleştiriye uğramaktan kurtulamamıştır. Meselâ kadınların sosyal hayattaki yeri, parti çalışmalarına katılıp katılmayacağı hattâ aday gösterilip gösterilemeyeceği, uluslararası para fonlarından fâizli kredi alınıp alınmayacağı gibi birçok konuda parti adına yapılan açıklamalar cemâat adına yapılan açıklamalarla eleştirilmiştir.

3 Temmuz 2013 yılında Mısır'ın özgür seçimlerle iktidara gelmiş olan Muhammed Mürsî'ye karşı yapılan askerî darbe ve sonrasında gelişen olaylar, selefi gruplar arasında köklü bir ayrışmaya sebebiyet vermiştir. Büyük bir selefi koalisyonu olan Nur Partisinin birçok kurucu kadrosu askerî darbeye karşı çıkarak partiden ayrıldılar ve bazıları darbeyi eleştiren eylemlerinden dolayı tutuklandılar. Bugün için bir tabela partisine dönüşen Nur Partisi, askerî cunta yönetimine verdiği destekten dolayı Mısır genelinde büyük ölçüde desteğini kaybetmiştir.

Kaynakça

- Ali Abdülâl, *ed-Da'vetü's-Selefiyye bi'l-İskenderiyye*, Beyrut, Müessesetu'l-İntişârî'l Arabî, 2012.
- Düstûru Cumhûriyyeti Mısır el-Arabiyye, *Metâbiu'l-Hey'eti'l-Âmme li'l-İsti'lâmât*, Kahire, 2012.

- Ebû Rumân, Muhammed, *es-Selefiyyûn ve'r-Rebû'l-Arabî*, Beyrut, Merkezi Dirâsâtî'l Vahdeti'l-'Arabîyye, 2013.
- Hasan, Salahuddin, *es-Selefiyyûn fi Mısır*, Mısır 2012.
- Hasan, Salahuddin, *Harîtatü't-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mısır*.
- <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>(03.07.2015).
- el Kadimî, Nevaf b. Abdurrahman, "el-İslâmiyyûn ve Rebû's-Sevrât", *Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve'd- Dirâsâti's-Siyâsiyye*, Katar 2012.
- Münîb, Abdulmün'im, *Delîlu'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Mısriyye*, Mektebetü'l Medbûlî, Kahire 2010.
- Şellata, Ahmed Zağlul, *el-Hâletü's-Selefiyyetu'l-Muâsıra fi Mısır*, Mektebetü'l Mebdûlî, Kahire 2011.
- Şellata, Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, Evrâk li'n-Neşr ve't Tevzî, Kahire 2012.
- eş-Şeyh, Memdûh, *Selefiyyûn*, Kahire, Dâru Ahbâri'l-Yevm, 2011.
- البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبواسماعيل لرئاسة الجمهورية
- <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html> (03.07.2015).
- البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية
- <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html> (03.07.2015).
- المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة
- http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodiectlink&id=711 (03.07.2015).
- <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf> (03.07.2015).
- <http://www.alasalah.org/show-266.html> (03.07.2015).
- <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx> (03.07.2015).
- <http://www.alfadya.com/aboutus> (03.07.2015).
- <http://www.alfadya.com/program> (03.07.2015).
- <https://www.facebook.com/watanpartyeg> (03.07.2015).
- http://www.alnourparty.com/page/program_culture(03.07.2015).
- <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>(03.07.2015).
- <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115>. (03.07.2015).
- <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d4175-84b1-85417419ed18> (03.07.2015).
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ> (03.07.2015).
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OI nmQ>(03.07.2015).
- <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>(03.07.2015).
- <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmuKterPmQ> (03.07.2015).

Nijerya'da Selefilik

Adem ARIKAN*

Özet

Nijerya, nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan önemli bir Afrika ülkesidir. Nijerya Müslümanlarının tarihinde Selefilik önemli bir yere sahiptir. Nijerya halkının Müslüman olmasında büyük katkısı olan Osman b. Fûdî, bid'atler ile mücadele etmiş, sünneti ihya etmeye gayret göstermiştir. Bid'atler ile mücadele eden bir diğer hareket İzâletü'l-bid'a cematidir. "Boko Haram" diye meşhur Selefi Cihâdî grup da sıklıkla basında kendinden söz etmektedir. Bu çalışmayla bu hareketlerin tarihleri, görüşleri ve birbirleri ve Selefilik ile olan ilgilerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nijerya, Selefilik, Osman b. Fûdî, İzâle, Boko Haram.

Salafies in Nigeria

Abstract

Nigeria is an important country where population is mainly composed of by Muslims. Salafism has an important place in the Nigerian Muslim's history. Osman B. Fudi, who has an important rollin spread of Islam in Nigeria, struggled against bid'ah, and who struggled to perform Sunnah. Another movement which struggled against bid'ah is Izala al-bida Community. Also Boko Haram is a popular Salafi Jihadist group which is widely mentioned in the media. In this study, the history, views and the connections of those groups with each other and with Salafism would be analysed.

Keywords: Nigeria, Salafi, Uthman b. Fûdî, Izala, Boko Haram.

I. Giriş

Günümüzde kendilerini "Selefi" diye adlandıran gruplar çeşitli alt dallara ayrılmaktadır. Bir tasnife göre Selefilik Suûdî/Vehhâbî, Cihâdî ve Siyasî olmak üzere üç grup olarak tanımlanmaktadır.¹ Bu üçlü tasnif içerisinde de alt kolları olan yeni tasnifler yapılabilir. Üçlü tasnif içerisinde yer alan Vehhâbîliğin tesirleri birçok araştırmaya konu olmuştur. "Arabistan dışındaki müslümanlar üzerinde Vehhâbî tesirinin XIX. yüzyılda ortaya çıkmış bazı halk direniş hareketlerinde görüldüğü iddiası yaygın bir tez olmasına rağmen güçlü kanıtlara dayanmamaktadır." Bu hareketlerden biri Batı Afrika'da ortaya çıkmış olan Osman b. Fûdî'nin hareketidir. "Vehhâbîliğin Arabistan dışındaki etkileri asıl XX. yüzyılda belirginleşmiştir." Gelişen ulaşım ve iletişim imkânları farklı ülkelerdeki değişik cemaat ve kuruluşların

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ademarikan@yahoo.com

¹ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s.485-524.

Necidli ulemâ ile irtibatını kolaylaştırmıştır. Bu gruplar içerisinde Nijerya'da *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne Cemâati* de bulunmaktadır.²

Osman b. Fûdî'nin başlattığı ıslahat hareketi Nijerya'nın kuzeyi ve bugün başka devletlerin sınırları içinde kalan geniş bir coğrafyayı ilgilendirmektedir. *İzâle* cemaati Nijerya'da 1978 yılında kurumsallaşmış Selefi bir gruptur. Cihâdî Selefi sayılan Boko Haram da bu coğrafyada ortaya çıkmıştır.³ Bu üç grup hakkında daha çok tarihleri ile ilgili çok geniş literatür vardır.⁴ Biz bu üç grubun Selefilik ile ilgilerini esas alarak tanıtıcı mâhiyette bilgiler vereceğiz.

II - Osman b. Fûdî Hareketi

Afrika XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında İslâm'ı yaymak ve Avrupa ülkelerinin sömürgeci genişlemesine karşı koymak amacı taşıyan bazı hareketlere sahne muştur. Batı Afrika'da sömürgecilik öncesinde en önemli İslâmî cihâd hareketi, Fülânî kabilesine mensup Osman b. Fûdî (Osman dan Fodyo, dan Fodio) tarafından başlatılmıştır.⁵ Osman b. Fûdî'nin liderliğindeki hareket Batı Afrika'da İslâm'ın yayılması ve güçlenmesinde en büyük etkiye sahip dinî harekettir.⁶

Osman b. Fûdî 1168/1754 yılında Hausaland'ın kuzeyinde Galmi şehri yakınlarındaki Maratta'da doğmuştur. Babası Muhammed'e verilen ve Fülânî dilinde "fakîh" mânasına gelen "Fûdî" unvanına⁷ nispetle Osman b. Fûdî şeklinde anılmaktadır. Babasından ve çoğu akrabası olan âlimlerden dersler almıştır. Tebliğ faaliyetine girmiş ve ders vermeye başlamıştır. Vaazlarında sünnetin ihyâ edilmesi ve bid'atlerin ortadan kaldırılması konusunu ele alıyordu. Osman'ın irşâdlarıyla çok sayıda insan Müslüman olmuştur. Dâvetinin gittikçe güçlenmesi bölgenin yönetimini aleyhine döndürmüştür. Dönemin Gobir kralı Nafata (1794-1801) Osman b. Fûdî'ye karşı sert bir tavır takınmıştır. Sultan 1798 yılında çıkardığı bir fermânla sonradan müslüman olanların eski dinlerine dönmesini emretmiş, müslümanlara tesettürü ve sarık sarmayı yasaklamıştır.⁸ 1803'te tahta Nafata'nın oğlu Yunfa⁹

² Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*, XLII, 611-615.

³ Tijani el-Miskin, "The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 157-171; Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, ed. Marc-Antoine Pérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014, (ss.158-191), s.160.

⁴ Örneğin John Azumah'ın çalışması, bu üç grubun tarihini kronolojik sırayla ele almaktadır. John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015, s.33-52.

⁵ Rıza Kurtuluş, "Afrika, Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri", *DİA*, I, 426-428.

⁶ Abdurrahman Zekî, "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul, Klasik, 2014, (s. 261-275), s. 267.

⁷ Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh men ehaztumine's-Şuyûh*, s.552 (M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihâd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XIX/3(1957), pp. 550-578 içinde, Arapça metni ve İngilizce çevirisiyle birlikte).

⁸ Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meyşûr fî Târîhi Bilâdi't-Tekrûr*, tahk. Behice eş-Şâzelî, Rabat, Câmiat-ü Muhammed el-Hâmîs, 1996, s.142.

⁹ M. Hiskett, "The nineteenth-century jihads in West Africa", *The Cambridge History of Africa, 1790-1870*, 7.bs., ed. J. E. Flint, Cambridge, 2004, V, (ss. 125-169), s. 135.

çıkınca, kendisine taht mücadelesinde yardımcı olan Osman'a ve cemaatine iyi davranmıştır. Fakat kısa süre sonra Osman'nu öldürmeye teşebbüs etmiştir. Osman 1218/1804 yılında cemaatiyle hicret kararı alarak, Gudu'ya gitmiştir.¹⁰ Gudu'dan Kral Yunfa'ya bir elçi göndermiş, tekliflerinin reddedilmesi üzerine *emîrû'l-mü'minîn* ve *halife* unvânıyla biat almıştır.¹¹ Osman, Yunfa'ya karşı cihâd ilân etmiştir. Uzun süren savaşlar 1223/1808 yılında Osman'ın gâlibiyeti ve Yunfa'nın ölümüyle sonuçlanmıştır.¹² Civardaki başka yönetimlere karşı seferlerin ardından 1812 yılında *Sokoto Halifeliği* kurulmuştur.¹³

Savaşların zorluklarının da etkisiyle Osman b. Fûdî'nin siyasî rakiplerini mürted görüp öldürülmelerine hükmettiği kaydedilmektedir. Bu süreçte örnek aldığı şahsiyet, Nijer bölgesinde siyâsî mücadelelere karışmış, yazdığı eserler ile bölgeyi etkilemiş Mâlikî âlimlerden Muhammed b Abdilkerîm el-Megîlî (ö.908/1504) olduğu ileri sürülmektedir.¹⁴ Savaşlar bittikten sonra Osman tekrar günah sahiplerinin (mürtekb-i kebîra) de Müslüman sayılması gerektiğine vurgu yaptığı görüşünü¹⁵ savunmaya başladığı anlaşılmaktadır.¹⁶ Bornu'ya yönelik savaşlar sürecindeki yazışmalar bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Bölgenin öne çıkan âlimlerinden Muhammed el-Emîn el-Kânimî¹⁷ (1775-1837) Bornu'yu savunmaya geçmiştir. el-Kânimî Sokoto yöneticilerine yazdığı mektuplarda toplum içerisinde yaygın bazı günahlardan dolayı kendilerinin küfür ile suçlanamayacağını savunmuştur.¹⁸

Devletin kurulması tamamlanınca Osman b. Fûdî ülkenin doğusunun yönetimini oğlu Muhammed Bello'ya (ö.1253/1837), batısını kardeşi Abdullah'a (ö. 1245/1829) bırakmıştır. Osman b. Fûdî 20 Nisan 1817 (3 Cemâziyelâhir 1232) tarihinde vefat etmiştir. Kabri hâlen Nijerya, Nijer ve Çad müslümanları için önemli bir ziyaretgâhtir.¹⁹

¹⁰ Bello, *İnfâku'l-Meysûr*, s. 143; Kadir Özköse, *Sufî ve İktidar (Fûlânî İslahat Hareketi)*, 2. bs., Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 101-103.

¹¹ Bello, *İnfâku'l-Meysûr*, s. 147.

¹² Osman b. Fudî'nin oğlu Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meysûr* adlı eserinde bu savaşlara geniş yer vermektedir (s.247 vd.). Ayrıca bkz. Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 112-137.

¹³ Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 170.

¹⁴ Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 251. Ayrıca bakınız: Ahmed Muhammed Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, çev. Ömer Gündüz, İstanbul, Şafak Yayınları, 1991, s. 82; Hasan İsa Abduzzâhir, "Beyne'd-Daveti'is-Selefiyye ve'd-Daveti'l-Fûlâniyye", *Havliyye Külliyyetu's-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* (Journal of Faculty of Sharia, Law & Islamic Studies), sayı1, Katar, 1401/1980, (ss. 135-162), s. 144.

¹⁵ Osman b. Fûdî'nin *Nesâihu'l-Ümmeti'l-Muhammediyye* adlı eserinden konuyla ilgili aktarılan metinler için bakınız: M. Hiskett, "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XXV, No. 1/3, 1962, (ss. 577-596), s. 558.

¹⁶ Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 249-256.

¹⁷ Hakkında bakınız: Ahmet Kavas, "Kânimî", *DİA*, XXIV, 311-312.

¹⁸ Kadir Özköse, "Fûlânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004, V-13, s.189-230. Ayrıca bakınız Bello, *İnfâku'l-Meysûr*, s.232; H. A. S. Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s.156.

¹⁹ Ahmet Kavas, "Osman b. Fudî", *DİA*, XXXIII, 466-467.

Osman b. Fûdî'nin kurduğu devlet bir asır kadar bölgeyi yönetmeye devam etmiştir. Bölgeyi sömürgeleştiren İngiltere ile girilen savaşta, Sokoto halifeliğinin son yöneticisi Tâhîr'in (Addahiru, Attahiru) öldürülmesiyle siyasî hâkimiyet sona ermiştir (1903). İngiliz sömürge yönetimi Osman b. Fûdî ailesini tamamen ortadan kaldırmamıştır. Aile, siyasî yetkilerini kaybedip ülkedeki müslümanların dinî lideri haline gelmiştir. Bu uygulama günümüzde de sürmektedir. Sokoto'nun on dokuzuncu sultanı İbrâhim Muhammed Mâcid'in (Maccido) 29 Ekim 2006 tarihinde bir uçak kazasında ölmesi üzerine yerine geçen Muhammed Sa'da b. Ebû Bekir, Nijerya İslâmî İşler Yüksek Konseyi'nin (NSCIA)²⁰ genel sekreterliğini yürütmektedir. Aynı aileden Kuzey Nijerya eyâlet meclisi başkanlığına seçilen Ahmedu Bello, İslâm'ı yaymak için *Cemâatü nasri'l-İslâm* adlı bir teşkilât kurmuştur. Ahmedu Bello darbe sürecünde 15 Ocak 1966 tarihinde suikast ile öldürülmüştür.²¹

Osman b. Fûdî'nin hareketi ile Muhammed b. Abdilvehhâb'ın daveti arasında ilişki kuranlar olmuş, bu hareketin üzerinde Vehhâbilik etkisi birçok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Osman b. Fûdî'nin devletinin Vehhâbî dâvet üzerine kurulduğu iddia edilmiştir.²²

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın dâvetinden sonra ortaya çıkmış birçok hareketin Vehhâbilikten etkilenmiş olduğu iddia edilmiştir. Bu hareketlerin lideri hac için Mekke'ye gelmişse Vehhâbîlerden Necd ulemâsı ile buluşup bu dâvetten ettelenip Vehhâbî görüşleri kendi memleketine naklettiği faraziyeleri ortaya atılmıştır. Araştırmacı "hükümlerini sadece faraziyeler yoluyla ortaya koymak değil, kesin delil ile desteklemelidir."²³

Osman b. Fûdî'nin hareketi üzerinde Vehhâbî tesiri olduğunu iddia edenler de genellikle hac üzerinde durmaktadır. Osman'ın hacca gittiğini veya hacca gitmiş olan hocası Cibrîl b. Ömer'in vasıtasıyla Vehhâbî dâvetinden etkilendiği kabul edilmektedir.²⁴

Etkilenme meselesiyle ilgili net ifadeler kullanan bazı araştırmacılar tarih de vermektedir. Osman 1220/1806 yılında hac için Mekke'ye gitmiş ve bizzat Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yazdığı kitapları görmüş, bazılarını istinsâh etmiştir. Bu yeni fikirler memleketindeki bid'atler ile savaşması için kendinde istek

²⁰ www.nscia.com.ng

²¹ Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*, XXXVII, 351-352.

²² Vehbe Zuhaylî, "Teessüru'd-Da'vâti'l-İslâhiyyeti'l-İslâmiyye bi-Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb", *Buhûsu Usbûi's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (s. 293-341), s. 329.

²³ Muhammed b. Ali es-Sekâkir, *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fûdî; Dirâsetun Târîhiyyetun Mukârrane*, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1421/2000, s. 293.

²⁴ Mustafa Mis'ad, "Eseru Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fi Hareketi Osman b. Fûdî el-İslâhiyyei fi Garbi Afrîkiyyâ", *Buhûsu Usbûi's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (ss.423-444), s.432, 441-442; ; Muhammed Abbas, "ed-Dâiyetu'l-Mucâhid Osman dan Fodyu", *Mecelletu'l-Vayû'l-İslâmî*, cil 21, sayı 243, 1405/1984, (ss. 52-56), s. 54; Thomas Walker Arnold, *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, çev. Bekir Yıldırım, Cenker İlhan Polat, İstanbul, İnkılâp, 2007, s. 418; Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, s. 154.

uyanmasına sebep olmuştur.²⁵ Tarih vererek hac seyahatinden ve bu seyahatte görülen kitapların istinsâhından söz eden bu bilgilerin nereden alındığını tespit imkânı yoktur. Çünkü bu detaylarla birlikte hac seyahati anlatanlar herhangi bir kaynağa atıf yapmamıştır. Kaynaklar bu bilgileri yalanlamaktadır. Osman'ın kardeşi Abdullah b. Fûdî 1227/1812 yılında²⁶ yazdığı, yani Osman'ın hacca gittiği iddia edilen tarihten (1220/1806) sonra kaleme aldığı eserinde Osman'ın hacca gitmek istediğini, ancak babasının kendisine izin vermediğini yazmaktadır.²⁷ Ayrıca Osman'ın bazı şiirlerinden hacca gidemediği anlaşılmaktadır.²⁸

Osman b. Fûdî hakkında çalışmaları olan bazı araştırmacılar sözü Vehhâbîliğe getirip farklı tespitler yapmıştır. Mervyn Hiskett, "Hausa ıslahatçıları aslâ Vehhâbî değildi" tespitinde bulunmaktadır. Şehy (Osman) "temel prensiplerde Vehhâbî aşırılığından oldukça uzak bulunmaktadır." Hocası Cibrîl b. Ömer de "Vehhâbîlerin fikirlerini tamamen benimseyen bir şahsiyet değildir."²⁹ B.G. Martin ise Osman b. Fûdî'nin Vehhâbîliği reddettiğini kaydetmektedir.³⁰ Şii eğilimli oldukları anlaşılan araştırmacıların da Osman b. Fûdî'nin cihadının bütün merhalelerinde Vehhâbî hareketin herhangi bir tesirinden tamamen uzak olduklarını savundukları görülmektedir.³¹

Osman b. Fûdî Kâdirî tarikatı mensubu bir sufidir. Kadir Özköse Osman b. Fûdî'nin tasavvuf anlayışını genişçe ele almıştır.³² Osman'ın yazma halindeki eserlerinden yapılan alıntılar, onun Kâdirî tarikatı mensubu olduğunu ortaya koymaktadır.³³ Osman b. Fûdî'nin hareketininin "sûfî anlayışa ve hayat tarzına dayalı olmadığı" tespiti³⁴ doğru değildir. Osman'ın hareketini Vehhâbîlik ile ilişkilendirenlerin onun tasavvufî yönüne genellikle değinmedikleri görülmektedir.

²⁵ Abdülfettah el-Guneymî, "Eserü Da'veti Muhammed b. Abdilvehhâb fi Garbi İfrîkiyyâ", *Buhûsu Usbûi'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (s. 343-368), s. 353; Abdulkâdir Muhammed es-Sibâî, "min Alâmi's-Selefiyye fi Afrîkiyyâ; eş-Şeyh Osman İbn Fûdî", *Mecelletu't-Tevhîd*, Kahire, Cemâatu Ensari's-Sunneti'l-Muhammediyye, sene 21, sayı 5, 1413/1992, (ss. 44-47), s. 45.

²⁶ Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*, s. 550.

²⁷ Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*, s. 555.

