

**D**ergimizin ismi *Din ve Hayat* olsa da, mahiyet bakımından bu ikisinin birbirinden ayrı düşünölemeyeceğinin farkındayız. Allah katındaki yegane “din” olan İslam aynı zamanda, yaşama biçimimizin esaslarını, varolmanın manasını, mahlukatın bu dünyayla öte alem arasındaki irtibatını kurabilmenin imkanını vermesi bakımından hayatın kendisi.

Diğer taraftan dinin muhatabı melekler değil insan ve o, bu dini melekut aleminde değil dünyada yaşamakla mesul; kendisi ve diğerleri, zaman ve mekan gibi pek çok bileşenle irtibatlı bir şekilde “hayat”la muhatap olduğundan tesirlere de son derece açık. Nizam böyle.

Efendimizin vefatından sonraki günler ve ilerleyen çağlar boyunca onun teklif ve tebliğ ettiği İslam’ın muhafazası, her dem ve halde tatbikinin devamlılığını sağlayabilme gayesi müslümanların ferdi ve içtimâî cehdine medar olmuş... Ezberlemişler, yazmışlar, nakletmişler, araştırmışlar... Buna mukabil bazen yanılmışlar, hatta düşmana benzemişler bazen de doğru işler yapmışlar, güzele güzellik katmışlar.

Neticede farklı coğrafyalarda ve iklimlerde İslam’la teşerrüf edip teslim olanlar, teslimiyetlerine kendi renklerini vermişler, kendi rehğüzarlarında, kendi mişvarlarıyla yürüyüp gelmişler. Nitekim Peygamberimiz aleyhisselamın dizi dibinde oturup ondan aldıkları feyz u bereketle imanın zevkine varmış ashabı olduğu gibi geçen bunca yılda onu görmeden sevip kendine rehber edinen milyarlarca müminin varlığı şüphesiz. Aksi de...

Seven sevdiğinden uzak düşmek ister mi? Sevdiğine benzemeye, onun sevgisine layık olabilecek işlerde bulunmaya gayret etmez mi? Sevenin sevdiğine teslim olmaması mümkün mü? Seven sevdiğini kandırır mı? Kimileyin yorulsa, zorlansa, “kendine” yenik düşüp başarısız olsa da sevenin gönüllülüğü tüm bunları aşıp geçmez mi? İnsan için her şey mümkün. Ama nihayetinde seven yolda kalmaz, tutup kaldırırlarmış. Ümitsizlikse şeytandanmış.

O halde selefin de halefin de hatasıyla sevabıyla Rableri katındaki yerlerini biz eksik kulların

sorgulaması nezakete pek sığmayacak. Hataları ve sevapları görebilmek, uyanık müslüman olmak başka; kendi değerlendirmesini mutlak doğru bilmek, birini karalarken diğerini yüceltmek bambaşka. Birinin diğerine üstünlüğü olsa olsa takvada; takvasının kıvamını, nispetini bilebilmekse Cenab-ı Hakk’ın ilmi dahilinde. Bizim bilip görebileceğimizse belki selefle halefin birbirini tamamladığı, tarihi birlikte inşa ettikleri ve bu inşanın kıyamete kadar süreceğidir.

Tarihte de nüksettiği gibi modern zamanlarda İslam’dan “uzaklaşıldığı” kaygısıyla selefle halef arasındaki bu denge bozulmuş gibi görünüyor. “Kur’an’a dönmek” adına tek tip “selefi/lik”ler icat ediliyor.

Biz de bu sayımızda “selefi” kime denir, “Selefilik” nasıl bir harekettir, “Ehl-i Hadis” ile “Selefi” arasında ne türden irtibatlar vardır gibi soruların cevabını aradık. 20. asırda kendisine “selefi” diyenlerin hususiyetlerini inceledik. Tarihin farklı dönemlerinde farklı ilim dallarında “selef” hassasiyetinin” ne anlama geldiğini anlamaya çalıştık. Bunları yaparken de birbirinden farklı düşünen ama temelde hassasiyetleri aynı olan yazarların yazılarını bir araya getirdik. Böylece meselenin tamamı olmasa da pek çok cephesini göstermeyi hedefledik.

İlmi faaliyetlerini büyük ölçüde Selefilik ve onun irtibatlı olduğu dinî-siyasî meselelere hasreden hocamız Mehmet Ali Büyükkara ile de mevzunun mahiyetini, aktörlerini, tarihini ve bugününü, sosyolojik ve psikolojik arka planını, menfi ve müspet veçhelerini konuştuk.