²⁸ Muhammed Livauddin Ahmed, Osman'ın hacca giden hocası Cibrîl b. Ömer bağlantısı üzerinde durmaktadır. Bunun yanında Osman'ın tasavvufî yönüne vurgu yapıp Vehhâbî etkiyi kabul etmeyen görüşleri de derlemiştir. *el-İslâm fi Nîceriyâ ve Devru'ş-Şeyh Osman b. Fûdî fi Tersihîhî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009, s. 88, 90-95, 143.

²⁹ Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 185.

³⁰ Bradford G. Martin, *Sömürgecilığe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988, s. 27, 39.

³¹ Yazarlar Osman'ın Mehdi ile ilgili görüşleriyle özellikle ilgilenmektedir. Tâhir Yusuf el-Vâilî ve İlham Mahmud el-Câdir, "el-İmbraturiyetu'l-Fûâniyyetu'l-İslâmiyye ve Tesaddihâ el-Biritânî fi Garbi Afrîkiyyâ", *Mecelletu'l-Kulliyeti'l-İslâmiyye*, cilt 3, sayı 10, 1430/2009, (ss. 21-40), s. 25.

³² Özköse, *Sufi ve İktidar*, s. 175. Ayrıca bakınız: Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, s. 85; Hasan İsa Abduzzâhir, *ed-Davetu'l-İslâmiyye fi Garbi Afrîkiyyâ ve Kıyâmu'd-Devleti'l-Fûlânî*, Riyad, 1401/1981, s. 315.

³³ Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003, (ss. 377-398), s. 381; Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 39-46.

³⁴ Abdurrahman Zekî, "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", s. 275.

Osman b. Fûdî 150 civarında kitap ve risâle kaleme almış³⁵, bunlardan 115 tanesi tespit edilmiştir.³⁶ Basılanlar ve yazma halinde günümüze ulaşanlar ile birlikte bir kısmını da yapılan atıflar ile Osman'a nisbet edilmektedir.³⁷ Oğlu Muhammed Bello'nun da 100 kadar eseri tespit edilmiştir.³⁸ Osman'ın *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a* isimli kitabı basılmıştır. İsmiyle dikkat çeken bu kitabın içeriği dikkatli incelendiğinde yazarıyla ilgili önemli ayrıntıları barındırmaktadır. Osman b. Fûdî kitabında konumuz açısından oldukça önemli bir ifadeyi, her konunun sonunda, defalarca tekrarlamaktadır. Osman: "Allah'ım! Bizleri peygamberin Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine uymaya, onun yüzü suyu hürmetine, muvaffak kıl" diye duâ etmektedir. Bid'at konusunu da bu ifadeyle bitirmektedir.³⁹ "Muhammed'in yüzü suyu hürmetine" diyen Osman b. Fudî'nin ifadeleri Vehhâbî görüşler açısından bu meseleyi değerlendirenlere göre bid'attir. Örnek olarak el-Gâmidî'ye göre bu ifade bid'at bir tevessül şeklidir.⁴⁰ Misbâhuddin Cüneyd'e göre "Muhammed'in yüzü suyu hürmetine" ifadesi ve bu şekildeki tevessül "Osman b. Fûdî'nin akidesi ile İbn Teymiyye'den etkilenip mezhebini yayan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın akidesi arasındaki farkın en bârîz göstergesidir."⁴¹

Osman'ın kerdeşi Abdullah b. Fûdî'nin kitaplarında İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'ye üç atıf tespit edilmiştir. Bu durum Osman'ın hareketinin Vehhâbîlerin beslendiği kaynaklardan etkilendiğine dair kuşkulara sebep olmuştur. Osman'ın Vehhâbîlerden etkilendiğini, hareketinin Vehhâbîliğin bir parçası olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴² Muhammed el-Behiy, Osman'ın *İhyâu's-Sünne* adlı eserine yazdığı mukaddimede İbn Teymiyye'den etkilenmeyle ilgili bir başlık açmıştır. el-Behiy'e göre Osman, İbn Teymiyye'nin kitaplarına öğrenci olmuştur.⁴³ Bu iddia Osman'ın yaptığı gibi "Peygamber ile tevessül, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb tarafından şirk sayıldığı" gerekçesiyle kabul edilmemiştir.⁴⁴

Konumuz açısından önemli olan mezhep farklılığını tespit imkanı vardır. Muhammed b. Abdilvehhâb (es-Sekâkir'e göre) *Ehl-i Sünnet, fırka-i nâciye* itikadına inanmaktadır. Osman b. Fûdî eserlerinde kendi mezhebini "Eş'arî" lafzıyla ifade

³⁵ Osman b. Fûdî'nin eserlerinin bazılarının dijital metinlerine ve İngilizce çevirilerine şu adresten ulaşılabilir: <http://siyasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.

³⁶ Ahmet Kavas, "Osman b. Fudî", *DİA*, c.33, s. 466-467.

³⁷ Bu eserlerin künye bilgileri ve bunlara yapılan atıflar ve için bakınız: Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 75.

³⁸ Behice eş-Şâzeli, 101 eserine yapılan atıflar ve buldukları kütüphane kayıtlarıyla listelemektedir. Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meyûr*, ("Tercemetu'l-Muellif ve âsâruhu"), s. 17.

³⁹ Osman b. Fûdî, *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a*, 2.bs., tahk. Ahmed Abdullah Bâcûr, Kahire, 1406/1985, s. 56, 68.

⁴⁰ Saîd b. Nâsır el-Gâmidî, *Hakikatü'l-Bid'ati ve Ahkâmihâ*, I-II, 3.bs., Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999, c.I, s.191-193.

⁴¹ Misbâhuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akîdetuhû alâ Dav'i el-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1402/1982, s. 203.

⁴² Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, s. 153.

⁴³ Osman b. Fûdî, *İhyâu's-Sünne*, ("Takdim"), s. 14.

⁴⁴ Fethi Hasan Masri, "Introduction", Osman b. Fûdî (Uthman Ibn Foduye), *Beyânu Vucûbi'l-Hicra ala'l-İbâd (Bayan wujub al-hijra ala'l-ibad)*, Sokota, Khartoum University, 1397/1977, s. 18.

etmektedir.⁴⁵ *Usûlü'l-Vilâye ve Şurûtuâ* adlı eseri “neseben Fulânî, mezheben Mâlikî, itikâden Eş’arî olan Osman b. Muhammed b. Osman demiştir ki” diye başlamaktadır. Görüşleri de Eş’arî metoda uygundur.⁴⁶

Osman’ın Vehhâbî dâvetten etkilenmediğini savunan araştırmacılar özetle şu tespitleri sıralamaktadır: (1) Osman, Eş’arî akîdeli, Mâlikî mezhepli, tarikat mensubu bir sufidir. Muhammed b. Abdilvehhâb’ın akidesi (es-Sekâkir’e göre) Ehl-i Sünnet akidesi, mezhebi Ahmed b. Hanbel’in mezhebidir. O, sûfî değildir, aksine sûfilerin aşırılıklarıyla savaşmıştır. (2) Muhammed b. Abdilvehhâb, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim ekolündendir. Osman ise tasavvuf, tarikat şeyhlerine intisap etmiştir. (3) Osman’ın telif ettiği eserlerinde, kaynaklarını zikretmesine rağmen, Muhammed b. Abdilvehhâb’ın ya da İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in isimlerine yer vermemiştir. (4) Eğer etkilenme olsaydı Osman da Muhammed b. Abdilvehhâb gibi Hevsa (Hausa) memleketlerinde İbn Teymiyye medresesi tesis eder ve bunu duyururdu. (5) Hacca gitmiş olan Cibrîl b. Ömer yoluyla Vehhâbî tesiri iddia edilmektedir. Şeyh Cibrîl, ikinci haccını 1200/1785 civarında yapmıştır. Eğer cihâd Şeyh Cibrîl’in teşvikiyle olmuş olsaydı, otuz yıl önce başlamalıydı. Osman cihâdın sebebini, önünde sadece bu yol kalması olarak açıklamaktadır. Osman kendini ve cemaatini müdafaa edebilmek için cihâd ilân etmiştir. Muhammed b. Abdilvehhâb’ın içinden çıktığı çevrede Hanbelî mezhebi yaygındı, Necd’de Eş’arîlik yoktu. Bundan dolayı o da Hanbelî mezhebine mensuptu. Osman’ın içinden çıktığı çevre ise farklıydı. Tasavvuf yaygındı. Tasavvuf mensubu şeyhler Eş’arîlik ve aynı zamanda Mâlikilik müntesibiydi. Bundan dolayı Osman’ın dâveti de içinde yaşadığı toplumu oluşturan bu unsurlara meyilliydi.⁴⁷

Nijeryalı el-İlûrî de Osman’ın tasavvufta Kâdirî, akîdede Eş’arî, fıkhıta Mâlikî bir müctehid olduğunu kaydetmektedir. Osman b. Fûdî ile Muhammed b. Abdilvehhâb’ın dâveti arasında alâka yoktur. Osman’ın hacca gittiği ve orada Vehhâbîlikten etkilendiği, memleketine döndüğünde ıslâha başladığı şeklindeki faraziye, zan ve tahminden ibarettir. Osman hacc veya umre yapmamış, hattâ herhangi bir Arap beldesine de gitmemiştir. Osman b. Fûdî Mâlikî mezhepli, akîdede Eş’arî ve Kâdirî tarikatındandır. Muhammed b. Abdilvehhâb ise Hanbelî ve Selefidir. Osman, eserlerinde görüşlerini verdiği âlimlerin isimlerini kaydetmektedir, hiçbir eserinde Muhammed b. Abdilvehhâb’ın ismini zikretmemiştir. Osman b. Fûdî, peygambere ve velîye tevessülü kabul etmektedir.⁴⁸

⁴⁵ Örnek olarak bakınız: Osman b. Fûdî, *Tarîku'l-Cenne*, s. 6, <http://siyasi.org/wp-content/uploads/2014/12/tariql-janna-arabic.pdf>, 24.05.2015.

⁴⁶ es-Sekâkir, s. 178-179, 285-286; Abdüzzâhir, “Bejne’ d-Daveti’ is-Selefiyye ve’ d-Daveti’ l-Fûlâniyye”, s. 144; Abdüzzâhir, *ed-Davetu’ l-İslâmiyye*, s. 330; Fethi Hasan Masri, “Takdim”, Osman b. Fûdî, *Beyânu Vucûbi’ l-Hicra*, s. 2.

⁴⁷ es-Sekâkir, s. 294; Abdüzzâhir, “Bejne’ d-Daveti’ is-Selefiyye ve’ d-Daveti’ l-Fûlâniyye”, s. 152; Abdüzzâhir, *ed-Davetu’ l-İslâmiyye*, s. 325.

⁴⁸ el-İlûrî, *el-İslâm fi Niceryâ ve’ ş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî*, Kâhire, Mektebetü’ l-İskenderiyye, 1435/2014, s. 135, 136, 138, 140, 141-145. Krş. Endevî et-Ticanî, “Osman dan Fudyu; Ebû Haraketi’ l-İslâh fi Garbî Afrikiyyâ”, *Mecelletu’ l-Ummu*, cilt 4, sayı 38, Katar, 1404/1983, (ss. 77-79), s. 78.

Osman b. Fûdî'nin eserlerindeki ifadeleri de zihniyetini ortaya koymaktadır. Kelâm ilmine bakışı bunu gösteren delillerden biridir. Osman b. Fûdî kelâm ilminin farz-ı kifâye olduğunu savunmaktadır.⁴⁹ İmanın geçerliliği için kelâm bilmeyi şart koşturmak gibi cedel ve tefrikaya sebep olan aşarı görüşleri ise tenkit etmektedir.⁵⁰ Osman b. Fûdî'nin sıfatlar ile ilgili görüşleri Eş'arî mezhebine uygundur. Misbâhuddin Cüneyd, Osman'ın müteahhirûn Eş'arîlerden olduğunu tespit etmektedir. Örneğin ru'yetullah meselesinde cihetin nefyedilmiş olması, Selef'in görüşüne uymadığı için tenkid edilmektedir. Osman imâm için ikrârı yeterli görmektedir. İmana ameli dâhil etmemesi Selef'in görüşü ile karşılaştırılarak tenkid edilmektedir. Osman, kelâm ilmini zemetmemiş, kelâm ile uğraşılmasına engel olmamış, kelâm kitaplarına atıflar yapmış, bazı kelimeler âlimleriyle ilgili övgü içerikli ifadeler kullanmıştır. Osman b. Fudî "Muhammed'in yüzü suyu hürmetine" diyerek Vehhâbî görüşler açısından bid'at bir tevessülde bulunmaktadır.⁵¹

Osman b. Fûdî *İhyâ'u's-Sünne'*de iman başlığında kısa anlatımlarla konuları bitirdikten sonra İzzüddin b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *Kavâidü'l-Ahkâm'*ından ifadeleriyle halkın kelâmın detaylarını bilmesine gerek olmadığına dair görüşünü aktarmaktadır. Osman, basîret sahiplerinin ise itikadî esaslar üzerine i'mâl-i fikr etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Osman b. Fûdî'nin kelâm konularında bir diğer kaynağı, Abdüsselâm b. İbrâhîm el-Lekânî'nin (ö. 1078/1668) *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd* adlı eseridir. Ondan "dünyada iman için sadece ikrâr yeterlidir" görüşünü aktarmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) kitaplarından bunu teyid eden ifadeler yer vermektedir. Osman b. Fûdî ilm-i kelâmı övenler ve yerenlerin gerekçelerini kaydettikten sonra "kelamı övenler bir bakımdan, kötöleyenler ise başka bir bakımdan bunu yapmaktadır. Detaylı açıklaması yapılmadan övmek de yermek de hatalıdır" demektedir.⁵²

Osman kelâm içerikli ifadeleri kitaplarında yazmakla yetinmemiş, ders de okutmuştur. Osman'ın kardeşi Abdullah on üç yaşından itibaren ağabeyinden ders almaya başladığını kaydetmekte ve ondan okuduğu dersler ve metinleri anlatmaktadır. Abdullah, Osman'dan ilm-i tevhîd dediği alanda es-Senûsî'nin kitapları ve şerhlerini okuduğunu yazmaktadır.⁵³

Osman b. Fûdî Eş'arî ve Mâlikî mezhebinden Kâdirî tarikatı mensubu bir sûfidir. Bid'at karşıtı ve sünnetin ihyâsını savunan bir ıslahatçidir. Sünneti ihyâ ve bid'atları yok etme gayretleri Vehhâbî diye tanıtılmasına sebep olmuştur. Yaşadığı dönemde başka birçok hareketin lideri gibi Osman da Kur'an ve Sünnet'e vurgu yapmıştır.

⁴⁹ Osman b. Fûdî, *Fethu'l-Besâir li-Tajkîki Vaz'ı Ullûmi'l-Bevâtin ve'z-Zevâhir*, tahk. Seyni Moumouni et Salou El-Hassan, Lyon: ENS Editions, 2012, s. 35-36.

⁵⁰ Hasan İsa Abduzzâhir, *ed-Davetu'l-İslâmiyye fi Garbi Afrikiyâ ve Kıyâmu'd-Devleti'l-Fûlânî*, Riyad, 1401/1981, s. 218; Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 276.

⁵¹ Misbahuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akâdetuhû 'alâ Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatü Ummi'l-Kurâ, 1402/1982, s. 101, 108-109, 167-171, 175-178, 231-233, 236-237.

⁵² *İhyâ'u's-Sünne*, s. 73-77.

⁵³ Abdullah b. Fûdî, *İdâ'u'n-Nusûh*, s. 555.

Bundan dolayı Selefi bir yönü olduğu kabul edilmektedir.⁵⁴ Ancak Osman'ın görebildiğimiz eserlerindeki görüşleri dikkate alındığında, onu, bir mezhep olarak Vehhâbilik ile ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir.

III - İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne Cemâati

Nijerya'daki Müslümanlar günümüzde de Osman b. Fûdî'yi en ünlü âlim ve idareci olarak sevmektedir.⁵⁵ Farklılıklarıyla birlikte Nijerya'da cemaatler kendilerini Osman b. Fûdî hareketine nispet ederek övünmektedir. Günümüzde bölgedeki Selefi dâvetçiler de, onun metodunu benimsediklerini söylemektedir.⁵⁶ Görüşleriyle *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne* cemaatinin kurulmasında etkili olan Ebû Bekir Gumi⁵⁷ (Cûmî) de Osman b. Fûdî'den takdirle bahsetmektedir. Gumi, Eylül 1987'de verdiği bir röportajda: "Osman b. Fûdî'nin başarıları olmasaydı, bizim tecdîd çabalarımız işe yaramazdı" demiştir.⁵⁸ Gumi, özellikle bid'atlerden bahsederken Osman b. Fûdî'nin görüşlerine atıflar yapmaktadır.⁵⁹

Nijerya'da İngiliz sömürgesi döneminde (1903-1960) açılan bazı okullar hakkında yapılan tespitler konumuz açısından önemlidir. Örneğin, 1934 yılında İngilizler tarafından hâkim yetiştirmek amacıyla kurulan Kano Hukuk Okulu bunlardan biridir. Bu okul, 1947 yılında öğretmen yetiştirmek üzere değişikliğe uğramış ve School of Arabic Studies (SAS) ismini almıştır. SAS, Nijerya'daki yeni nesil ulemânın yetişme merkezi haline gelmiştir. Mezunlarının neredeyse tamamı tasavvuf aleyhtarı olmuştur. Ebû Bekir Gumi de bu okuldan mezun olmuştur.⁶⁰

Nijerya 1960 yılında bağımsızlığını kazanmıştır. Federasyon ile yönetilen Nijerya'nın Kuzey bölgesinde Osman b. Fûdî'nin ailesinden Ahmedu Bello 1954-1966 yılları aralığında yönetici olmuştur. Ahmedu Bello ile Ebu Bekir Gumi de çalışmıştır. Gumi hac için gittiği Mekke'de Ahmedu Bello'nun tercümanlığını yapmıştır. Ahmedu Bello, 1957 yılında Gumi'yi Nijerya Hac Dairesi'nin başına atamıştır. Gumi Bello'nun Arap devletlerini ziyaretlerinde ona eşlik ediyordu. Gumi, 1960 yılında Kuzey Nijerya'nın büyük kâdisinin yardımcısı, 1962 yılında ise kâdisi olarak tayin edilmiştir. Bello, 1961 yılında *Cemâatu Nasri'l-İslâm (Jama'atu Nasril Islam,*

⁵⁴ Abdüzzâhir, *ed-Davetu'l-İslâmiyye*, s. 323.

⁵⁵ Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, s. 21.

⁵⁶ Yasir Bedevî Abdülmeccil Mustafa, Muhammed Bâvâ en-Nıceyrî, "ed-Da'vetû's-Selefiyye ve Eseruhâ ale'l-Mücteme'n-Nıceyrî eş-Şimâli; Dirâse Meydâniyye alâ Cemâ'ati İzâleti'l-Bid'ati ve İkâmeti's-Sünne", *Mecelletü'l-Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Câmîatü's-Sudân li'l-Ulûm ve't-Teknuliciya*, 15 (2), 2014, (ss.1-11), s. 4.

⁵⁷ Gumi'nin hayatını kitabında kendi anlatımından okuma imkânı vardır. Bizim görme imkânı bulamadığımız bu kitabın künyesi şöyledir: Abubakar Gumi, with Ismaila Tsiga, *Where I Stand*, Ibadan: Spectrum Books, 1992.

⁵⁸ Roman Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosanderve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997, (ss.286-307), s. 286.

⁵⁹ Abubakar Mahmud Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîhabi-Muvâfakati's-Şerîa* (The right belief is based on the shari'ah), Ankara, Hilal Yayınları, 1392/1972, s. 38, 41, 42, 56.

⁶⁰ Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhafifleri", s. 389.

JNI) ismiyle kurduğu teşkilât ile çok sayıda insanın Müslüman olmasına vesile olmuştur. *Osmâniyye* adı altında *Ticânî* ve Kâdirî tarikatlarından Müslümanları bir araya getirmeye çalışmıştır. Bazı araştırmalar, *Jama'atu Nasril Islam* (JNI) teşkilâtının Gumi tarafından kurulduğunu yazmaktadır.⁶¹ Gumi JNI'nin başında olduğu süreçte Suudi Arabistan ve Kuveyt'ten finans desteği almıştır.⁶² Günümüzde JNI cemaatinin başında Osman b. Fûdî'nin neslinden gelen Muhammad Sa'ad Abubakar bulunmaktadır.⁶³

Ahmedu Bello 1966 yılındaki darbe sırasında suikast ile öldürülmüştür. Gumi, Bello'nun öldürülmesiyle siyâsî destekten yoksun kalmış, ancak daha bağımsız hareket etmeye başlamıştır. 1967 yılında Kaduna radyosunda konuşmalar yapmaya, 1970 yılında gazetede yazmaya başlamıştır. Gumi 1972 yılında *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfakati's-Şerîa* adlı kitabını yazınca Tijaniyye ve Kadiriyye tarikatlarıyla mücadele başlamıştır. Kitap Arapça olduğundan ilk başta mücadele âlimler arasında sınırlı kalmıştır. Ancak Hausa dilinde yazdığı kitabı 1981 yılında Zaria'da basıldığında Gumi ve tasavvuf mensupları arasındaki anlaşmazlık, Kuzey Nijerya köy ve kasaba cämilerinde çatışmaya dönüşmüştür.⁶⁴

Gumi'nin *el-Akîdetü's-Sahîha* adlı kitabı⁶⁵ sistematik bir akîde veya kelâm metni değildir. Örneğin kitapta sıfatlara yer verilmez. Ticânîyye tarikatının klasik metinleri üzerinden tasavvuf tenkitleri dikkat çekmektedir. Kelâm ile ilgili yazdıklarının kaynaklarını tespit imkânı vardır. Gumi, imanı tasdik ve ikrâr olarak tanımlamaktadır. Buradaki ifadeleri Tahâvî'nin (ö. 321/933) akîde metninden aldığı anlaşılmaktadır. "İmanda eşitlik" ile ilgili ifadeleri de Tahâvî metninin şârihi İbn Ebi'l-İzz'den (ö. 792/1390) almış olmalıdır.⁶⁶ Abdülazîz b. Bâz'ın (ö. 1999) metne ve şerhine itiraz ve tenkidleri vardır.⁶⁷ Vehhâbî görüşleri temsil eden İbn Bâz'ın bu tenkidleri dolaylı olarak Gumi'nin alıntılıyıp yazdıklarına itiraz ve tenkit mahiyetindedir. Abdülazîz b. Baz başka bir konuda bizzat Gumi'yi muhatap almaktadır. Hz. İsa'nın vefât ettiğini savunan Gumi, *Hallu'n-Nizâ' fî Mes'eleti Nuzûli İsa ibn Meryem* adlı bir kitap yazmış ve âhir zamanda İsa'nın nüzûlünün olmayacağını savunmuştur. Abdülazîz b. Baz, Gumi'den bu görüşünden dönmesini istemiştir.⁶⁸ Bu detaylarla birlikte Gumi, 1392/1972 yılında tamamladığı *Reddü'l-*

⁶¹ Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012, (ss. 74-78), s. 74.

⁶² Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011, s. 110.

⁶³ www.jni.com.ng

⁶⁴ Loimeier, "Islamic Reform and...", s. 288-291.

⁶⁵ Gumi'nin bu kitabı hakkında bizim görme imkânı bulamadığımız şu makalede değerlendirmeler yapılmıştır: Alex Thurston, "Abubakar Gumi's al-Aqida al-Sahîha bi-Muwafaqat al-Shari'a: Global Salafism and Locally Oriented Polemics in a Northern Nigerian Text", *Islamic Africa*, Vol. 2, No. 2, (Winter 2011), s. 9-21.

⁶⁶ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tahk. et-Türkî, el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990, s. 459, 464.

⁶⁷ İbn Bâz, *et-Talîkâtü'l-Bâziyye alâ Şerhi't-Tahâviyye*, Riyad, Dâru İbn Kesîr, 1429/2008, s. 747.

⁶⁸ <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.

Ezhân isimli tefsirinde esmâ ve sıfât konusunda Selefiyye akidesini takip ettiğini, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kitapları ve Abdülaziz b. Bâz'ın irşâdlarından yararlandığını yazmaktadır.⁶⁹

Gumi'ye 1407/1987 yılında "Kral Faysal İslâm'a Hizmet Ödülü" verilmiştir. Ödülün verilme sebepleri arasında sahih İslâmî akideyi açıklamak için kalemiyle yaptığı cihadı ve bid'at ve hurafelere karşı duruşu da sayılmaktadır. Kur'ân'ı Hevsa (Hausa) diline tercüme etmesi, *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfekatî'ş-Şerîa* adlı kitabını ve *Reddü'l-Ezhân* isimli tefsirini telif etmesi bu alanda yaptıkları olarak sıralanmaktadır.⁷⁰

Suudi Arabistan kralı Faysal b. Abdülazîz (1964-1975) bir Vehhabî imam olarak değil İslamcı dünya görüşüne sahip bir Müslüman lider olarak nitelenmektedir. 1962 yılında hac sırasında düzenlenen konferansta alınan kararla Mekke'de kurulan Râbita (Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî, Muslim World League, Dünya İslâm Birliği) Faysal'ın bir projesi sayılmaktadır.⁷¹ Gumi de Râbita kurucuları arasında yer almıştır.

Gumi'nin *el-Akîdetü's-Sahîha* adlı kitabı tasavvuf aleyhindeki en büyük eseridir. Gumi de eski bir tarikat mensubudur. Ancak Gumi 1950'lerde Kâdirî tarikatından ayrılmıştır. Tasavvuf ile ilgili tenkitleri daha çok, Ticâniyye tarikatını hedef almaktadır.⁷²

Ticâniyye tarikatında âdâb ve erkânın temelini Ahmed et-Ticânî'nin (ö. 1230/1815) Hz. Peygamber'den aldığı kabul edilen "Salâtü'l-fâtih" ve "Cevheretü'l-kemâl" adlı iki kısa salâvât oluşturur. Hz. Peygamber'in öğrettiği Salâtü'l-fâtih ve Cevheretü'l-kemâl'in diğer tarikatların mensuplarınca okunan virdlerden daha faziletli sayıldığına ve Ticânî olmayanların bunları okusalar dahi faydalanamayacaklarına inanılır.⁷³ Gumi'nin tenkitleri bu salâvâtları da içermektedir.

Gumi'ye göre "Salâtü'l-fâtih" kendi memleketinde uygulanmakta olan kötü bid'atlardendir. Hz. Peygamber'e nisbet ettikleri bu ve benzeri uygulamalar ile amel etmek câiz değildir. Gumi, Ticâniyye'nin klasik kaynaklarından olan Ali Harâzîm'in *Cevâhirü'l-Me'ânî* adlı kitabındaki Hz. Peygamber'in ölümünden sonra hayatı

⁶⁹ Gumi'nin kaynakları arasında Celâleyn tefsiri, bu tefsir üzerine yazılmış olan Süleyman b. Ömer'in *elfutühâtü'l-İllâhiyye bi-Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn li'd-Dakâik'l-Hafîyye* isimli eseri, Seyyid Kutub'un *Fî Zilâlî'l-Kur'ân*'ı ve İsmail ibn Kesîr'in tefsiri de vardır. Ebû Bekr Mahmûd Cûmî (Gumi), *Reddü'l-Ezhân ilâ Me'ânî'l-Kur'ân*, Kaduna (Nijerya), Müessesetu Gumbî li'l-Ticâra, 1408/1987, s. 828.

⁷⁰ <http://kfiip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>

⁷¹ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2004, s. 183, 184, 188.

⁷² Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", s. 389-390.

⁷³ Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XLI, 130-133. Detaylar için bkz: Jamil M. Abun-Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrar Hareketi*, çev. Kadir Özköse, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 59.

konusundaki görüşlerini⁷⁴ tenkid etmektedir. Gumi, bu kitapta yazılanların şer'î sınırları aştığını savunmaktadır.⁷⁵

Gumi, tasavvufta bazı kişiler için gavs ve kutub gibi dinî mertebeler tayin edildiğini, bu mevkiilerdeki kişilerin her türlü tasarruflarının kabul edildiğini belirtmektedir. Bu kişilerin şer'î kurallara uymamaları durumunda da onlara muhâlefet edilmemesi istenmektedir. Bu kişilerin ilm-i bâtin bildiğine, dilediğinin imanını ortadan kaldırdığına, sevdiğinin imanını sâbit kıldığına ve gaybı bildiğine inanılmaktadır. Ancak Gumi'ye göre bunların hepsi bâtil ve yalandır. Bu kişilerin sayılan hususları yapabileceğine inanan kâfirdir.⁷⁶

Gumi'ye göre evliyânın makamlarından, Kâdiriyye'nin evrâdından bahseden kitaplardan, Ticâniyye tarikatına ait *Cevâhiru'l-Me'ânî* gibi kitaplardan, ayrıca dinî ve Arapça ilimlerden uzaklaştıran bütün kitaplardan, şeyhlerden birinin hizmetine girmeye çağıran kitaplardan uzak durulmalıdır. Gumî, bu tür kitaplara "*kütübü'd-desîse*" adını vermektedir.⁷⁷

Dönemin öne çıkan Ticânî şeyhi İbrahim Niyâs⁷⁸ (İbrahim Niasse, ö. 1975) hakkında Gumi "Nijerya'ya nifâk, küfür ve ilhâd ile geldi" demektedir. Kendisiyle 27 Haziran 1978 tarihinde yapılan görüşmede her gelen âlim ile âdeti gereği istifade amaçlı ilişkiye geçtiğini söyleyen Gumi, İbrahim Niyâs'ın küfrünün açığa çıkmasıyla ondan teberrî ettiğini, uzaklaştığını anlatmıştır.⁷⁹

Gumi'ye göre her mü'min velidir. Kelime-i şehâdeti söyleyen ve kendisinde onu ortadan kaldıracak bir şey meydana gelmeyen kimse müslamandır ve Müslüman olarak muâmele görür. Hz. Peygamberin getirmiş olduğu her şeyi kalbinde kabul eden mümindir. Bunu bizim bilmemizin bir yolu yoktur. Bu kul ile Rabbi arasında bir sırdır. Sahibinin tasdiki ve ameli ölçüsünde farklı olur. Her kimin tasdiki arzu ve gazabını aşar ve her hareketi Allah için olursa, Allah'tan korkar ve Allah'tan umit ederse o kişi ayette belirtilen⁸⁰ velidir.⁸¹ Gumi'nin bu görüşleri *Protestan İslam* tartışmalarına da konu olmuştur.⁸²

Gumi'ye göre İslâm düşmanları Müslümanların çocuklarının dinlerini ve Arapçayı öğrenmelerini engellemeye çalışmışlardır. Keşf ve velâyet adına Sünneti

⁷⁴ Ali Harâzim, *Cevâhirü'l-meânî*, nşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997, s. 103.

⁷⁵ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 19-20, 23, 35.

⁷⁶ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 44.

⁷⁷ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 79-80.

⁷⁸ Jamil M. Abun-Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrur Hareketi*, s. 182.

⁷⁹ Muhammed es-Sânî Ömer Musa, "Ârâu's-Şeyh İbrahim İnyâs es-Senegâli fi'l-Mizân", *Kırââtun İfrikiyye*, sayı:5, 1431/2010, (ss.4-21), s.8. Gumî ile İbrahim Niyâs arasında yaşanan kırızın bazı detaylarıyla ilgili ayrıca bakınız: Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press, 2011, s. 227-229.

⁸⁰ Yunus, 62, 63: Dikkat edin ki Allahın evliyası ne üzerlerine korku vardır ne de onlar mahzun olurlar. Onlar ki Allah'a iman edip, takva ile kötülüklerden korunur dururlar.

⁸¹ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 9, 17.

⁸² Roman Loimeier, "Is There Something like Protestant Islam?", *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 45, Issue 2, 2005, s. 216-254

tahrip eden kitapların yazılmasıyla destek almışlardır. Yıkıcı batı kültürünün eğitimini veren okullar açmışlardır. Babaları uryân dolaşan putperestlerin çocukları buralarda eğitim görmüş ve devlette görev almıştır. Hurafeler içinde hayallere dalmış Müslümanları bunlar yönetmeye başlamıştır.⁸³

Gumi'nin tasavvuf eleştirileriyle birlikte, daha önce bazı konular üzerinden tartışmakta olan Ticânîler ile Kâdirîler iş birliği yapmış, birlikte savunmaya geçmişlerdir. Tasavvuf muhâliflerinin İngilizlerin açtığı okullardan mezun olduklarını vurgulamışlardır. Bu mezunlar, Kur'ân'ı yanlış yorumlayıp evliyaya hakaret etmektedirler. Bu grup, Gumi'nin Vehhâbî taraftarları ve İngiliz işgal güçlerinin okullarının ürünü olarak tasvir edilmiştir.⁸⁴

Gumi'nin görüşleri ile uyum içinde olan *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne*⁸⁵ teşkilatı 8 Şubat 1978 tarihinde İsmail İdris (1937-2000) tarafından kurulmuştur.⁸⁶ İzâle'nin kurulmasıyla sûfiler ile muhâlifleri arasındaki mücadele şiddetlenmiştir. *İzâle* grubunun okullarında Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kitabı okutulmaya başlanmış, Suudi Arabistan'dan İbn Teymiyye'nin kitapları getirilip dağıtılmıştır.⁸⁷

Nijerya'nın yakın tarihinde tartışılan konulardan biri de ülkede şer'î hukukun uygulanması meselesidir. Nijerya'da farklı bölgelerde kısmen şeriat uygulamaları vardı. Zamfara bölgesi yöneticisi Ahmed Sani Yerima, 2001 yılında yönettiği bölgede şeriatı uygulamaya koyarak Kuzey bölgelerindeki diğer yönetimlere de bu yönde çağrıda bulunmuştur. Halkın da bu yönde talepleri olmuştur.⁸⁸ Nijerya'da ahval-i şahsiyye konularında İslâm şeriatı daha önce tanınıyordu. Zamfara eyâleti şeriatı bütünüyle uygulamaya koyduğunu duyurunca Hıristiyanların karşı çıkmalarıyla çatışmalar çıkmıştır. 2003 yılına gelindiğinde şeriatı uygulayan eyâlet sayısı on bire çıkmıştır.⁸⁹

Gumi'ye göre imkânı olduğu halde Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen kadı, bu yaptığının haram olduğuna inanıyorsa fâsıktır. Bu yaptığının helâl olduğuna inanıyorsa kâfirdir. Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerdir / zâlimlerdir / fâsiklardır (el-Mâide 44, 45, 47). Mahkeme konusunu Müslüman olmayan bir kadıya bilerek taşıyan da bir Müslümana götürmeye imkânı varsa, fâsıktır, eğer bunun helâl olduğunu kabul ediyorsa kâfirdir.⁹⁰

⁸³ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 78.

⁸⁴ Umar, s. 388, 390, 396.

⁸⁵ www.jibwisenigeria.org

⁸⁶ Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria", s. 74-78.

⁸⁷ Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhâlifleri", s. 393.

⁸⁸ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiuhâ ve A'mâluhâ fi Niceryâ", *Kırââtun İfrikîyye*, sayı:12, 1433/2012, s. 14.

⁸⁹ Bu eyâletler Niger, Sokoto, Kano, Katsina, Kebbi, Jigawa, Bauchi, Borno, Youbi, Kaduna ve Gombe olarak verilmektedir. Muhammed Livauddin Ahmed, *el-İslâm fi Niceryâ*, s. 219-223. Lapidus "2001 yılına gelindiğinde 20 Kuzey ülkesi İslâmî hukuku benimsemiştir" demektedir. Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, M.A. Aktay, İstanbul; İletişim, 2013, II, s. 465.

⁹⁰ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 76.

Nijerya'da şer'i kuralların uygulanmasını isteyen bir diğer grup da Cihâdî Selefi Boko Haram cemaatidir. Aşağıda göreceğimiz gibi gurubun lideri Abubakar Shekau beşeri hukuk (el-kavânîbu'l-vaz'iyye) ile hüküm verenlerin kâfir olduğunu söylemektedir.

IV - Boko Haram

"Boko Haram" diye meşhur olan grup kendisini "*Cemâatü Ehli's-Sünne li'd-da've ve'l-çihâd*" olarak isimlendirmektedir. *Boko Haram*, Hevsa (Hausa) dilinde "Batı eğitim sistemi haramdır" anlamına gelmektedir. İngilizce "book" kelimesiyle de ilişkilendirilmektedir.⁹¹ Boko Haram ismi, Ağustos 2009 tarihinde çatışmalardan sonra daha çok meşhur hale gelmiştir. Kurucu sayılan Muhammed Yûsuf'un (1970-2009) adına nisbetle bu gruba "Yusûfiyye" veya "Yusûfiyyûn" da denilmiştir.⁹²

Boko Haram'ın kurucusu Muhammed Yûsuf'un Ebû Bekir Gumi'nin öğrencisi⁹³ veya *İzâle* mensubu Ja'far Adam'ın (ö. 2007) takipçisi olduğu kaydedilmektedir.⁹⁴ Bir araştırmaya göre, Ja'far Adam Batı tarzı eğitime karşı çıkmanın Müslümanlar için doğuracağı mahrumiyetler konusunda Muhammed Yûsuf'u eleştirmektedir.⁹⁵ Şeyh Ja'far Adam 13 Nisan 2007 tarihinde Kano'daki Dorayi Juma'at Camii'nde sabah namazı sırasında kimliği belirsiz kişilerce öldürülmüştür.⁹⁶

Boko Haram'ın kökenini Nijerya'da ortaya çıkmış *Maitatsine* hareketine dayandıranlar da vardır.⁹⁷ *Maitatsine* Hareketi'nin lideri Muhammed Mervâ (Mohammed Marwa, ö. 1980) Nijerya'nın kuzeyinde Kano'daki faaliyetleri ile öne çıkmıştır. Muhammed Mervâ'ya peygamberlik iddiası, kibleyi reddetme gibi bazı aşırı görüşler isnâd edilmektedir. Cemaati de batı ve teknoloji karşıtı olarak tanıtılmaktadır. Muhammed Mervâ'nın taraftarlarının karıştığı çatışmalarda binlerce kişi ölmüştür.⁹⁸ Boko Haram'ın kurucusu Muhammed Yûsuf'un karşı çıktığı Batı eğitiminin kültürel tarafına olduğu, teknolojiye karşı olmadığını söylediği kaydedilmiştir.⁹⁹

⁹¹ Paul Newman, "The Etymology of Hausa boko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.

⁹² Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram...", s. 13-24.

⁹³ Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı, 2014, s. 54.

⁹⁴ Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, "Body countandreligion in the Boko Haram crisis", *Boko Haram: Islamism...*(ss. 2013-236), s. 214.

⁹⁵ Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", s.168.

⁹⁶ <http://www.nmfuk.org/jaafar.htm>, 10.08.2015.

⁹⁷ Abdurrahim Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", SETA Analiz, Mayıs 2015, s. 11.

⁹⁸ Uluer, *Nijerya'da Silahlı Örgütler: Boko Haram ve Mend*, s. 50-53. Ayrıca bakınız: Elizabeth Allolsichei, "The Maitatsine risings in Nigeria 1980-85: a revolt of the disinherited", *Journal of religion in Africa*, XVII/3, 1987, ss.194-208; Mervyn Hiskett, "The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment", *Journal of Religion in Africa*, Vol. 17, no. 3, 1987, pp. 209-223.

⁹⁹ Tijani el-Miskin, "The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", s. 161.

Ahmed Murtaza'ya göre Muhammed Yûsuf, *Müslüman Kardeşlerin* (İhvân) Nijerya'daki grubu içerisinde yer almıştır. İhvân içerisinde yer alan İbrahim Zekzekî¹⁰⁰ liderliğinde Şüliğe meyil başlayınca, başka bir grup Selefilik'e yaklaşmıştır.¹⁰¹ O dönemde Muhammed Yûsuf, *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne* cemaatine yakınlaşmış Yobe ve Borno bölgelerinin yöneticisi (sadr) olmuştur. Zamanla Muhammed Yûsuf'un taraftarları ile *İzâle* arasında anlaşmazlıklar baş göstermiştir. *İzâle*'den ayrılmayla neticelenen anlaşmazlıklar, 2002 yılında *Cemâati Ehlî's-Sünne li'd-da've ve'l-cihâd* adıyla ayrı bir grubun kurulmasına sebep olmuştur. Bir yıl sonra 2003'te grup ile güvenlik güçleri arasında bazı çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. 2009 yılında güvenlik güçleri Muhammed Yûsuf'un kullandığı İbn Teymiyye Merkezi/Mescidi'inde onu sağ olarak ele geçirmiştir. Muhammed Yûsuf'un uzuvları parçalanmış cesedi sokağa bırakılmıştır.¹⁰² Muhammed Yûsuf'un niçin mahkemeye çıkarılmadığı sorgulanmaktadır.¹⁰³ Liderlerinin öldürülmesi sonrasında Boko Haram saldırılarını daha da artırmıştır.¹⁰⁴

Muhammed Yûsuf'a *Hâzihî Akâdetünâ ve Menhecünâ* isimli bir metin nisbetedilmektedir.¹⁰⁵ Boko Haram'ın şimdiki lideri Abubakar Shekau da bir videoda din kardeşlerine cemaatini anlatmak için yazdığı risâlesini okumaktadır. Akidelerinin Ehl-i Sünnetve'l-Cemâat akidesi, davetlerinin Kur'an ve sahih hadislerle olduğunu söylemektedir. Risalede ele alınan meseleler arasında tevhidin iki veya üç taksimi, büyük günah işleyenin tekfir edilmeyeceği, şirkin büyük ve küçük (ekber ve asgar) şeklinde taksimi gibi konular vardır. Shekau Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti ve Selef ulemasının sözlerinde ne gördülerse onu kabul ettiklerini söylemektedir. Hiç kimseyi, helal saymadığı takdirde, günahlarından dolayı tekfir etmediklerini belirtip İbn Teymiyye'nin ifadelerini nakletmektedir. Şirk konusunda Muhammed b. Abdilvehhâb ve onun kayıtlarını yorumlayan Abdurrahman b. Abdihamid'in *el-Cevâbu'l-Müfid* adlı eserine atıf yapmaktadır. İbn Abdilvehhâb'ın torunu Abdurrahman b. Hasan'ın şirk-i ekber'den uzak olmadıkça kişinin Müslüman olamayacağına dair icma edildiğini ifade eden sözlerini Abdurrahman b. Muhammed el-Âsımî'nin *ed-Duraru's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* isimli eserinden aktarmaktadır. Shekau kendileri hakkında tekfirci ithâmına karşı çıkmasına rağmen, bazı gruplar hakkında tekfire varan ifadeler kullanmaktadır. Demokrasiye tâbi olanlar, beşeri hukuk (el-kavânîbu'l-vaz'iyye) ile hüküm verenler ve yabancı, Batı eğitimi veren okullara gidenler kâfir olarak sayılanlardır.¹⁰⁶

¹⁰⁰ İbrahim Zekzekî liderliğindeki hareket için şu sitelere bakılabilir: www.alharakah.net, www.islamicmovement.org

¹⁰¹ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram...", s. 13-24.

¹⁰² <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.

¹⁰³ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram", s.14.

¹⁰⁴ Sıradağ, "Sahra Altı Afrika'sında Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab", s. 13.

¹⁰⁵ Bu metne internet üzerinden ulaşılabilir: <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.

¹⁰⁶ Bizim ulaştığımız video 26 Ocak 2015 tarihinde yayımlanmıştır. <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.

Ahmed Murtaza, Boko Haram mensuplarının okuduğu kitapları listelemiştir. Bunlar arasında İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdilvehhâb ve Suud fetvâ kurumunun kitapları yer almaktadır.¹⁰⁷

Kaynak kişi ve kitapları aynı olmasına rağmen Suudi Arabistan müftüsünün Boko Haram hakkında yaptığı açıklama kayda değerdir. Nijerya'nın kuzeyindeki Borno eyâletinde Chibok'ta Nisan 2014'te bir okuldan kız öğrenciler kaçırılmıştı.¹⁰⁸ Dünya çapında ses getiren bu olay için birçok ünlü: "Kızlarımızı geri getirin (Bring Back Our Girls)" başlığıyla çağrıda bulundu.¹⁰⁹ Suudi Arabistan müftüsü, daha önce benzer Selefi gruplardan kendilerini ayırdıkları gibi,¹¹⁰ bu olay üzerine de bir açıklama yapmıştır. Aynı kaynak kişi ve kitaplardan beslenmelerine rağmen Müftü Abdülaziz Âl-i eş-Şeyh, Boko Haram'ı Hâricî mezhebinden olarak nitelmiş, sapmış (dâlle) bir grup olarak değerlendirmiştir. Ona göre Boko Haram, İslâm'ın kötü gösterilmesine sebep olmaktadır.¹¹¹

Suud müftüsünün açıklamasından birkaç gün sonra *İzâletu'l-Bid'a* grubunun başkanı Şeyh Muhammad Sani Yahya Jingir de Boko Haram ile ilgili benzer bir açıklama yapmış "İslam dininin lekelenmesinden" bahsetmiştir.¹¹² Jos kentinde Ramazan ayında (6 Temmuz 2015 tarihinde) Şeyh Muhammad Sani Yahya Jingir'in de içerisinde bulunduğu camiye yapılan saldırıda çok sayıda kişi ölmüş, şeyh sağ kalmıştır. Şeyh'in *Boko Halal* isimli bir kitabı olduğu kaydedilmektedir.¹¹³ İzâle grubu ve Boko Haram arasında, tenkit, tehdit ve şüpheli bazı olaylarla ilgili suçlayıcı birçok haber kayda girmiştir.¹¹⁴

Nijerya'da Selefi hareketler içerisinde ilmi çalışmalarla meşgul olan bir âlim olarak nitelenen¹¹⁵ Şeyh Mohamed Awwal Adam Albani de 1 Şubat 2014 tarihinde suikat ile öldürülmüştür. Konuyu habeleştiren kimi internet sayfaları olayı Boko Haram ile ilişkilendirip şeyhin gruba karşı eleştiri olduğunu kaydederken,¹¹⁶ bir

¹⁰⁷ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram...", s. 22.

¹⁰⁸ <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.

¹⁰⁹ <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.

¹¹⁰ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 205-234.

¹¹¹ <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.

¹¹² <http://www.punchng.com/news/boko-haram-was-sponsored-to-smear-islam-jingir/>, 09.08.2015.

¹¹³ <http://www.bbc.com/news/world-africa-33406537>, 09.08.2015.

¹¹⁴ Bu haberlerin bir derlemesi için bakınız: Omar S. Mahmood, "Is Boko Haram Targeting Izala?", <http://africaconflictblog.com/2015/01/15/is-boko-haram-targeting-izala/>, 11.08.2015.

¹¹⁵ Nijerya Maiduguri üniversitesi öğretim üyesi Tijani El-Miskin'e göre Nijerya'da pek çok İslami hareket vardır. İslamî hareketlerin yüzde doksandan fazlası barışçıl yöntemlerle davet çalışması yapmaktadır. Selefi hareketler üç grupta toplanabilir. Birincisi Elbanî'nin yaptığı gibi ilmi çalışmalarla meşgul olmaktadır. Diğer bir grup davet, vaaz ve eğitim çalışmalarına odaklanmaktadır. Üçüncü grup selefi hareket, Boko Haram gibi, silahlı mücadele içerisindedir. <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/251332--nijeryada-islami-hareketler-bariscil>, 09.08.2015.

¹¹⁶ <http://www.worldbulletin.net/muslim-world/128112/nigerias-leading-salafist-scholar-shot-dead>, 09.08.2015.

kısmı da habere, şeyhin hükümetin muarızı olduğu ve defalarca tutuklandığı bilgisini eklemektedir.¹¹⁷

Boko Haram basında da sıkça haber olmaktadır. Osman b. Fûdî'nin neslinden olan Sokoto Sultanı Muhammed Sa'ad Ebû Bekir'in, Nijeryalılara, Boko Haram örgütünü yenmek¹¹⁸ için birlik olmaları çağrısında bulunması bu haberlerden birdir.¹¹⁹

V - Sonuç

Nijerya'daki Müslümanların tarihinde iz bırakmış üç hareket Selefi yönleriyle ele alınmaktadır. Bölgede İslâm'ın yayılmasında büyük katkısı olan Osmân b. Fûdî Mâlikî mezhebi ve Kâdirî tarikatı mensubu bir liderdir. Eserlerinden hareket edildiğinde, Osman'ın Eş'arî mezhebi mensubu olduğu tespit edilebilmektedir. Bid'atlere karşı verilen mücadele ve sünnetin ihyâsı için gösterilen gayretler, bu hareketin Selefi görülmesinde etkili olmuştur. Bu hareketi Vehhâbilik ile de ilişkilendirenler olmuştur. Ancak bu iddia sahipleri bu ilişkiyi delillendirememiş, öne sürdükleri faraziyeler geçerli görülmemiş, Hareket üzerindeki Vehhâbi tesiri iddiası karşı çıkanların ortaya koyduğu delillerle reddedilmiştir.

Nijerya'da yaygın olan tarikatların, özellikle Ticâniyye tarikatının mensuplarına karşı ağır tenkitleriyle tanınan Ebû Bekir Gumi ve onun görüşlerinden etkilenmiş kişiler tarafından kurulan *İzâletü'l-bid'a ve İkâmetü's-Sünne teşkilâtı*, Vehhâbîler ile daha yakın görüşler paylaşmaktadır. Gumi, tefsirinde esmâ ve sıfât konusunda Selefiyye akidesini takip ettiğini, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kitaplarından ve Abdülaziz b. Bâz'ın açıklamalarında yararlandığını kaydetmektedir. Gumi'ye Suudî Arabistan yönetimi tarafından "İslâm'a Hizmet Ödülü" verilmiştir.

Bir dönem İzâle içerisinde de bulunan Muhammed Yûsuf tarafından kurulan *Cemâ'atü Ehlî's-Sünne li'd-da've ve'l-cihâd* veya meşhur adıyla *Boko Haram, Cihâdî Selefi* bir cemaattir. Suûd müftüsü ve *İzâle* grubunun lideri Şeyh Jingir Boko Haram'ı tenkit etmektedir. Osman b. Fudî ailesinin temsil edildiği Sokoto Sultanı Muhammed Sa'ad Ebû Bekir'in, Boko Haram ile mücadelede edilmesini istediği basına yansımaktadır.

Nijerya'da Selefi diye nitelenen üç hareketin, birbirlerinden farklılıkları olduğu anlaşılmaktadır. Herbiri hakkında müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu gruplar ile ilgili farklı dillerde oldukça geniş literatür olmasına rağmen, Türkçe çalışmalar henüz yeterli düzeyde değildir.

¹¹⁷ http://www.alukah.net/world_muslims/0/66091/, 09.08.2015.

¹¹⁸ İnternette Boko Haram ile mücadele adı altında yapılanları içeren bazı video görüntüleri yer almaktadır. Örnek olarak "Nigeria's Hidden War" isimli belgeseldeki görüntüler eğer doğrusa, insanların çaresizliklerini gözler önüne sermektedir.

Bakınız: <http://www.channel4.com/programmes/dispatches/on-demand/58946-001>,

https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015.

¹¹⁹ <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.

Kaynakça

- Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*.
- Abdurrahim Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", SETA Analiz, Mayıs 2015.
- Abdülfettah el-Guneymî, "Eserü Da'veti Muhammed b. Abdilvehhâb fi Garbi İfrikiyyâ".
- Abubakar Mahmud Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfakati's-Şerîa* (The right belief is based on the shari'ah), Ankara, Hilal Yayınları, 1392/1972.
- Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiuhâ ve A'mâluhâ fi Niceryâ", *Kırââtun İfrikiyye*, sayı:12, 1433/2012.
- Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı, 2014.
- Ahmet Kavas, "İlûrî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Kânimî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Osman b. Fudi", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*.
- Ali Harâzîm, *Cevâhirü'l-meânî*, nşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Bradford G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988.
- Ebû Remle Muhammed el-Mansûr İbrahim, *İstivâullah ale'l-Arş, beyne teslîmi's-Selef ve tevîli'l-Halef*, 2.bs., Sokoto, 1426/2005, www.saaaid.net/book/8/1705.doc, 30.05.2015.
- el-İlûrî, *el-İslâm fi Niceryâ ve's-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî*, Kâhire, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1435/2014.
- es-Sekâkir, *Davetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fûdî*.
- Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadi sthreat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and thestate in Nigeria*, ed. Marc-AntoinePérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014.
- Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, "Body countandreligion in the Boko Haram crisis", *Boko Haram: Islamism*.
- Hamdi Abdurrahman, "Nijerya ve iki hilafetin hikâyesi", <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/nijerya-ve-iki-hilafetin-hikayesi>, (13 Eylül 2014), 19.03.2015.
- İbn Bâz, *et-Talikâti'l-Bâziyye alâ Şerhi't-Tahâviyye*, Riyad, Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.
- İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tahk. et-Türkî, el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1411/1990.

- John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015.
- Johnston, *Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma (Sokoto Halifeliği Dönemi)*.
- Kadir Özköse, "Fülânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004.
- Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*.
- Kadir Özköse, *Sufi ve İktidar*, 2. bs., Ensar Yayıncılık, Konya 2008.
- Loimeier, "Islamic Reform and...".
- M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihâd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*.
- Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Misbahuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akâdetuhû 'alâ Dav'î'l-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatü Ummi'l-Kurâ, 1402/1982.
- Misbâhuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akâdetuhû alâ Dav'î el-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1402/1982.
- Muhammed b. Ali es-Sekâkir, *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fûdî; Dirâsetun Târîhiyyetun Mukârane*, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1421/2000.
- Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meysûr fi Târîhi Bilâdi't-Tekrûr*, tahk. Behice eş-Şâzelî, Rabat, Câmîat-ü Muhammed el-Hâmîs, 1996.
- Muhammed es-Sânî Ömer Musa, "Ârâu's-Şeyh İbrahim İnyâs es-Senegâlî fi'l-Mîzân", *Kırâatun İfrikiyye*, sayı:5, 1431/2010.
- Muhammed Livauddin Ahmed, *el-İslâm fi Nîceryâ ve Devru's-Şeyh Osman b. Fûdî fi Tersîhihi*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003.
- Muhammed Yusuf, *Hâzilî Akâdetünâ ve Menhecünâ*.
- Mustafa Mis'ad, "Eseru Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fi Haraketi Osman b. Fûdî el-İslâhiyyei fi Garbi Afrîkiyyâ",
- Osman b. Fûdî, *Fethu'l-Besâir li-Tajkiki Vaz'ıUlûmi'l-Bevâtinve'z-Zevâhir*, tahk. Seyni Moumouni et Salou El-Hassan, Lyon: ENS Editions, 2012.
- Osman b. Fûdî, *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a*, 2.bs., tahk. Ahmed Abdullah Bâcûr, Kahire, 1406/1985.
- Osman b. Fûdî, *Tarîku'l-Cenne*, <http://siiasi.org/wp-content/uploads/2014/12/tariql-janna-arabic.pdf>, 24.05.2015.
- Paul Newman, "The Etymology of Hausaboko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausaboko.pdf>, 09.06.2015.

- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria".
- Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012.
- Rıza Kurtuluş, "Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri", *DİA*.
- Roman Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosander ve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997.
- Saïd b. Nâsır el-Gâmîdî, *Hakikatü'l-Bid'ati ve Ahkâmihâ*, I-II, 3.bs., Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999.
- Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab".
- Uluer, *Nijerya'da Silahlı Örgütler: Boko Haram ve Mend*.
- Vehbe Zuhaylî, "Teessüru'd-Da'vâti'l-İslâhiyyeti'l-İslâmiyye bi-Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb", *Buhûsu Usbûi's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983.
- Yasir Bedevî Abdülmeçil Mustafa, Muhammed Bâvâ en-Nîceyrî, "ed-Da'vetû's-Selefiyye ve Eseruhâ ale'l-Müctemei'n-Nîceyrî eş-Şimâlî; Dirâse Meydâniyye alâ Cemâ'ati İzâleti'l-Bid'ati ve İkâmeti's-Sünne", *Mecelletü'l-Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Câmîatü's-Sudân li'l-Ulûm ve't-Teknuliya, 15 (2), 2014.
- <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.
- <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>
- <http://siiasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.
- <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.
- <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.
- <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.
- <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.
- <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.
- https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015.

Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Muhammet Raşit AKPINAR*

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenilen kişiler, târîhî kaynaklarda “Kadızâdeliler/Fakılar (Fakîhler)” ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefi dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefi söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, bid’at, emir bil-ma’rûf nehiy an’il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

Kadızâdelis as a Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society

Abstract

Some ideas raised in 16th and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time’s political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid’at), Al-amr bi’l-ma’ruf wal-nahy an al-Munkar, Birgivî, Kadizadelis.

Giriş: Osmanlı’da Selefi Söylemin Ortaya Çıkışı

Osmanlı toplumunda Selefi ideolojiye duyulan sempatinin izlerine ilk olarak, XVI. yüzyılın ortalarına doğru Birgivî Mehmed Efendi’de (ö. 981/1573) rastlanır.¹ İstanbul ve çevre illerinde müderris ve vâizlikle meşgul olan İmâm Birgivî, klasik ilimlerin yanında felsefî ilimlerin de tahsil edilmesi şeklinde süregelen Osmanlı ilim geleneğine karşı çıkmış ve bu gelenek içinde kendisine saygın bir yer edinmiş olan tasavvuf anlayışına tenkitler yöneltmiştir.

* Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: rasitakpinar@gmail.com.

¹ M. Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009, s. 23-27.

Bazı araştırmacılar, çeşitli sahalarda altmışa yakın eser vermiş olan Birgivî'nin ilmî seviyesini, kendisine model aldığı Selefi düşüncenin önemli isimlerinden İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) kıyasla yüzeysel ve tutarsız bulmuştur.² Bununla birlikte onun bütün yaşamı boyunca sosyal ve siyâsî sıkıntılarının çözümü için *İslâm'ın özüne dönme* fikrini savunması, İbn Teymiyye çizgisine yakın olduğu izlenimini vermektedir. Birgivî'nin, dinî ve ahlâkî açıdan büyük bir yozlaşmaya mârûz kaldığını düşündüğü toplumu rehabilite etme çabası, Selefi düşüncenin *ıslâh anlayışıyla* büyük ölçüde benzeşmektedir. Ayrıca ondaki bu ıslâh ve ihyâ arzusunun canlılığını, Selefilikte olduğu gibi *bid'atlarla mücâdele* konseptiyle muhâfaza edebildiğine işaret edilmelidir. Nitekim bu motivasyonun bir sonucu olarak eserlerinde, kabirler üzerine türbe yapılması, ücret karşılığında Kur'ân okunması, müzik âletlerinin kullanılması ve cemâatle nâfile namaz kılınması gibi konular hakkında eleştirilerine sıkça rastlanır.

Buna ek olarak kendisinin, bazı dönemlerde '*bugün'den hoşnut olmayan*³ bir rûh haline kapıldığı eserlerinden hissedilmektedir. Daha çok Selefi düşünceye özgü olarak bilinen bu *hoşnutsuzluk hissi*, Birgivî'yi öyle bir noktaya getirmiştir ki; bir ara toplumun, bid'atları terk etmesinden ümidini iyice keserek inzivâyâ çekilmiş, ancak bir zaman sonra hocasının ısrâr ve teşvîkiyle medrese hayatına geri dönmüştür. Sarf ettiği şu sözler, onun bu karamsar rûh hâline ışık tutacak mâhiyettedir: "*Öyle ki, insanların o bid'atları terk ederek benim sözlerimi kabul etmelerine ihtimal yoktur. Zira beni, ölçüsüz konuşanlardan hattâ başkanlık sevdasında olan riyâkârlardan; yapageldikleri şeylerin câiz ve sünnet olduğuna dair fetvâ verenleri de olgun âlimlerden sayıyorlar. Artık onların benim sözlerimi kabul etmeleri nasıl düşünülür?*"⁴

Bu döneme dair mevzûları müstakil olarak kaleme aldığı eserinde analiz eden Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Birgivî'nin şeriat ilimlerine vâkif olmasına rağmen meşrebine uymadığı için akli ilimlere karşı bir tutum sergilediğini belirtmiş, ayrıca târih okumadığı için de toplumun örf ve âdetlerine yaklaşımının menfi olduğu tespitinde bulunmuştur. Birgivî'deki bu 'örf tanımazlığın', Şeyhülislâm Ebusuûd Efendi'nin toplumun ihtiyaçlarını gözeterek cevâz verdiği 'para vakıfları'⁵ fetvâsına reddiye yazmasında önemli bir rol oynadığı düşünülmüştür.⁶ Ayrıca onun, bid'atlara karşı savaş verirken dini, toplum hayatından soyutladığı ve bunun sonucu

² Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkuşbu Yay., İstanbul, 2006.

³ Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013, VI/2, s. 161.

⁴ Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, s. 52. Benzer düşüncelere zamanın kötülüklerle dolduğunu ve insanların günah bataklığında sürüklendiğini düşünen Kadızâde de rastlamak mümkündür. Bk. Kadızâde Mehmed, *Mebhas-ı imân*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, nr. 5570, vr. 250.

⁵ Klasik dönem Hanefî doktrininde, devamlılık özelliğinden yoksun olduğu için câiz görülmeyen para vakıflarına Ebusuûd Efendi, İmâm Züfer'den gelen bir rivâyete dayanarak cevâz vermiş, Birgivî de "*es-Seyfî's sarîm fî adem-i cevâz-il vakfi'l menkûl-i ve'd derâhim*" (*Taşınabilir Malların ve Para Vakıflarının Caiz Olmadığı Hususunda Keskin Kılıç*) isimli bir risâle yazarak karşı çıkmıştır.

⁶ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk*, İstanbul, Mârifet Yayınları, 2001, s. 135; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey, 1990, s. 58.

olarak İslâm ümmetinin yüzlerce yıllık kültür birikimini bir kalemde silebileceği yanılığısına kapıldığı dile getirilmiştir.⁷

Bu bağlamda onun, örf ve âdetleri bir zenginlik olarak telakkî etmeyişinin, Osmanlı'daki 'ilk tasfiyeci karakter' olarak anılmasında payı olduğu söylenebilir.⁸ Dinî inanışın, geleneksel yorum ve ilavelerden arınmasını öngören bu *tasfiyeci yaklaşımın*, Selefiliği çağrıştıran bir yönü olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır.

Kadıızâdeli Hareketinde Selefi İzler

Selefi düşüncenin Osmanlı toplumunda filizlenmesi mâhiyetinde görülebilecek olan Birgivî'nin fikrî alt yapısını inşâ ettiği bu düşünceler, kendisinin ardından talebeleri tarafından tevârüs edilecek ve Birgivî mektebinin iki kuşak sonraki öğrencilerinden Kadıızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ile daha iddialı bir şekilde gündeme gelecektir.

Babasının mesleğinden ötürü Kadıızâde lakabıyla anılan Mehmed Efendi, bir müddet klasik metinleri okutmakla uğraşmış, daha sonra Osmanlı'da vâizlik mesleğinin zirvesini teşkil eden Ayasofya Camii'ne vâiz olarak atanmıştır. Etkili vaazları sayesinde ilk günlerden itibaren kendine has bir dinleyici kitlesi oluşturmuş ve kısa sürede nâmını bütün İstanbul'a duyurmayı başarmıştır. Ancak esas şöhretini, Birgivî ekolünün öngördüğü ihyâ hareketini geniş bir tabana yaymak sûretiyle, kendi ismiyle anılacak bir harekete öncülük ederek kazanacaktır. İşte bu hareket, Selefiliğin Osmanlı toplumuna tipik bir şekilde uyarlandığı izlenimini veren önemli ipuçlarını ihtivâ etmektedir.

Kadıızâde Mehmed Efendi, siyâsî idaredeki yönetim zâfiyetinden toplumun ahlâkî yapısındaki bozulmaya varıncaya kadar pek çok sahada kendisini hissettiren yozlaşmanın, dine muhâlif tutumlar sergilemenin kaçınılmaz bir neticesi olduğunu ve bu muhâlefet devam ettiği müddetçe meselenin çözülemeyeceğini vâizlik kariyeri boyunca sürekli anlatmıştır. Kendisine göre buradaki temel problem, toplumun birçok bid'at ve hurâfeyi, onlara dînî bir hüviyyet atfederek sahiplenmesidir. Tam da bu noktada onun, bid'at ve hurâfelerin yayılmasından bütünüyle mutasavvıfları sorumlu tutması, tasavvuf karşıtlığıyla tebârüz etmiş Selefiliğin, Osmanlı toplumundaki bir izdüşümü olarak görülebilir.

Mehmed Efendi'nin tasavvuf şeyhlerine yönelttiği ithâm ve suçlamalar, mutasavvıflar cenâhında muhâlif bir blok oluşturmuş ve taraflar arasında gerilimli münâkaşalara sebebiyet vermiştir. Kadıızâde ve onun karşısında yer alan Abdülmecîd Sivâsî Efendi'ye (ö. 1049/1639) nispetle 'Kadıızâdeli-Sivâsî Çekişmesi'

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, "Kadıızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1983, Ankara, XXI-XXI/1-2, s. 212.

⁸ İlk tasfiyeci hareketin İbn Teymiyye ile başladığı, daha sonra XVI. yüzyılda Osmanlı'da Birgivî ile, XVII. yüzyılda Kadıızâdeliler ile, XVIII. yüzyılda ise Vehhâbiler ile temsil edildiği ifade edilmiştir. Bk. Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", s. 208, 213.

olarak anılan bu tartışmalar, birkaç nesil boyunca devam etmiş, devletin ve toplumun yoğun ilgisine mazhar olmuştur.

Kadızâde'nin fikirleri bir sonraki kuşakta kendisi de bir vâiz olan Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1668) tarafından savunulmuştur. Şam'dan İstanbul'a gelen ve daha önce Hanbelî mezhebine mensûb olan Üstüvânî'nin, eski öğretilerinden âşinâ olduğu bu fikirleri sahiplenmesinin şaşırtıcı olmadığı itiraf edilmelidir. Kendisinin hitâbet becerisi ve saray erkânıyla geliştirdiği iyi ilişkiler, Kadızâdeli felsefesinin geniş kitleler tarafından benimsenerek nüfûzlu bir harekete dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bir başka ifadeyle Kadızâde döneminde daha ziyâde sözlü atışma ve reddiyeleşme evresinde kalan, bu nedenle düşünsel bir nitelik arz eden Selefi eğilimin, Üstüvânî ile birlikte pratiğe dökülme imkânı bulunduğu söylenebilir. Nitekim sarayın himâyesini de arkasına alan Üstüvânî ve beraberindeki vâizlerin, vaaz kürsülerinden tarîkat ehline yüklenmeye başlaması ve onlara, yapageldikleri sūfî ritüellere son vermelerini dikta eden tehditkâr mektuplar göndermesi bu döneme tekâbül eder.⁹

Üstüvânî Efendi, bir yandan hurâfelere karşı amansız bir uğraş verirken diğer taraftan herkesi bu mücâdeleye katkı sağlamaya dâvet etmiştir. Onun bu anlamda, inandığını söyleyen her mü'mini tebliğ vazifesiyle sorumlu tutması, daha önce Kadızâde'nin de dile getirdiği, iman ve amelin birbirinden ayrılamayacağı düşüncesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Kadızâde de, imanın şartlarını ve namazın farzlarını bilmeyen kimselere, sürgün gibi tâzir cezaları öngörmüştür.¹⁰) Nitekim bu anlayışın sonucunda, Üstüvânî'nin dinî emir ve nehiylerin uygulanmasını temin etme amacıyla, halkın bilfiil bazı tedbirlere mürâcaat etmesini, *emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker* prensibi altında meşrûlaştıracaklarını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında Kadızâdelilerin, toplumun her bir ferdini mücâdeleye ortak etme çabası, Selefi söylemin 'amelî tevhid' şeklinde formüle ettiği *müdâhaleci zihniyetin*¹¹ bir yansıması gibi durmaktadır. Üstüvânî zamanında, özellikle tasavvuf ehline yönelik tecâvüzkâr saldırılarda, sözü edilen müdâhaleci anlayışın bütün boyutlarıyla tezâhür ettiği görülür. Kendisinin, *şirk bulaşan toprakların ancak denize dökülerek temizlenebileceği düşüncesiyle* tekkelerin yıkımına ilişkin fermanlar çıkartılmasında etkili olduğu, hattâ bazen bizâtihi yıkım faaliyetine iştirâk ettiği ve fırsat buldukça tasavvuf erbâbına fiilî saldırıda bulunduğu rivâyet edilmiştir.¹² Müdâhalecilik, Üstüvânî'nin genlerine o denli işlemiş olmalıdır ki bir defasında cemaatini, elbiselerinin altında sopa taşımaları hususunda öğütlemiş ve cenaze

⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târîhi*, III, 368; Nâimâ, *Târîh-i Nâimâ*, çev., Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2007, V, 56-58.

¹⁰ Kadızâde, *Mebhas-i İmân*, vr. 258a.

¹¹ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Târîhinde Selefi Söylem*, Ankara, 2000, s. 200-202; İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", s. 165.

¹² Nâimâ, *Târîh*, II, 1709; Madeline Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 71.

defnedilirken ağlamaya başlayan kadınlara -bid'at olduğu gerekçesiyle- vurmaya teşvîk etmiştir.¹³

Nihayetinde bu aşırılık, onu, taraftarlarıyla buluşup 'bid'atlardan arındırmak sûretiyle Peygamber'in Medine'sine benzetilecek bir İstanbul özlemiyle¹⁴ büyük bir ayaklanma tertîb etmeye kadar sürüklemiştir. Bu tertîb ile amaçladığı şeyin; selâfin camîîlerin bir tane hâricindeki tüm minârelerini yıkmak, türbe ve tekkelere baskınlar düzenleyerek şeyh ve dervişleri tecdîd-i îmâna dâvet etmek, kabul etmeyenleri öldürmek, hâsılı şehri bütün bid'atlardan temizlemek olduğu iddia edilmiştir.¹⁵ Bu sâikle onun liderliğinde Fatih Camiî'nde bir araya gelen kalabalık bir grup, Cuma günü makamla Kur'ân okuyan müezzinleri bidat işledikleri gerekçesiyle dışarı atmak istemiş ve kendilerine mukâvemet gösteren camiî cemaatini de emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker vazifesine iştirâk etmeye çağırmıştır. Neticede bu planları, bir taşkınlığa fırsat vermelerini önlemek maksadıyla devlet yetkililerinin, Kadızâdelileri, Sünnete uygunluk iddialarının hatalı olduğuna hükmeden bir fetvâya dayanarak Kıbrıs'a sürgüne göndermesiyle akâmete uğrayacaktır.¹⁶

Bu örneklerden hareketle Üstüvânî'nin temsil ettiği anlayışın, Selefiliğin dışlayıcı din dilini benimseyen, her yeniliği bid'at telakkî eden ve başkalarına karşı müdâhaleci bir tutum sergileyen¹⁷ birçok karakteristik özelliğini taşıdığını söylemek mümkündür.

Kadıızâdeliler'in yukarıda çerçevesi çizilen bu katı bid'at nazariyesine, realitesini yok saydığı toplumun içinden bazı itirazların yükseldiği de vâki olmuştur. Kadızâde sefiliğine yakın duran Türk Ahmed isimli bir vâizin, hitâbeti sırasında bir kişi ile girdiği şu polemik, bu duruma çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir: Üstüvânî Efendi ile aynı dönemde yaşayan ve tüm bid'atları ortadan kaldırmak isteyen Türk Ahmed'e, dinleyenlerden birisi: "*Peygamber zamanında çakşır (şalvar) ve don yoktu, şu halde sizlere göre bunları giymek bid'attır, onları da kaldırır mısınız?*" diye sormuş, o da: "*Evet, men' ederiz, îzar ve peştamal kuşansınlar*", diye cevap vermiştir. Soru sahibi tekrar: "*Kaşık kullanmak da bid'attır. Ânu ne yaparsınız?*" diye sorunca Türk Ahmed: "*Taânu elleriyle yesinler, ellerine bulaşmakla ne lâzım gelir?*" şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine suâl sahibi dayanamayıp: "*Efendiler! Siz, halk-ı âlemi soyup baldırı çıplak çöl Arab'ı kıyafetine bürümek istersiniz.*" diyerek müstehzi bir tarzda itirazını yöneltmiştir. O sırada sohbeti dinleyen diğer bir kimse: "*Kaşıklar yasak olunca kaşıkçı esnafı ne yapacak?*" diye sorunca: "*Misvâk ve tesbih yapıp ânınla geçinsinler!*" cevabını almıştır.¹⁸

Söz konusu bu vâkia toplumun örfünü, günlük hayata yansiyacak sonuçları açısından fayda-zarar muhâbesine tabi tutmaksızın hedef alan *yasakçı anlayışın* bir

¹³ Muhibbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer*, Dâru'Sâdır, Beyrut, ts., III, 387.

¹⁴ Zilfi, "Kadıızâdeliler", s. 74.

¹⁵ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Târîhi*, s. 129; Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", s. 222.

¹⁶ Yurdaydın, *İslâm Târîhi*, s. 129.

¹⁷ İşcan, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", s. 161.

¹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Târîhi*, III, 365.

handikabı olarak değerlendirilebilir. Çözüm ararken yeni sorunlara sebebiyet veren bu dar bakış açısını, Selefi karakterli *literal yorum yöntemiyle* ilişkilendirmek mümkündür. Bu anlamda kaynakların rivâyet ettiği bir başka polemik mevzûsu Kadızâde'nin, nassları zâhirî bir perspektifle okuduğuna dair bazı ipuçlarını içinde taşımaktadır: Rivâyete göre padişah ve Şeyhülislâm'ın huzurunda gerçekleşen tartışmada Kadızâde, *eşyânın zikrini işitebilen/anlayabilen dervişler* olduğunu söyleyen Sivâsî Efendi'yi "*Hepsi O'na hamd ile tesbîh eder, fakat siz onların tesbîhini anlayamazsınız.*" (el-İsrâ 17/44) âyetine muhâlefet ettiği gerekçesiyle tekfir etmiştir. Sivâsî Efendi ise burada muhâtabın kâfirler olduğunu ve âyetin 'selb-i külliyyenin nakîzi, mûcib-i cüziyyedir' kuralı gereği "*Tümünüz anlamazsınız, fakat bazınız anlayıp işitirsiniz*" şeklinde yorumlanabileceğini ifade ederek, Kadızâde'nin mantık ve tefsir ilimlerine ne kadar yabancı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁹

Selefilikte bid'at anlayışı, kendi ideolojisini hakîkatin yegâne temsilcisi olarak takdîm etmenin bir gereği olarak sürekli gündemde tutulmuş ve bu hakîkati reddedenler de ehl-i bid'at olarak karşı tarafta konumlandırılmıştır. Bu minvâldeki düşüncelerinden ötürü Kadızâdeliler'in de hemen hemen bütün vaaz ve risâlelerinde bid'at mefhûmunun diri tutulduğu görülür. Kendi ismiyle anılan bir risâlede Mehmed Efendi, bid'atların Peygamber'e ve mezhep imâmlarına iftirâ etmek anlamına geldiğini şu sözleriyle açıklamaya çalışmıştır: "*Bir kimse, iki yüz yirmi dört sahan yemek hazırlasa misafirlerine ikram etse, misafirler de onca yemek dururken başka yemeklere yönelse ve ikramdan yüz çevirse bu ne derece doğru olur? İşte bunun gibi, Peygamber (sav) de, kendisinin buyurduğu ve işlediği ibâdetlerden yüz çeviren ve sonradan uydurulan bu bid'atlara yönelenlerden acı duyar. Şu durumda cemaatle kılınması meşrû olmayan namazların cemaatle kılınabileceğini söylemek Şâri' Teâlâ üzerine iftirâdır. Câhil mübtedî'lerin peydâ ettikleri namazlar, başta Peygamber Efendimize olmak üzere tüm âlim ve fakihlere iftirâ niteliği taşır.*"²⁰

Eserlerinde "*Her muhdes (sonradan olan şey) bid'attır.*"²¹ hadisine sıkça atıf yapan Kadızâde'ye göre, bid'at işleyen bir kimse için bazı müeyyidelerin uygulanması zarurî bir hâl almıştır. Onun, *Mesâil-i Ehl-i sünnet* isimli risâlesinde kaydettiği şu fetvâ, öngördüğü tecziyenin mâhiyeti hakkında fikir verir niteliktedir: "*Bir kimse bir bid'at işlese şer' ile ona iki yüz elli değnek vurulur.*"²²

Bid'atlarla mücâdele amacı güden benzer yaklaşımlar, ekolün diğer temsilcilerinde de görülür. Örneğin, Üstüvânî'ye göre Cuma ve bayram namazlarından sonra musâfaha yapmak bid'attır. Bir kişinin bir başka kişiye bâtl ve bi'dat olan şeyde uyması ve uyarken "haktır, ibâdetdir" demesi de bid'attır, üstelik o kişiyi küfre götürür.²³

¹⁹ Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, 1999, II/ 5, s. 215-216.

²⁰ Kadızâde, *Risâle-i Kadızâde*, vr. 76b-77a.

²¹ Müslim, "Cuma" 43; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6; Nesâî, "İydeyn" 21.

²² Kadızâde, *Mesâil-i Ehl-i sünne*, vr. 152a.

²³ Üstüvânî Mehmed b. Ahmed ed-Dimeşki el-Hanefî, *Fevâidü'l-kebir*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2770, vr. 75b, 193b.

Bu çerçevede hareketin üçüncü kuşak temsilcisi Vâni Efendi'nin (ö. 1096/1685), mezhep imâmılarına muhâlefet edenleri de ehl-i bid'at kapsamında değerlendirdiği zikredilmelidir. Onun *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle* ismini taşıyan eserinde bu kimselerin tecziyesini gerekli gören anlayış şöylece belirlenmiştir: “Her kim mezhebini taklit ettiğini iddia eder ve ona bir hükümde muhâlefet ederse bid'at işlemiş olur, fıskâ düşer ve mezhebinden çıkar. Bu kişinin bu fiili yapmaktan men' edilmesi ve te'dib edilmesi gerekir.”²⁴

Burada, insanların bid'atları işleme hususundaki ısrarının, Kadızâdeliler'in sert üslubu için âdeta bir gerekçe teşkil ettiği ileri sürülebilir. Zira onlar, topluma bakınca, dine karşı lakayt bir tutum sergileyen, sözgelimi dinî ilimleri tahsil etmeyi ikinci plana atan ve âlimlerle istihzâ eden bir zümre görmekteydiler. Muhtemeldir ki bu sâikle, çoğu eserin sonunda 'elfâz-ı küfür bahislerine' yer vermişlerdir. Ancak ne gerekçe ile olursa olsun tekfir hareketini bu denli diri tutmalarının, Selefiyyenin dışlayıcı karakteristiğini çağrıştırdığı ifade edilmelidir.

Bu çağrışımı haklı çıkaracağı düşünülen bazı fetvâlarını, örnek mâhiyetinde zikretmek mümkündür: “Küfür olan sözler ve eylemler sekiz yüz seksen sekizdir. Bunları dinden çıkan gruplar ortaya atıp İslâm ülkelerinde yaymışlardır. Bu sözleri, insanlar ilk zamanlarda söylemezlerdi ve söyleyeni de öldürürlerdi. Şimdiki zamanda o sözleri söyleyen ve o eylemleri yapan dinsizleri sosyete (ekâbir tâifesi), düğünlerde, diğer toplantılarda ve sâir yerlerde getirirler, söylettirirler, eğlenirler ve gülüşürler. Hem kendileri hem gülenler hepsi kâfir olurlar ve imanlarını yenilemezlerse öldürülmeleri gerekir.”²⁵ Meşâyihe (mezhep büyükleri) küfreden veya başka küfür söz söyleyen halk şayet küfründen dönmezse, yeryüzünde fitne çıkmasını önlemek için öldürülür.²⁶ Bir kimse birisine “tırnaklarını kes, sünnettir” dese ve o kişi “sünnet olsa bile kesmem” dese kâfir olur. Bir kimse şarap içen bir fasığa “mübârek olsun” derse kâfir olur. Bir kimse küfür söylese, yanındaki kişi de buna rızâ göstererek gülse ikisi de kâfir olur. Bir kimse okuldaki hocasını taklit etse, istihzâ etmek için eline çubuk alıp arkadaşlarına hocası gibi vursa kâfir olur.²⁷ Bir kimse bıyığını kesen bir fakîhe “çok çirkin olmuşsun” dese kâfir olur. Bir kimse vâizleri taklit edip gülse ve onu dinleyen cemaat de gülmesine eşlik etse cümlesi kâfir olur.²⁸ Bir kimse bir kimseyi cemaatle namaz kılmaya dâvet etse, karşısındaki de “Ben yalnız kılacağım, çünkü Allah “inne's-salâte tenhâ” buyurur diyerek âyeti kerimeyle dalga geçse kâfir olur.²⁹ Elfaz-ı küfrü bilmeyen kâfir olur, karısı boş olur, çocukları veled-i zinâ olur, öldürdüğü murdar olur. Frenk kâfirlerinden farkı kalmaz. Küçükken evlatlara, kölelere, hizmetkârlara itikâd ve elfaz-ı küfrü öğretmek gerekir. Öğrenmek istemeyenler te'dib edilmelidir veya satılarak kapılardan uzak tutulmalıdır. Köle

²⁴ Vâni Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406, vr. 190b.

²⁵ Kadızâde, *Mebhâs-i îmân*, vr. 50.

²⁶ Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 75a.

²⁷ Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 198a.

²⁸ Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 199b.

²⁹ Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 201.

*öğrenmeyi reddediyorsa satılır. Yanaşma öğrenmeyi reddediyorsa kovulur, reddedilir. Eoatlar reddediyorsa ve terbiyeleri mümkün olmuyorsa hâkime başvurulur.*³⁰

Tekfir faaliyetinin, dönemin diğer tartışmalı konularında da mürâcaat edilen bir enstrüman olarak fetvâlara yansdığı görülür. Meselâ, yaşadığı dönemde müctehid kalmadığını düşünen Kadızâde'ye göre âlimler şimdiye kadar, sigara ile ilgili bir görüş beyan etmemişlerdir. Şâyet müctehidler hayatta olsaydı, kendi zamanlarında zünnâr (kuşak) kuşananların ve şapka giyenlerin küfrüne hükmettiği gibi sigara içenlerin de kâfir olduğuna hükmederdi.³¹ Aynı şekilde, insanları rahatsız eden bir kokusu bulunmadığı halde, kahvenin dâhi haram olduğunu ifade eden Ebussuûd Efendi ile diğer âlimlerin tamamı, sigaranın hurmetini evleviyetle kabul ederlerdi.³²

Kadızâdeliler'in, tekfir silahını daha çok bid'at ve hurâfe menba'ı olarak gördükleri tasavvuf âlemine yöneltmesi dikkat çekicidir. Zira onlar, şeriatın rûhuna aykırılık teşkil eden bir örfün, mutasavvıfların iddia ettiği gibi toplum tarafından hüsn-i kabûl görmesiyle meşrûiyet kazanamayacağını altını çizmiş; bu sebeple zikir, semâ ve devrân gibi sûfi ritüellerini bütünüyle bid'at kapsamında değerlendirmişlerdir. Örneğin Vâni Efendi, cehrî zikre cevâz veren tasavvuf erbâbının mezhep imâmılarına muhâlefet ettiği iddiasındadır. Hiçbir fıkıh kitabının cehrî zikri meşrû görmediğine dikkat çeken Vâni Efendi, buna cevâz veren tasavvuf büyükleri olduğu kendisine hatırlatılınca "*Biz İmâm-ı Âzam mezhebimizdeniz, o şeyhlerin mezhebine bağlı değiliz. Bizim sözümüz Hanefî mezhebimizden olanadır, onların hâli ve ameli kendilerine sipariş olsun.*" diyerek onları, mezhebin dışında gördüğünü ima etmiştir.³³

Kadızâdelilerin ifrat derecesindeki tasavvuf karşıtlığı, biraz da bu müessesenin bid'atların meşrûlaştırılmasına, kurumsal düzeyde bir katkı sunduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.³⁴ Onlarda böyle bir kanının oluşmasında etkili olan, mutasavvıfların bid'atlar karşısındaki 'müsâmahakâr tavır', Sivâsî cephesi müdâfilerinden Abdülehad Nûrî'nin (ö. 1061/1650) şu ifadeleri örnekleminde özetlenebilir: "*Ümmetin arasında bir bid'at hâdis olursa, onu yapan kimseler tahzîr olunur. Artık halk onu hiçbir sûrette bırakmıyor ise artık küfürle ithâm edilmeyerek helallikine dair çeşitli sebepler bulunmaya çalışılır.*³⁵ Dolayısıyla bid'at işledikleri gerekçesiyle bu kadar milleti tekfir edip sapıklıkla suçlamaktansa istihsân kaidesi yardımı ile veya zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini ileri sürerek bu işin mübah olduğu

³⁰ Kadızâde, *Mebhas-i imân*, vr. 247 b, 248a.

³¹ Kadızâde, *Mebhas-i imân*, vr. 261a, 267b-268a; Ergin, *Zâhir-Bâtm Ayrımı*, s. 119-121.

³² Kadızâde, *Mebhas-i imân*, vr. 267b-268a.

³³ Vâni, *Tasavvufî bid'atlar*, vr. 187-189.

³⁴ Kadızâde'nin, padişah ve tasavvuf erkânının da dinleyenler arasında bulunduğu bir vaazı esnasında anlattığı şu fıkra, bu kanaati taşıdıklarını açıkça ortaya koymaktadır: Fıkraya göre, *Nasreddin Hoca çift sürerken küçük öküz huysuzluk ettiğinde büyük öküzü vururmuş. Bunun nedenini soranlara da, "büyük öküz işaret etmedikçe, küçük öküz hareket edemez" diye cevap verirmiş.* Kadızâde'nin büyük öküz göndermesi ile mutasavvıflar ve ulemâyı hedef aldığı bilgisi kaynaklarda yer alır. Bk. Nâimâ, *Târih*, II, 758.

³⁵ Nûrî, *Riyâzu'l-ekzâr*, vr. 11b.

söylenbilir.³⁶ Nitekim ücretle yapılan imâmetler, cemaatle kılınan nâfile namazlar, kahve ve afyon gibi meseleler hep bu kaideler yardımıyla câiz olmuştur.”³⁷

Bütün bu ifadeler, Kadızâde ekolünün, bid’atların örf kisvesi altında meşrûlaştırıldığı konusundaki endişelerine güçlü bir mâzeret teşkil etmiştir. Bu sebeple onlar, yanlışları kabullenen bu zihniyetle kendi yöntemleriyle mücâdele etmekten başka bir çare görememişlerdir. Beri taraf ise toplumun bir şekilde benimseyerek alışkanlık haline getirdiği bid’atları, Kadızâdelilerin yaptığı gibi *emir bil-ma’rûf nehiy an’ül-münker* ilkesine sığınarak ortadan kaldırmaya çalışmayı, “aptallık” ve “câhillik” olarak değerlendirmeye devam etmiştir.³⁸

Bunlardan başka, toplumun ihyâsı için bir şeyler yapma düşüncesinin, Kadızâdelileri, Selefî ıslâhçılığa benzer bir şekilde yönetici zümreyle çeşitli ilişkiler kurmaya sevk ettiği de zikredilmelidir. Şöyle ki, Kadızâde, İbn-i Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye* adlı Arapça risâlesini tercüme etmiş ve bazı ilâvelerde bulunarak *Tâcü’r-resâil fî menâhici’l-vesâil* adıyla Sultan IV. Murad’a takdim etmiştir. Yine kendisinin, devlet yönetimi ve halkın idaresi ile ilgili yapılması gereken ıslâhatları ele aldığı *Nushu’l-hukkâm ve sebebü’n-nizâm* isimli risâlesini de padişaha sunduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Üstüvânî ve Vânî Efendiler de, özellikle Has Oda vâizliği yaparken padişaha yönetimle ilgili telkîn ve tavsiyelerde bulunmuşlardır.³⁹

Bazı araştırmacılar, İbn Teymiyye’ye ait *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye* isimli eserin Kadızâde tarafından tercüme edilmiş olmasının, Selefilğin Osmanlı’ya tesiri bağlamında bir argüman olarak kullanılamayacağı görüşündedir. Bu görüşe gerekçe olarak ise adı geçen kitabın daha önce Âşık Çelebi tarafından çeşitli makamlara gelmek için tercüme edilip padişaha sunulduğu, Kadızâde’nin de bu tercümeyle aynen alıntılacağı dolayısıyla bu tercümelerin, İbn Teymiyye’den etkilenildiğinin bir kanıtı olamayacağı ifade edilmiştir.⁴⁰ Bu çalışma ise, Hanefî mezhebi sistematüğünde Selefî söylemi temsil etmenin birtakım çelişkiler barındırabileceğini kabul etmekle birlikte Kadızâdeliler hareketinin, gerek İbn Teymiyye’den etkilenmiş olması yönüyle gerekse yukarıda izâh edilen diğer yönleriyle Selefî ideolojiyle ilintisinin kurulabileceği iddiasındadır. Nitekim birçok metinde, Kadızâdeli ekolü için Selefî

³⁶ Nûrî, *Riyâzu’l-ekzâr*, vr. 11a-11b.

³⁷ Nûrî, *Riyâzu’l-ekzâr*, vr. 11b.

³⁸ Bu ithâmı yönelten ve bu hususta Sivâsilerle aynı düşünen Kâtib Çelebi’nin sözlerinin devamı şöyledir: “Halk, ülfet ettiği ve alışkanlık edindiği bir hususu ister sünnet isterse bid’at olsun, terk eylemez. Zor kullanılıp kılıçla tamamı öldürülse bile alışkanlıklarından vazgeçmez. Amel sahasındaki bid’atlar hususunda da her asırda müteşerri’ ve muttakî hâkimler, vâizler nice yıllar kendilerini bu işe vakfettikleri halde halkı hiçbir bid’atten döndürememişlerdir. İndî, halk âdetini terk eylemez. Her neyse (an’ane) Allah’ın dilediği vakte kadar sürüp gider. Ancak Müslümanların nizamını himâyeye, İslâm’ın şartlarını ve erkânını halk arasında muhâfaza etmek hâkimlere lâzımdır. Vâizler de unumî bir şekilde halkı sünmete teşvik edip bid’atten sakındırma konusunda yumuşak bir dille vaaz ve nasihalle iktifa ettiler mi üzerlerine düşen vazifeyi ifa etmiş olurlar. Tutmak halka kalır, zorla tutturmak olmaz. Bu konuda ince elemek, derine gitmek faydalı değildir.” Bk. Kâtib Çelebi, *Mîzân*, s. 100.

³⁹ Nâimâ, *Târîh*, s.54.

⁴⁰ Ahmed Hamdi Furat, “Selefilğin Osmanlıya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye* İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri”, *Mârife*, Konya, 2009, sayı: 3, s. 225.

söylemi çağrıştıran *Ortodoksçu*, *Selefiyeci*, *tasfiyeci* ve *reformist* gibi yakıştırmalara rastlamak mümkündür.⁴¹

Yine bu çalışma, Kadızâde-Sivâsî çekişmesi'nin tekke-medrese (sûfi-ulemâ) çatışmasının bir parçası;⁴² devletin, otoritesini tehdit eden grupları kontrol altında tutma politikasının bir ürünü veya taraflar arasındaki çıkar mücadelesinin bir yansıması⁴³ olduğu şeklindeki tespitlere kısmen katılmakla birlikte, sadece bu hususlara indirgenerek değerlendirilmesinin sağlıklı bir analiz olmayacağı fikrini savunmaktadır. Ayrıca yine bazı kaynaklarda karşılaştığı üzere tarafları *cehâlet*, *rüşvetçilik*, *riyakârlık ve ahlâksızlık*⁴⁴ gibi ağır ithâmlarla suçlamak yerine, savundukları fikirlerin nasıl temellendirildiği sorusuna odaklanmanın daha isâbetli olacağı düşüncesindedir.

Bu sâikle, her ne kadar ilmî seviyeleri tenkîde mâruz kalsa da o dönemin şartları ve temsil ettikleri statü göz önünde bulundurulduğunda yadsınamayacak miktarda telif ettikleri metinler incelenmiş;⁴⁵ bunun sonucunda birçok kaynağın, arka planda şekillenmiş felsefeyi göz ardı ederek tikel bir bakış açısıyla maddelerce sıraladığı tartışma konularının, esasında şu üç kavramdan bağımsız ele alınamayacağı tespit edilmiştir: Örf, bid'at ve emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker. Gerçekten de bu kavramlar arası ilişki doğru kurulduğunda, Kadızâdeli felsefesi kendiliğinden tebellür edecek ve hareketin bir asır süren popülerliği anlaşılır bir zemine oturtulmuş olacaktır. Aksi takdirde bilimsel bir temelden yoksun ve bir ideolojiden beslenmeyen herhangi bir düşüncenin, bu denli uzun bir süre canlılığını muhâfaza etmesinin izâhu zor görülmektedir.

Şekildeki sacayağında ana hatları vurgulanan bu düşünce, üç merhalede özetlenebilir: 1. Toplumun ilk dönem âlimlerinin uygulamalarına muhâlif olarak benimsemiş olduğu davranışları örf olarak kabul etmek mümkün değildir. 2. Sonradan ortaya çıkmış bu uygulamalar ne kadar yerleşirse yerleşsin, mücâdele edilmesi gereken bid'at niteliğini hâizdirler. 3. Bu bid'atlarla mücâdele etmek, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-



⁴¹ Hayrettin Karaman, "Osmanlı'da Selefî Damar", *Yeni Şafak Gazetesi*, 17.02.2013; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement*, s. 42, 45, 47, 309; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement*, University of Edinburgh, 1981, s. 416; Ahmet Yaşar Ocak, "Kadızâdeliler Hareketi", s. 209; M.Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 402.)

⁴² Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek", s. 203-222.

⁴³ Nâimâ, *Târîh*, II, 356.

⁴⁴ Zilfi, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006, s. 143.

⁴⁵ Eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar*, s. 40-44, 49-50, 55-58.

münker prensibi gereği, inandığını söyleyen her müslümanın ortak vazifesidir.

Burada Kadızâdeli hareketinin Selefi düşünceyle ayrışan bazı yönlerine de kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Her ne kadar dönemin siyâsî konjonktürü içinde değerlendirilmesi gereken bir durum olsa da örfü yok sayan bir tutumun, yürürlükte olan örfî hukuka karşı sergilenememesi ve üstelik tütün yasağında olduğu gibi padişahın icrâatını destekler mâhiyette fetvâlar verilmesi, Kadızâdeli felsefesinin bu çizgiden uzaklaştığını düşündürmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Selefi düşüncenin taklidi reddeden tutumuna karşın Kadızâdeliler, taassub derecesinde bir mezhepçiliği benimsemişlerdir. Nitekim bu meyânda Hz. Peygamber dışında sahâbe ve mezhep imâmlarına muhâlif uygulamaları da bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Nihayetinde onların bir mezhebe, üstelik Selefilerin bid'atları barındırmakla ithâm ettiği Hanefî mezhebine bağlılığı savunması, mezhep sınırlarına hapsolmayı reddeden Selefi ideolojiyle ters düştükleri bir diğer yön olarak görülmelidir. Mücâdelelerini, târih boyunca Selefi çizginin tebellür ettiği Hanbelî öğretisi dururken Hanefî sistematığı içinde sürdürme çabaları ise başlı başına bir farklılık olarak tavsîf edilebilir.

Son olarak yüksek rütbeli ulemânın, ilmiye sınıfının en alt zümresini teşkil eden vâizlerin bütün bu münâkaşalarına ilgisiz kaldığını ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu durumun sebeplerine ilişkin kaynaklarda, devletin, kontrolsüz büyüyen bazı tasavvuf gruplarını kendi otoritesi için bir tehdit olarak algılaması üzerine belli dönemlerde Kadızâdelileri tervîc ettiği ve siyâsete bağlı olarak da Kadızâdelilerin müftü, kadı ve Şeyhülislâmları devlet gücüyle sindirdiği rivâyetleri yer alır. Ayrıca ulemânın suskunluğunda, ayyûka çıkan rüşvet ve iltimâs iddiaları sebebiyle toplum nezdinde nüfûzunu kaybetmesinin de bir rolü olduğu düşünülebilir. Nitekim değerlendirme yapılırken, ilim câmiasındaki çeşitli sorunların bu eğitim kurumlarını yeni meselelere çözüm üretmeyecek kadar yorgun düşürdüğü unutulmamalıdır. Buna rağmen bazı âlimlerin zaman zaman Kadızâdeliler ile muhâliflerini uzlaştırmak için devreye girdiği, bazen de onların birbirine yönelik saldırılarını meşrûlaştıran fetvâlar verdiği görülmektedir.⁴⁶

Sonuç

Selefi ideolojiye hâkim olduğu düşünülen *tasfiyeci, dışlayıcı, inhisârcı ve müdâhaleci* bir anlayışın pek çok karakteristik özelliğinin, Osmanlı toplumunda Birgivî ve Kadızâdeliler'in fikriyatında tezâhür ettiği söylenebilir. Hem Birgivî hem de ondan ilham alan Kadızâdeliler, fikirlerinden etkilendikleri sanılan İbn Teymiyye'nin dinî ve siyâsî yozlaşmaya karşı çözüm olarak önerdiği *İslâm'ın özüne dönüş* reçetesini kendi toplumlarına tatbîk etmenin gayreti içinde olmuşlardır. Uhdesinde bir takım Selefi izler barındıran bu çaba, Osmanlı toplumunun gündeminde yüzyıl boyunca önemli bir yer işgal etmiştir. Ne var ki bir takım yarar ve çözümler amaçlayan bu hareketin, süreç içinde öngörülemeyen bir tikanıklığı beraberinde getirdiği ve muhâlif fikirlerle derin bir çatışmaya sebebiyet verdiğine şahit olunmuştur. Neticede

⁴⁶ Zilfi, "Kadızâdeliler", s. 71.

toplumun öteden beri benimsediği uygulamaları hedef aldığı için güçlü bir dirençle karşılaşan bu akımın, Hanefî mezhebinin yaygın olduğu coğrafyada doku uyumsuzluğu sebebiyle uzun vadede kalıcı olmadığı ifade edilebilir. Ancak târihî tecrübeyi referans göstererek dönem ve mekândan bağımsız bir şekilde her toplumun, şartları nispetinde bu tarz düşüncelere meyledebileceğini ifade etmek, daha sâhici bir değerlendirme olacaktır.

Kaynakça

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgîvî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefilğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü's-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümelere", *Marife Dergisi Selefilik Özel Sayısı*, Konya, 2009, sy. 3.
- Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999, II/5.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013, VI/ 2.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa, *Mebhas-i imân*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- _____, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- _____, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- _____, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- _____, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefi Söylem*, Ankara 2000.
- Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdır, Beyrut, ts.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, çev. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007.

-
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadıızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, s. 208-223.
 - Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
 - Özerverli, M.Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-402.
 - Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târihi*, Ankara, 1951.
 - Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşkî el-Hanefi, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye Ktp., Fatih, nr. 2770.
 - _____, *İlmihal*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 43.
 - Vâni, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
 - Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul, Gökkuşbu Yayınları, 2006.
 - Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Târihi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
 - Zilfi, Madeline C., "Kadıızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 65-79.
 - _____, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.
 - Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci – Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2008.

Soruşturma

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

M. Hayri KIRBAŞOĞLU*

- Selefilik kavramının kaynağı hakkında bilgi verir misiniz?
- Selefiliğin tarihi kökenleri nereye dayanır?
- İbni Teymiye ve Muhammed b. Abdilvehhab'ın Selefi çizgideki konumu nedir.? Selefi çizgideki asıl kırılmayı İbni Teymiyye ile mi başlatmak gerekir, yoksa Muhammed b. Abdilvehhâb ile mi?
- Vehhabilik ile Selefiliği aynı şeyler olarak tanımlamak doğru mudur?
- Selefiliğin/Selefilere Ehl-i Sünnet ile ilişkisi hakkında bilgi verir misiniz?
- Modern dönemde Selefilere arasında bir ayrışmanın olduğunu biliyoruz. Bu gruplar ve ayrışma nedenleri hakkında bilgi verir misiniz?
- Selefi grupların birbirlerine bakışları nasıldır?
- Selefilik ile Siyasal İslam veya Selefilik ile İslamcılık arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? Bu bağlamda Selefilere Siyasal İslamcılara bakışı nasıldır?
- Selefilik-İslam Modernizmi arasında bir ilişki var mıdır? Her iki akımı aynileştirmek doğrumudur?
- Selefiliğin Orta Asya ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde faaliyet gösterdiğini biliyoruz. Bu bağlamda genel olarak nerelerde hâkimdirler?
- Son yıllarda Selefiliğin yaygınlaşmasının sebebi nedir?

* Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü. İslami Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi,
e-posta: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

Soruşturma – I

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

- **Selefilik kavramının kaynağı hakkında bilgi verir misiniz?**

Selefiyye kavramı köken olarak Türkçe’de “geçmiş nesiller” anlamına gelen *selef* kelimesine dayanıyor. Bu nesiller İslâm târihînin ilk nesilleridir. Selefiyye’ye göre, Efendimiz’in (s.a.s) bir hadis-i şerifinde söz konusu nesillerin kimler oldukları belirtilir. Buhârî’nin de kaydettiği bu rivâyette Hz. Peygamber şöyle demiştir: “İnsanların en hayırlısı benim zamanımda yaşayanlar (*sahâbe*), sonra ondan sonrakiler (*tâbîn*), sonra da ondan sonrakilerdir (*tebeü’t- tâbîn*)...”. İslâm dîninin doğru şekilde anlaşılması ve yaşanması için, Hz. Peygamber’in dilinde *selef-i sâlihîn* (sâlih geçmişler) kimliğiyle övülmüş olan bu ilk nesillerin öğretisi ve pratiklerinin izlenmesi gerekmektedir. Zira İslâm’ın ilk iki yüzyılını tutan bu nesiller, Selefiyye’ye göre, temel kaynaklara (Kur’ân ve sünnete) en yakın kaynaklardır.

Selef neslinin mukabili *halef* denilen “daha sonraki” nesillerdir ki, Selefiyye’ye göre bu nesiller, Kur’ân ve sünnetten uzaklaşarak “aklılaşan” dînî metotları, doğrudan naslara başvurmak yerine bir takım itikadî ve fikhî ekollerin kurucularının fikir ve fetvâları etrafında “mezhepleşen” zihniyet kodları, hadislere dayalı zühd ve takvâ hayatını yaşamak yerine “tarikât” öğretileriyle bütünleşen dînî hayatları sebebiyle İslâmîyet’in saf, duru ve doğru çizgisinden saparak “bid’at ve dalâlet” olarak kabul edilen bir din anlayışına tutunmuşlardır. Dolayısıyla gittikleri yol yanlıştır. İslâmîyet’i yanlış anlamakta, yanlış yaşamakta ve yanlış temsil etmektedirler.

- **Selefilîğin târihî kökenleri nereye dayanır?**

Selefilîğin târihî kökeni Ehl-i Hadîs yahut Ashâb-ı Hadîs adı verilen Sünnî ekole dayanır. Bu ekol Ehl-i Re’y yahut Ashâb-ı Re’y denilen diğer Sünnî ekolün mukabilidir. İctihat faaliyetinin esası olan Re’y, mantıksal düşünme yolları izlenerek yapılan aklî bir faaliyetti. Re’y’i de dinin kaynakları arasına dâhil eden ve çoğunluğunu Iraklı âlimlerin oluşturduğu gruba ve takipçilerine Ehl-i Re’y denmişti. Bu âlimlerin en meşhûru olan Ebû Hanîfe ve öğrencileri, âyet ve hadislerin illet ve maksatlarını göz önüne alarak, bu âyet ve hadislerin doğrudan cevap veremediği meselelerde, illetler ve maksatlar üzerinden yeni hükümler üreterek, yani kıyasa giderek, toplumun problemlerini dine uygun bir şekilde çözüme kavuşturuyorlardı.

Diğer taraftan ise kendilerini Ehl-i Sünnet’in yegâne temsilcisi olarak gören Ehl-i Hadîs âlimleri, ister itikad ister fıkıh alanında olsun Re’y faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan hüküm ve fetvâları dînî olmaktan uzaklaşmış çözümler olarak

* Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü. İslami Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi,
e-posta: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

görmekteydiler. Ehl-i Hadîs'e göre, İmâm Berbehârî'nin dediği gibi "İslâm dini Sünnetten ibarettir". Hadislere tâbi olarak dini yaşadıkları için bu ekole *ehlü'l-eser veahlü'l-ittiba* sıfatları da yakıştırılmıştır. Sünniliğin yegâne temsilcisi olarak kendilerini gördükleri için *el-fırkatü'n-nâciye* (kurtuluşa eren topluluk), *ehlü'l-istikâmet* (doğru yolun mensupları) veya *et-tâifetü'l-mansûra* (ilâhî yardımı hak etmiş grup) isimlerini de kendilerini ifade için kullanmışlardır. Ahmed b. Hanbelî, Ehl-i Hadîs-Selefiyye ekolünün erken dönemindeki en önemli simâ olarak kaydedebiliriz. İmâm Ahmed ve onunla aynı metodu takip eden âlimler, mesailerinin büyük bölümünü Hadîsleri dinleyip rivâyet etmeye ve onları yazıya geçirip mevzularına göre tasnif etmeye hasretmişlerdi. İmâm Buhârî ve İmâm Müslim gibi büyük muhaddisler bu tür faaliyetleriyle meşhûr olmuş kişilerdi.

Ehl-i Hadîs-Selefiyye hattı, İslâm düşüncesi içerisinde muhafazakâr bir kanadı temsil etti. Akıl karşıtı metinci literalizmi, dar kalıplar içinde kalan fikri yapısı ve dışlayıcı tavrı nedeniyle Ehl-i Re'y'e kıyasla zaman içinde fazla bir ilerleme kaydetmedi, geniş kitlelere hitap edemedi. Ama marjinal ölçülerle de olsa belli bir seçkin zümrenin mezhebi olarak kalmayı başardı. İçinden İbn Kuteybe, Hallâl, Berbehârî, İbn Batta, Kadî Ebû Ya'lâ, İbn Akîl, İbnü'l-Cevzî ve İbn Kudâme gibi meşhûr isimler çıkardı.

- **İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Selefi çizgideki konumu nedir? Selefi çizgideki asıl kırılmayı İbn Teymiyye ile mi başlatmak gerekir, yoksa Muhammed b. Abdilvehhâb ile mi?**

Selefiyye'yi İslâm düşüncesinde yeniden parlatan isim, kuşkusuz 728 (1328) yılında vefat eden Takiyyüddîn İbn Teymiyye'dir. O kelâmcılar, felsefeciler, Şii'ler ve bir kısım sûfiler ile kitâbî bir mücadeleye girerek donuklaşmış olan bu ekolü canlandırmış, girmiş olduğu polemikler ile Selefiyye'yi âlimlerin ve halkın gündemine yeniden sokmuş, popüler hale getirmiştir. İbn Teymiyye Moğol işgali nedeniyle İslâm dünyasının çok sıkıntılı olduğu bir dönemde yaşadı. O bu işgale direnenler arasındaydı ve işgalcilere karşı silahıyla fiilî olarak bizzat savaştı. Sert üslubu, ince tahkik mahsûlü ve didaktik nitelikli geniş hacimli eserleri, bazen Ehl-i Hadîs çizgisine de aykırı düşen fetvâ ve hükümleriyle İbn Teymiyye, kendi yaşadığı çağa ve sonraki dönemlere damgasını vuran çok önemli bir müçtehid âlim oldu.

Sonraki Selefi âlimlerin mutlaka kendisine referans verdikleri bir kavşak noktası haline geldi.

İbn Teymiyye tüm bu özellikleriyle tâbir yerindeyse geleneksel Selefi hattın bir müceddidi konumundaydı. Bu nedenle onu bir kırılma noktası olarak değerlendirmek isabetli olmaz. Onun daha geç dönemdeki takipçilerinden olan Muhammed b. Abdilvehhâb'ı ise sorunuzdaki kırılmanın asıl öznesi olarak görebiliriz. "Kırılma" yahut "uçlanma" olarak değerlendirdiğimiz Selefilikteki bu değişim, Selefilik'in siyâsallaşması ve Suûd hânedânı nezdinde bir devlet mezhebine dönüşmesidir. Tezâhürleri ise, tekfirciliğin aşırı kullanımı ve bu yolla dışlanmış Müslüman kesimlere cihâd adı altında yöneltilen şiddettir.

- **Vehhâbilik ile Selefiligi aynı şeyler olarak tanımlamak doğru mudur?**

Selefilikteki söz konusu kırılma nedeniyledir ki Vehhâbilik ismi sanki yeni bir mezhepmiş gibi tedâvüle girmiştir. Fakat şunu söyleyebiliriz: Vehhâbiligi ayrı ve bağımsız bir mezhep olarak takdim etmek yerine, Selefiyye'nin bir takım aşırılıklar eşliğinde Suûdîlerin siyâsal himâyesi altında yeniden sunumu olarak anlamak bilimsel açıdan daha gerçekçi ve doğru bir değerlendirme olacaktır. Zâten Vehhâbilik adı tamamıyla muhâlifleri tarafından kullanılan bir isim olagelmıştır. Tarihte ve günümüzde bu akımın mensupları kendilerini her zaman ve zeminde Selefiyye yahut Ehl-i Hadîs olarak adlandırmıştır.

- **Selefiligin/Selefilerin Ehl-i Sünnet ile ilişkisi hakkında bilgi verir misiniz?**

Söyleşinin başında da ifade edildiği üzere Selefiligin uzandığı ekol olan Ehl-i Hadîs, Sünniliğin erken târihinin iki farklı görüntüsünden biridir. Ancak şu iki hususun altını çizmeliyiz:

Bunlardan ilki, Selefiyye'nin tipik inhisârcılığıdır ki onlar Sünniliği sürekli kendi tekellerinde görmüşlerdir. Ehl-i Re'y'in ana damarını teşkil eden Hanefiler, fıkihtaki Şâfîlik, Mâlikîlik gibi, itikada Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi mezhepler, kendilerini Ehl-i Sünnet'in bir parçası gören sûfî tarikatler ve cemaatler, târihî süreçte ve günümüzde Selefiyye tarafından "bid'at ve dalâlet ehli" olarak görülmektedir. Onlar bu peşin yargılarını her fırsatta söz ve yazıyla ifade etmekten kaçınmamaktadırlar. Bu husus sadece Sünnilik içerisinde değil ümmetin genelindeki uyum ve barışı bozan ciddi bir durumdur.

İkinci husus ise, Ehl-i Sünnet içinde neredeyse yüzde 90'lık bir çoğunluğu oluşturan diğer kesimin, çeşitli sebeplerden dolayı Selefiyye'yi gerçek Sünnilikten sapmış bir topluluk olarak görmesidir. Bu durumu etki-tepki bağlamında açıklayabiliriz. Yani "dışlayanların dışlanması" olarak görebiliriz. Bu sebeple Selefiyye yer yer Hâricilik'le özdeşleştirilerek Sünniliğin dışına itilmiştir. Selefiyye'deki ameli imanın bir parçası gören anlayışın sonucu olarak tezâhür eden "amelsizliğin imansızlık olduğu" yönündeki kanaat, Selefilik ile Hâricilik'in aynı kulvarda değerlendirilmesine yol açmıştır. Yine Allah'ın fiili sıfatlarıyla ilgili müteşâbih âyetleri tevilden kaçınmaları sonucu, meselâ Allah'ın gökte oluşu, istivâsı, O'nun eli ve yüzü hakkındaki yanlış anlaşılmalara meydan verecek spekülâtif yorumları nedeniyle özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları Selefi ulemâyı Müşebbihe ve Mücessime fırkalarına nispet etmişlerdir. Karşılıklı suçlamalar günümüzde de sürmektedir.

- **Modern dönemde Selefilere arasında bir ayrışmanın olduğunu biliyoruz. Bu gruplar ve ayrışma nedenleri hakkında bilgi verir misiniz?**

Suûdî Arabistan devletinin kuruluşunda etkin güç olan Vehhâbilik, 1930 sonrasında militer özelliğini hızla yitirerek kurumsallaştı. Bu durum, Vehhâbiligin devlet karşıtı bir pozisyona geçmesini önlemek için Suûdî yöneticilerin tedricen uyguladıkları bir politikanın ürünüydü. Vehhâbî ulemânın temsil kabiliyeti tümüyle resmî dînî kurumlar bünyesine alındı. Özellikle ticaret, iş ve kamu yönetimi alanlarındaki seküler kanunlaştırma

faaliyetleri, petrolün çıkmasından sonra ABD ve diğer Batılı devletlerle her sahada geliştirilen ilişkiler, eğitimde modernleşme hamleleri, yer yer din kaynaklı tepkilerin odağı oldularsa da “resmî Vehhâbî ulemânın” onayıyla meşrûlaştırıldılar.

1970’li yıllarda ise Suûdî Arabistan, çağdaş İslâmci düşünce ve pratiklerle yakından tanışma fırsatı buldu. Bu tanışmanın arka planında esas aktörler olarak Mısır, Suriye gibi ülkelerin baskıcı yönetimlerinden kaçarak Suûdî ülkesine sığınan birçoğu İhvan-ı Müslimîn orijinli İslâmci akademisyenler ve aktivistler ile bu ülkeye okumaya gelen veya dışarıya giden öğrenciler bulunmaktaydı.

1980’li yıllarda her ne kadar mezhebî olarak kabul etmeseler de İran İslâm Devrimi birçok İslâmî akım gibi Selefilere de siyâsete doğru motive etti. Afgan Cihâdı ise kazanılan Siyâsî şuûrun pratiğe dökülmesi için belli kesimlere fiilî ve lojistik imkânlar hazırladı. Afganistan’a giden çoğu Selefî-meşrep gönüllü Arap mücâhid, cihâd ortamında radikalleşti. Bu süreçte belirmiş olan yeni dînî söylemde geleneksel Selefiliğin ağırlığı azalacak, çağdaş İslâmci tonlar ise fazlalaşacaktır.

Bu yeni söylemin taraftarları, bilhassa Birinci Körfez Savaşı sonrasında izlediği Batı yanlısı politikalar nedeniyle Suûdî hükümetinin meşrûyetini sorgulamaya başladılar. Bu durum, Suûdî rejimi nezdinde “resmî” bir kimlik kazanmış Vehhâbiye-Selefiye içerisinde ciddi bir kırılmaydı. Sadece emperyalist ve siyonist odaklara değil bunlarla ittifak halindeki yerli işbirlikçilere karşı gerek siyâsal gerekse militer usûller ile mücadeleyi savunan bu yeni söylem çoğunlukla “Cihâdî Selefiye” olarak anılmaktadır. Cihâdî Selefiliği, Vehhâbîlik ile çağdaş siyâsal İslâmcılığın bir sentezi olarak görebiliriz. Suûdî rejimine itaatini sürdüren eski kesim ise “Suûdî Selefiye” olarak adlandırılabilir.

Cihâdî Selefilik içerisinde “küresel cihâd” adı altında terör yöntemlerini de benimseyen el-Kâide benzeri silahlı oluşumlar olduğu gibi, “*sahve* (uyanış) çevresi” diye adlandırılan militer özellikleri bulunmayan sivil radikal siyâsal İslâmci unsurlar da yer almaktadır. Suûdî Selefiye bünyesinde de farklı eğilimlere rastlıyoruz. Örneğin Abdülaziz ibn Bâz, İbnü’l-Useymîn ya da Şeyh Fevzân gibi Suûdî Arabistanlı âlimlerin anladığı Selefilik ile Arnavut asıllı Suriye muhaciri Şeyh Elbânî ile Yemen muhaciri Şeyh Mukbil’in Selefiliğinin tam olarak birbirleriyle örtüşmediğini biliyoruz. Elbânî ve Mukbil gibi şeyhlerin İbn Abdülvehhâb’dan miras kalan ve Vehhâbî âlimlerce nesilden nesile geliştirilerek aktarılan Selefî/Vehhâbî birikime yahut Hanbelî müktesebâtına saygı göstermeyi gereksiz bulduklarını, daha geniş perspektifte ana Selefî usûlün ulemâya açmış olduğu alan çerçevesinde iftâ ve ahkâmında daha serbest ve bağımsız davrandıklarını görüyoruz. Yine Rebî b. Hâdî el-Medhalî’ye nispetle Medhaliyye diye adlandırılan diğer bir Suûdî eğilimli grubun, kendi Selefilikleriyle uyuşmayan tüm Selefî ve gayr-i Selefî Müslüman grupları bid’atçılıkla ithâm ettikleri, hattâ önemsiz bazı noktaları abartarak onların küfrüne hükmettikleri biliniyor.

Suûdî ve Cihâdî akımlara ilâveten, özellikle 2011 sonrası Arap Baharı sürecinde öne çıkan Siyâsî Selefîyye'yi de bu bağlamda zikretmek gerekir. Bu gelişme özü itibarıyla siyâsal olan Cihâdî akımlar söz konusu olduğunda belki sürpriz olmadı ama özellikle Suûdî Selefîliğiindeki tavır değişikliği doğrusu şaşırtıcıydı. Zira bu çevre, hep monarşik ve oligarşik eğilimlere yakın, sivil demokratik inisiyatiflere uzak durmuş temsîlî demokrasi ve sivil katılımcılık gibi modern siyâsî kavramları bid'at olarak değerlendirmiştir. Fakat aynı çevre, Suûdî Arabistan dışındaki ülkelerde Arap devrimleri sürecine pasif veya aktif tarzda iştirak etmiştir. Sonra da bu katılımı meselâ Mısır'da siyâsal partileşmeye kadar götürmüş ve serbest seçimlerde önemli bir oy desteğine ulaşmıştır. Suûdî rejiminin bu Selefî hareketlenmeye desteğini ise, her zaman çekindiği İhvân-ı Müslimîn ağırlığını dengelemeye mâtûf bir adım olarak anlamak gerekir. Kendi ülkesindeki siyâsal Selefî yapılanmalara izin vermeyen Suûdî rejiminin Mısır'da ve Tunus'taki Selefî partilere verdiği büyük desteğin arkasında, İslâmî İhvân'ın önünü kesmek ve bu ülkelerdeki siyâseti Suûdî çıkarları doğrultusunda dizayn etmek gibi bir gayenin olduğu apaçıktır.

Ayrıca meselâ 1831'de vefat eden Şah İsmail Şehid'in fikir ve faaliyetleriyle 19. yüzyılda Hindistan'da yeşermeye başlayan Ehl-i Hadîs ekolünün, Arap âlemindeki gelişmelerden tamamen bağımsız olmasa da genellikle kendi yolunda ilerlediğini ve Hint ülkelerine özgü bir biçim geliştirdiğini de burada belirtelim.

- **Selefî grupların birbirlerine bakışları nasıldır?**

Görüldüğü gibi tek bir Selefîlikten ziyâde birbirinden farklı tonlarda sergilenen bir "Selefîyyeler" gerçeğiyle karşı karşıyayız. Bu çok parçalılık, inhisârcı bir karakteri olan Selefîyye içinde beklenildiği gibi dışlama, karşılıklı suçlama ve bölünmeleri beraberinde getirmektedir. Nitekim Suûdî ve Cihâdî kesimler arasındaki ayrılık gittikçe derinleşmektedir. İslâm ülkelerindeki Selefî yapılanmaların yanı sıra Avrupa ve Amerika'daki teşkilâtlar dahi ayrılmak zorunda kalmışlardır. Suûdî Selefîyyesi, klasik Hadîs ilminin cerh ve ta'dîl usûllerini andırır şekilde Selefî şahsiyetlerin durumları ile alâkalı risâleler kâleme alarak, âdil ve merdûd olanları belirleyip safları netleştirmek peşindedir. Yine Suûdî Selefîyyesi, klasik mezhepler târihî kitaplarındaki bid'atçı fırka isimlerine benzer şekilde ürettikleri Mevdûdiyye, Kutbiyye, İhvânîyye ve benzeri isimler altında, Cihâdî Selefîyye'yi sınıflayarak Ehl-i Sünnet'ten dışlamak istemektedir.

Diğer taraftan Cihâdî Selefîyye içinde özellikle 2013 sonrasında Irak Şam İslâm Devleti'nin (İŞİD/DÂİŞ) Irak ve Suriye'de bir hükümet gücü olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, küresel cihâdçı el-Kâide'nin otoritesinde ciddi bir sarsılmanın olduğu görülmektedir. el-Kaide'nin kurucusu Üsâme b. Ladin'in mirasının gerçekte kimler tarafından temsil edildiği meselesi, terör yöntemlerini benimsemiş Selefî organizasyonlar arasında 2014 yılı ve sonrasında hararetle tartışılmaktadır. Hâricilik ithâmları eşliğinde yapılan ve tekfir silahının kullanıldığı bu tartışmalar, Selefî ideolojide çok derin izler bırakmakta,

bölünmeleri çoğaltmakta ve tefrikayı azdırmaktadır. Particiler ile partili mücadeleye karşı olan Selefî camialarda da benzer tutumların sergilendiği açıkça görülmektedir.

- **Selefîlik ile Siyâsal İslâm veya Selefîlik ile İslâmcılık arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? Bu bağlamda Selefîlerin Siyâsal İslâmcılara bakışı nasıldır?**

Selefî menhec üzere olmayan İslâmcı hareketler pek tabii ki daha işin başından itibâren “akidevi bozukluklarından ötürü” Suûdî ve Cihâdî Selefî çevrelerde muteber bir yer bulamamaktadır. Asıl konu, Selefî olmakla beraber İslâmcı yöntemleri kullanan kişi ve yapılarla bu gelenekçi çevrelerin ilişkisidir. Bir parçası olduğu rejimin niteliğine bağlı olarak Suûdî Selefîliğinin bu konuda daha sert ve dışlamacı olduğu söylenebilir. Zira çağdaş İslâmcılık, Suûdî yönetimi gibi otokratik rejimlere karşı eleştirel ve muhâlif duruş sergileyen bir akımdır. Bu nedenle Suûdî Selefîyye’ye mensup ulemanın, özellikle 1990 sonrasında bilhassa İhvân-ı Müslimîn bağlantılı kişi ve kuruluşlara meşhûr 73 fırka hadisindeki bid’atçı fırka isimlerine benzer şekilde isimler takarak onları cerh ettikleri görülmektedir. Meselâ İhvân mensuplarına ve siyâsette onlar gibi düşünen Selefîlere atfen İhvâniyye; Ürdün ve Kuveyt gibi ülkelerdeki siyâsal parti faaliyetlerine referansla Hizbiyye; “İslâmî hareket” kavramına referansla Harekiyye; tekfirci görüşlere referansla Tekfiriyye; Hâricîler’e benzer isyancı ve tekfirci İslâmcı yapılar için Hâriciyye Asriyye (Çağdaş Hâriciyye) ve Seyyid Kutub’a atfen Kutbiyye, en çok karşılaşılan isimlendirmelerdir. Seyyid Kutub, Suûdî âlimlerce hem siyâsalcı fitnenin hem de cihâdî aşırılığın baş sorumlusu olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre Kutub, her şeyden önce İslâmiyet’i bilmemektedir; zira hiç bir dînî tahsili bulunmamaktadır. Kitaplarında, özellikle de *Fî Zilâl’l Kur’ân* adlı tefsirinde hadislerle başvurmamış, kendi re’yiyle Kur’ân’ı tefsir etmiştir. Bu nedenle Şeyh Mukbil, onun bir müfessir değil sıradan bir yazar olduğunu söylemekte, *Fî Zilâl* de dâhil onun kitaplarının okunmamasını tavsiye etmektedir.

Cihâdî Selefîlik’te ise İslâmcılık eleştirisi daha mûtedil bir biçimde ortaya çıkar. Zâten *sahve* çevrelerinde İslâmcı kişi ve kuruluşlarla yakın temasın olduğu, Selefî olmayan İslâmcılarla dahi işbirliği fırsatlarının değerlendirildiği görülür. Küresel cihâd fikrinde olan ve terör yöntemlerini uygulayan Cihâdî yapılara gelince; küfrî emperyalist odaklara karşı güçlü bir saf oluşturabilmek adına Selefî olmasalar dahi tüm mücadelecî İslâmî kesimlerle “zorunlu olarak” işbirliğine cevâz verildiği anlaşılmaktadır. El-Kaide-Talibân ittifakı bu tutumun en bâriz kanıtıdır. Ancak devreye “küfür” olarak niteledikleri demokratik faaliyetler girdiğinde, bu durumda İhvân-ı Müslimîn ve Hamas gibi yapıları şiddetle tenkit ettiklerini, onları “Allah’ın meşrû kılmadığı bir yolla iktidara ulaşmak” çabasında olmakla, farz olan cihâd vazifesini terk ederek uzlaşmacı ve tâvizkâr bir yöntemi izlemekle ithâm ettikleri görülmektedir. Bu siyâsal tutum, bazen bid’at ve dalâlet, bazen de küfür ve şirk ile eşitlenmekte, bu yapılardan Selefî yöntemin gereği olarak teberrî edilmektedir. Arap Baharı sonrasında

yükselişe geçen Siyâsî Selefîlik akımının da aynı güçlkle yüz yüze kaldığını burada belirtmek gerekir.

- **Selefîlik-İslâm Modernizmi arasında bir ilişki var mıdır? Her iki akımı aynileştirmek doğru mudur?**

19. yüzyılın son yarısında Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gibi şahsiyetler ile başlayan Pan-İslâmîst düşünce ve aksiyon hareketi, taklitçilik ve hurâfecilikten arınarak “ilk nesillerin” yaşadığı saf dînî anlayışı ümmet içinde hâkim kılmak gibi islahatçı bir amaçla ortaya çıktığından dolayı “Selefiyye” ismi ile anılmıştı. Bunu Geleneksel Selefiyye’den ayırt etmek için de Yeni Selefiyye veya Islahatçı Selefiyye şeklinde açıklamalar getirilmişti. Bu akımın en öndeki sîmâlarından biri olan Reşîd Rızâ’daki belirgin Vehhâbîlik eğilimi de bu adlandırma biçimini desteklemişti.

Ancak söz konusu akım, güçlü entelektüel, rasyonel, bilimci, gelişimci, aktivist ve eklektik karakteri nedeniyle bilindik Selefî/Vehhâbî zihniyete hiç bir biçimde yakın durmamaktadır. Onların “ilk kaynaklar” kavramından anladıkları, Kur’ân âyetleridir. Sahih sünnetin de kaynak olduğu söylenilmesine rağmen, sünneti oluşturan rivâyetlerin klasik Ehl-i Hadîs Sünniliğindeki hadis usûlü prensiplerinin dışında daha çok metin tenkidi odaklı olarak ve akli referanslarla değerlendirildiği ve Ehl-i Sünnet’in muteber saydığı birçok hadis kaynağının bu yolla devre dışı bırakıldığı görülür. İlk nesillerin yani selef-i sâlihînin anladığı ve yaşadığı dine ulaşmak için başvurdukları sünnetin, aslında “yenilemek” istedikleri dinde oluşmuş problemlerin en önemli sebeplerinden biri olduğunu, dinden ayıklamak istedikleri yanlış inanç ve pratiklerin gelip dayandığı kaynakların bazı hadisler olduğunu fark ettiler. Bu nedenle bu modernist eğilim, Kur’ancı bir karakterde temâyüz etti ve bugün de öyle devam ediyor. Bu ise, hadis merkezli bir dînî anlayışa sahip olan, İslâmiyet’in sünnetten ibaret olduğunu söyleyen mâlûm Ehl-i Hadîs-Selefiyye-Vehhâbiyye çizgisine bütünüyle ters bir duruştur. Mezhepler üstü tutum, tarikat karşıtlığı ve klasik fıkıhın eleştirisi gibi konularda birbirlerine benzeseler de, gittikleri kulvarın bütünüyle farklı olduğu görülür.

- **Selefiliğin Orta Asya ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde faaliyet gösterdiğini biliyoruz. Bu bağlamda genel olarak nerelerde hâkimdirler? Son yıllarda Selefiliğin bu kadar yaygınlaşmasının sebebi nedir?**

Selefiliğin, başta Vehhâbîliğin de çıkış yeri olan Suûdî Arabistan’da ve Körfez ülkelerinde çok yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Arap olmayan ülkelerin halklarındaki târihî ve geleneksel mezhepçi hassasiyetler Arap ülkelerinde bulunmadığı için, Arap âleminde Selefiliğin doğal ve kendiliğinden oluşan/gelişen bir taraftar kitlesi olduğunu söylemek mümkündür.

Fakat 1960 sonrasında petrol sermayesinin sağlamış olduğu ekonomik imkânları kullanarak, özellikle Suûdî Arabistan devletinin İslâm âleminin her tarafında ve Müslümanların bulunduğu Batı ülkelerinde bir ince siyâsal güç olarak Selefî

düşüncenin yaygınlaşması için özel çaba sarf ettiği biliniyor. Suûdî Arabistan'daki dînî eğitim kurumlarına çok iyi burs imkânlarıyla getirilen öğrenciler ve yine yurt dışına gönderilen Selefî hocalar ve dâvetçiler, oralarda inşâ edilen camiler, vakıflar, medreseler, geleneksel olarak Selefilikten uzak olan İslâm ülkelerinde son 20-30 yıldır Selefiliğin örgütlü şekilde gelişiminin önünü açtılar. Geleneksel olarak Hanefî olan Türk-Hint İslâm dünyası ve Balkanlar, Şafiî olan Malay, Kürt ve Kafkas halkları, Mâlikî olan Kuzey ve Batı Afrika Müslümanları bu akımdan fazlasıyla etkilendiler.

Komünizmden kurtulmuş Arnavutluk, Makedonya, Kosova, Çeçenistan, Özbekistan gibi Orta Asya, Kafkas ve Balkan ülkelerinden bilhassa İŞİD/DÂİŞ gibi Hâricî karakterli aşırı Selefî örgütlere gönüllü katılımlar, üzerinde durulması gereken diğer önemli bir konudur. Bu yönelimi uzun bir fetret döneminden sonra tekrar dinleriyle buluşan bu Müslüman toplulukların İslâm olarak önlerinde ne buldularsa ona sarılmalarının sorunlu bir neticesi olarak görebiliriz.

Bu örgütlere Avrupa ve ABD'den gençlerin yoğun katılımı da dikkate değerdir. Müslüman göçmenlerin üçüncü ve dördüncü kuşağından gelen bu ilgi ve sempatiyi, buldukları toplumda horlanan, iş ve eğitim imkânlarından mahrum kalan ve ciddî bir kimlik krizi yaşayan bir kesimin tehlikeli arayışları olarak anlayabiliriz. Yanlış ve yetersiz kaynaklardan öğrenilen din, derin intikam duyguları eşliğinde kimlik bunalımı ile etkileşime girdiğinde, insanların çok tehlikeli kulvarlara taşındığı ortamları hazırlayabilmektedir. Görgü şahitleri, Batı ülkelerinden gelen İŞİD/DÂİŞ mensuplarının yerli örgütçülere nazaran çok daha barbarca tutum ve hareketler sergilediklerini ifade etmektedirler. Bu tanıklık, bahsettiğimiz patolojik durumla yakından ilgilidir. Heyecan, slogan, sevgisizlik ve ölçüsüz isyan, bu patolojinin en belirgin semptomlarıdır.

Son olarak Selefiyye'nin yayılışında sanal âlemdeki propagandanın etkisine işaret etmek gerekir. Gençlerin cami ortamlarından ve mahallî dînî cemaatlerden uzak kaldıkları bu modern zamanlarda, cami ve cemaat merkezli geleneksel buluşma, dayanışma ve faaliyet biçimleri, yerini bir nevi "internet cemaatçiliği"ne bırakmış durumdadır. Yalnızlıklarını internet üzerinden gideren genç kuşaklar, "sanal bir ümmet" içerisinde kendilerine rastgele kimlik bulmaya çalışmaktadır. Kontrolten uzak bu alan, interneti çok etkin kullanan ve bu yolla reklamını çok iyi yapan el-Kâide, İŞİD/DÂİŞ gibi Selefî oluşumlar için sempati devşirmenin eşi bulunmaz sahası haline gelmiştir.

Soruşturma - II

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

- **Selefilik kavramının kaynağı hakkında bilgi verir misiniz?**

Bir kavram olarak Selefilik(es-Selefiyye) nispeten geç dönemlere ait bir kavram olup, İslâmın ilk asırlarında görülen bir kavram değildir.(Buna mukabil Arap dilinde İslâm öncesinde de kullanımda olan selef kavramının kök anlamının ötesinde dinî bir kavram olarak erken dönemlerden itibâren kullanılan bir kavram olduğunu da burada belirtmek gerekir).Günümüzde Selefiyye kavramının yoğun bir şekilde kullanımının yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonrasına rastladığını da söylemek mümkündür.

Dinî bir kavram olarak Selefiyye İslâmın en doğru ve mükemmel yorumunun ilk asırlardaki Müslüman nesillerin- özellikle de sahâbe, tabiîn ve tebu't-tabîin nesillerinin – yorumu olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Ancak ilk nesillere atıfta bulunulurken, bu nesillerin tamamından ziyâde seçmeci davranılarak belli kesimlere ve şahsiyetlere başvurulur. Bu sebeple ilk nesillere atıfta bulunulurken, onların tamamına değil seçilen belli kesimlere atıfta bulunulduğunu göstermek amacıyla da “es-selef es-sâlih” kavramı geliştirilmiştir. Kuşkusuz bu kavramın içinin her grup veya kişi tarafından farklı bir şekilde doldurulduğu da bir vakîadır. Keza bir dönem için “halef” olanların ileriki dönemlerde “selef” olarak kabul edildiği de bir başka vakîadır. Özetle her kesimin veya kişinin izini takip etmek istediği “selef” birbirinden farklı olabilmektedir.

Genellikle Selefiyye kavramının Sünnî dünyaya ait bir kavram olduğu zannedilirse de diğer mezheplerde de mevcut olduğunu, mesela Şîa'da günümüzde bir Şîi Selefilik'ten bahsedebileceğini de bilmekte yarar vardır.

- **Selefilğin târihî kökenleri nereye dayanır?**

Günümüz Selefilği tarihteki geleneksel Selefilğin bir devamı olarak kabul edilebilir. Geleneksel Selefilik ise aslında Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs geleneğinin devamıdır ve kavramsal olarak da Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs kavramlarından sonradır. Ancak zihniyet olarak sonrakilerin (el-halef) öncekileri (es-selef) takip ve hattâ “taklîd” etmesi gerektiğine inanan zihniyetin kökenleri sahâbe dönemine kadar gitmektedir. Hanefî ulemâsının râvîleri değerlendirirken başvurduğu fıkıhla marûf olan sahâbîler/ rivâyette marûf olan sahâbîler ayrımından yararlanarak, rivâyette marûf olan sahâbîlerin ve özellikle de kaynaklar tarafından, Hz. Peygamber'i aynen taklîd etmeye önem verdiği belirtilen Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin selefi düşüncenin kurucu ataları olduğundan söylenebilir. Bu gibi “taklîd”i esas alan sahâbîlerin yolundan giden

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

tabiûnun da selefi düşüncenin şekillenmesinde büyük rolü olduğunu unutmamak gerekir. Tabiûndan sonra bu çizgi ağırlıklı olarak Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs tarafından temsil edilmiştir. Ağırlıklı olarak dememizin sebebi, Ehlü'l-Hadîs'in tamamen homojen bir yapı arz etmemesi, aksine bu taklîd yaklaşımının dışına çıkan Ehlü'l-Hadîs mensuplarının da mevcut olmasıdır. Mamafih Ehlü'l-Hadîs içerisinde egemen yaklaşımın "taklîd" olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

Bu Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs çizgisi ilerleyen asırlarda Hanbelîler tarafından temsil edilmiş ve günümüze de kendisi de bir Hanbelî olan İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenmiş olan Muhammed b. Abdilvehhâb gibi şahsiyetler tarafından taşınmış, canlandırılmış ve geliştirilmiştir.

- **İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Selefi çizgideki konumu nedir? Selefi çizgideki asıl kırılmayı İbn Teymiyye ile mi başlatmak gerekir, yoksa Muhammed b. Abdilvehhâb ile mi?**

Kuşkusuz Muhammed b. Abdilvehhâb ile! Zira Muhammed b. Abdilvehhâb'la Selefilik siyâsî bir proje haline geldiği için elbette böyle bir kırılmadan söz etmek mümkündür. Ayrıca İbn Teymiyye ile Muhammed b. Abdilvehhâb arasında bir mukayese yapıldığında entelektüel olarak da Vehhâbilîğin bir ilerlemeyi değil gerilemeyi temsil ettiğini söylemek gerekir. Zira İbn Teymiyye Selefilîğin köşe taşlarından birisi olarak, kendi zamanına kadar gelen çeşitli akımlarla ve bilhassa felâsife ve teosofi gelenekleriyle hesaplaşabilecek kadar felsefe/mantık ve tasavvuf felsefesi/felsefi tasavvuf/teosofi konusunda derin bir bilgiye sahipti. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ise bu donanımdan mahrûm olduğunu belirtmek gerekir. Muhtemelen Vehhâbilîğin bugün karşı karşıya kaldığı pek çok problemin temelinde muhtemelen bu anti-entelektüelizm eğilimleri yatmaktadır.

- **Vehhâbilik ile Selefilîği aynı şeyler olarak tanımlamak doğru mudur?**

Aslına bakılırsa en homojen zannedilen mezhepler dahil hemen bütün mezhepler ve ekoller bünyelerinde birtakım farklılıkları barındıra gelmişlerdir. Selefilik ile onun modern versiyonlarından biri olan Vehhâbilik arasındaki ilişki de bu tür bir ilişkidir. Selefilik ile Vehhâbilik arasında zihniyet, metot ve epistemoloji alanlarında çok büyük bir ortak payda vardır. Vehhâbilik aslında selefi düşüncenin Necid bölgesi kültür ve şartlarına uyarlaması olarak değerlendirilebilir. Ancak çağdaş Selefilîğin sadece Vehhâbilikten ibaret olmadığını da unutmamak gerekir. Öte yandan Vehhâbilîğin Suûd ailesi ve onların siyâsî-mâlî desteği sayesinde Suûd hanedanının resmî mezhebi haline geldiğini, buna bağlı olarak Vehhâbilîğin Suûd iktidarı ile etkileşime girerek diğer sivil selefi ekollerden bazı noktalarda farklılaştığını da unutmamak gerekir.

- **Selefliliğin/Seleflilerin Ehl-i Sünnet ile ilişkisi hakkında bilgi verir misiniz?**

Aslında bu iki kavramın paralel ve iç içe bir gelişim süreci yaşadıkları söylenebilir. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* adıyla yayınlanan doktora tezimizde bu iki kavramın ve Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs kavramının tarihsel süreçte iç içe olduklarını ve paralel bir gelişme gösterdiklerini kaynaklara dayanarak göstermeye çalıştık. Ehl-i Sünnet kavramının el-Eş'ari ve el-Matürîdî tarafından kurulduğu şeklindeki yaygın anlayışın yanlışlığının ortaya konduğu bu çalışmamızda, Ehl-i Sünnet'in kurucu atalarının Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs olduğu sonucuna varılmıştır. İşte bu kuruluş döneminde Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs çevrelerinin teolojileri için kullanılan nitelemelerden birisi de "Akidetü's-Selef (ve) Ashâbü'l-Hadîs" şeklindedir ki, bu da Seleflilik ile Ehl-i Hadîs iç içeliğini açıkça gözler önüne sermektedir.

Ancak Ehl-i Sünnet tarihin hiçbir döneminde sadece Ehl-i Hadîs ya da selefiyye tarafından temsil edilen bir akım olmamıştır. Daha doğrusu Ehl-i Sünnet muayyen bir mezhebin adı olmaktan ziyâde bünyesinde birçok alt grubu barındıran bir "şemsiye kavram" olarak görülmelidir. Nitekim başta dört Sünnî fıkıh mezhebi, Eş'ari ve Matürîdî mezhepleri ve bu iki mezhep öncesi İbn Küllab, el-Kalanisi ve el-Kerabisi gibi Ehl-i Sünnet imâmları, Ehl-i Hadîs, tasavvuf çevreleri, İslâm felsefecileri, zâhirîlik gibi birçok alt grubun tamamının adıdır, bu grupların hiç birisi tek başına Ehl-i Sünnet'i temsil etme yetki ve kapasitesi yoktur, bu alt grupların bu iddiada bulunmaları ise sadece mücerred birer iddiâdan ibarettir. Benzer durum Şîa için de söz konusu olup, Şîa aslında İmâmiyye, Zeydiyye, İsmâiliyye, Nusayriyye, Dürziyye gibi alt grupların tamamını kuşatan bir başka "şemsiye kavram"dır.

- **Modern dönemde Selefler arasında bir ayrışmanın olduğunu biliyoruz. Bu gruplar ve ayrışma nedenleri hakkında bilgi verir misiniz?**

Sadece modern dönemde değil klasik dönemde de Seleflilik birtakım farklılıkları bünyesinde barındıra gelmiştir. En kaba bir şekilde Selefliliği, Entelektüel Seleflilik ve Kaba/Avamî Seleflilik olarak ikiye ayırmak mümkündür. Öte yandan seleflilerin düşüncelerini yayma konusunda da kendi aralarında tebliğden şiddete varıncaya kadar geniş bir yelpazede yer aldıklarını söyleyebiliriz. Keza coğrafi farklılıklara ve bölgesel kültürlere bağlı olarak da selefi akımlar arasında nüanslar ortaya çıkabilmektedir. Keza siyâsete bakış açıları da selefi gruplar arasındaki ayrışmaların sebepleri arasında sayılabilir.

- **Selefi grupların birbirlerine bakışları nasıldır?**

Bu konuda yapılmış kapsamlı araştırmalar olmadığı için kesin bir şey söylemek zordur. Mâmafih siyâsî, ekonomik ve sosyal meselelere dair görüş ve yaklaşımları aralarındaki ilişkilerde belirleyici olmaktadır. Bu konuda en öğretici örnek, selefi bir damardan beslenen İhvân-ı Müslimîn ile Mısır'daki diğer selefi grupların Mısır siyâsetinde takip ettikleri stratejilerde görülebilir. İhvân, rejim muhâlifî bir çizgide ilerlerken, diğer bazı selefi grup ve partilerin

kolaylıkla Mısır rejimi ile işbirliği yapabildikleri görülmektedir. Bu anlamda selefi gruplar arası ilişkilerin farklılıktan rekâbete, rekâbetten husûmete, husûmetten çatışmaya kadar çok farklı zeminlerde geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

- **Selefilik ile Siyâsal İslâm veya Selefilik ile İslâmcılık arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? Bu bağlamda Selefilerin Siyâsal İslâmcılara bakışı nasıldır?**

Elbette böyle bir ilişki kurulması mümkündür. Özellikle de çağdaş İslâm dünyasının en yaygın İslâmî hareketi olan İhvân-ı Müslimîn'in çeşitli İslâm ülkelerindeki siyâsî ya da yarı siyâsî faaliyetleri, keza bir başka selefi akım olan Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Pakistan'daki siyâsî İslâm hareketi, bu ilişkinin gerçekliği konusunda önemli bir gösterge teşkil etmektedir. Mamafih Türkiyede'ki siyâsî İslâm'ın selefi, karakterli olmaktan ziyâde popüler/ avamî /sûfi kökenli olması, bütün siyâsî İslâm akımları ile Selefilik arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını açıkça gözler önüne sermektedir.

- **Selefilik-İslâm Modernizmi arasında bir ilişki var mıdır? Her iki akımı aynileştirmek doğrumudur?**

Böyle bir ilişki kesinlikle söz konusudur. Yenilikçi İslâm Düşüncesinin iki pîri olarak kabul edilen el-Afgânî ve Muhammed İkbâl'den ve bizde Mehmet Âkif'ten başlayarak neredeyse bütün Yenilikçi İslâm düşünürlerinin Kur'ân ve Sünnet'e dönüş, bid'at ve hurâfelere karşı olma, Tevhîd konusundaki hassasiyet gibi konularda selefi çizgi ile paralel bir yol izledikleri söylenebilir. Ne var ki bu yenilikçi düşünürlerin entelektüel Selefilik kavramına daha yakın, avamî/kaba Selefilikten ise fersah fersah uzak entelektüeller olduklarını da vurgulamakta yarar vardır. Bu bakımdan bu iki akımın aralarındaki birtakım ortak paydalarına rağmen özdeşleştirilmeleri kesinlikle isâbetli değildir.

- **Selefilğin Orta Asya ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde faaliyet gösterdiğini biliyoruz. Bu bağlamda genel olarak nerelerde hâkimdirler? Son yıllarda Selefilğin yaygınlaşmasının sebebi nedir?**

Selefilğin yayılmasının, özellikle de avamî/kaba Selefilğin yaygınlaşmasının başlıca sebepleri, başta Suûdi Arabistan olmak üzere körfez ülkelerinin Petrodollarları sayesinde siyâsî-dinî bir hegemonya kurmak amacıyla Selefilği araçsallaştırmaları, geleneksel İslâmî kültürün zaaf ve yetersizlikleri, bu geleneksel kültürün çağın meydan okumalarına cevap verememesi, İslâmî temel kaynakların geniş kitlelerin ulaşımına açılması, değerlerinden ciddî olarak uzaklaşmış ve savrulmuş olan İslâm dünyasının bu durumdan kurtulabilmesi için ilk döneme – asr-ı saâdete- dönme düşüncesi ve özlemi, ilk asırların idealize edilmesi –*hayru'l-kurûni karnî summellezîne yelunehum...*- mezheplerin, cemâat ve tarikatlerin dinî alanda arzettikleri dağınık, karmaşık ve çelişkili tablo, ve nihâyet "Tevhîd" , "cihâd" ve "emr-i ma'rûf ve nehy-i münker" kavramlarına verilen merkezi rol, selefi düşüncenin insanlara daha cazip görünmesine yol

açan faktörlerin en önemlileri arasındadır. Mamafih bu konuda ciddî alan araştırmalarına büyük bir ihtiyaç olduğu da ortadadır.



Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.

2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (sayı) hem online hem de basılı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.

3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ancak dergimizde İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir.

4. Dergimize gönderilecek makalelerin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özetleri metnin başına eklenmeli, İngilizce özet (İng. Abstract) verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler (İng. Key Words), hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

5. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki raporlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.

8. Dergi, DergiPark web sistemi üzerinden yayımlandığı için yayımlanmak isteği ile makalelerini göndermek isteyen yazarların <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi> adresinden derginin elektronik makale takip sistemine kayıt olduktan sonra makalelerini "word belgesi" şeklinde editöre ulaştırmaları gerekmektedir. Makale takip sistemine yazarlar nüfus cüzdanlarındaki gerçek isimleri ile üye olmalıdır. Zira buraya kaydedilecek isim sistem tarafından dergiye makale yazarı olarak kaydedilmektedir.

9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.

10. Yayınlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip

hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).

a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.

b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâî kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâî versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

12. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çalışmalarda *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.

3. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

5. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 0,6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

6. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri ve dipnotları dâhil olmak üzere 30 dergi sayfasını (8.000 kelime) aşmamalıdır.

7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

8. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

9. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

10. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

Kaynak Gösterme Usulleri

1. Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri, yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

2. Tek yazarlı kitap. Örnek: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul, Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.

3. Çok yazarlı kitap. Örnek: İsmail E. Erünsal vdğr., *İlahiyat Fakülteleeri Tezler Katalođu-1*, İstanbul, İSAM Yay., 2008, s. 52.

4. Çeviri kitap. Örnek: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.

5. Tez. Örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.

6. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek Neccarzâde Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşibendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-'amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekeliođlu, no: 85, vr.19a.

7. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)

a) Telif makale. Örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2009, sayı:19, s. 47.

b) Çeviri makale. Örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2004, V/13, s. 443.

8. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

9. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.

10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra noktalı virgül konmalıdır.

11. Âyetlerin transkripsiyonları yapılacaksa bunlar italik karakterle yazılmalı, referansları ise 'sûre adı, sûre no/ âyet no' sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

12. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, *Sahîh*, "Îmân", 1.

13. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.gantep.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.04.2013).

14. Dipnot referans numaraları, noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu.¹

15. Dergide kullanılan bazı genel kısaltmalar aşağıda listelenmiştir. Belirtmeyen kısaltmalarda Türk Dil Kurumu'nun *İmlâ Kılavuzu* esas alınır.

Adı geçen eser: a.g.e.	Ölümü: ö.
Adı geçen makale: a.g.m.	Sadeleştiren: sad.
Bakınız: bk.	Sayfa: s.
Baskı/ basım: bs.	Tahkik: tahk./nşr.
Cilt: c.	Tarihsiz: ts.
Çeviren: çev.	Tashih: tash.
Editör: edit.	Varak: vr.
Hadis numarası: h. no:	Ve benzeri: vb.
Hazırlayan: haz.	Ve devamı: vd.
Hicrî: H.	Ve diğerleri: vdğr.
Karşılaştırınız: krş.	Yayın yeri yok: yy.
Kütüphane: Ktp.	Yayınları: Yay.
Milâdî: M.	
(MEB)İslâm Ansiklopedisi: İA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: DİA