Ümit ederiz ki bu sayımız da tefekkür hayatımıza bir ivme kazandırsın, ötekileştirmeden, kırıp dökmeden yeni sorular, yeni cevaplar üretmeye, bir tür muhasebeye vesile olsun.

48. sayıda görüşmek üzere, sağlıklıca kalın.



Fulya İBANOĞLU

Editör

**TDV-İSTANBUL MÜFTÜLÜĞÜ DERGİSİ**

ISSN: 1308-9595

YIL: 16 SAYI: 47 Yaz 2023/1445

Dosya Konusu: **Selefilik**

**TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSTANBUL  
ŞUBESİ ADINA İMTİYAZ SAHİBİ VE  
YAYIN YÖNETMENİ (SORUMLU)**

Prof. Dr. SAFİ ARPAGUŞ

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ ve YAYIN**

**KOORDİNATÖRÜ**

Huriye AKBİYİK

**EDİTÖR**

Fulya İBANOĞLU

fulyaibanoglu@gmail.com

**YAYIN KURULU**

Dr. Aliye ÖTEN

Büşra Nur GÜLER

F. Hilâl FERİŞATOĞLU

Mehmet YÜKSEL

Muhammet GÜNDOĞDU

Şule DÜNDAR

**TASHİH**

Fulya İBANOĞLU

**MALİ İŞLER SORUMLUSU**

M. Fatih SÖNMEZ

TDV İstanbul Şubesi

**GÖRSEL TASARIM**

Fotografika

**KAPAK RESMİ**

Mehmet Yüksel

**GRAFİK UYGULAMA**

ademsene.com

Basım Tarihi: **Temmuz 2023**

**WEB**

istanbulmuftulugu.gov.tr

**YAYIN TÜRÜ**

Yerel-Sürelî

**BASIM YERİ ve TARİHİ**

TDV Yay. Matbaası

Serhat Mah. 1256. Sokak No: 11

Ostim-Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0312 354 91 31

**İDARE YERİ**

İstanbul Müftülüğü Ek Binası

Molla Fenari Mah. Vezirhan Cad.

Çemberlitaş-Fatih/İSTANBUL

0212 526 16 80

Yayınlanan yazıların hukuki-bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

**Ücretsizdir.**

## Bu sayıda...

### 4 Selef-i Salihîn'den Selefilğe...

**Prof. Dr. Safi Arpaguş**

### 6 Geçmişten Günümüze Selefilğin Kısa Tarihçesi

**Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş**

### 13 Selefilğin İman Nazariyesi

**Arş. Gör. Ülfer Karabulut**

### 19 Mütakaddimun Dönemi Tefsir Geleneği: Ahmed b. Hanbel Örneği

**Arş.Gör. Abdulcebbar Adıgüzel**

### 28 Müteahhirun Dönemi Bağlamında İbn Teymiyye'nin Kur'an Tefsirinde Yöntemi

**Prof. Dr. Muammer Erbaş**

### 34 Selefî Akımların Hadis ve Sünnet Anlayışı

**Prof. Dr. Zekeriya Güler**

### 39 Neo-Selefilik Ekolü'nün Hadis Anlayışı

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aydın**

---

47 Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh  
Düşüncesi: Bir Hasıla  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Usame  
Onuş

---

51 Reşid Rıza'nın Fıkıh  
Anlayışı ve Fıkhi Mirası  
Doç. Dr. Özgür Kavak

---

55 Çok Uzak Çok Yakın: İbn  
Teymiyye ve Seleflik  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu

---

60 Din ve Dünyayı Anlama  
ve Anlamlandırma Tarzı  
Olarak Ehl-i Hadis ve Ehl-i  
Rey  
Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan

---

65 Mehmet Ali Büyükkara ile  
Seleflik Üzerine

---

75 Selef'in Hâli ve Vahdetin  
Tecellisi: Herevî'nin  
Menâzilü's-sâirîn'i Üzerine  
Doç. Dr. Nedim Tan

---

82 Selefî Bir Zihniyetin  
Temsilcisi Olarak  
Kadızedeliler  
Doç. Dr. M. Raşit Akpınar

---

---

86 Dinî, Fikrî, Siyasî Bir  
Hareket Olarak Selefî  
Vehhabilik  
Doç. Dr. Adem Arıkan

---

94 Hint Alt Kıtasında Seleflik  
ve Ehl-i Hadis Ekolü  
Prof. Dr. Abdulhamit Birışık

---

101 A-Politik Seleflikten  
Devrimci Selefiliğe:  
Tekfirci Seleflik  
Prof. Dr. Halil Aydınalp

---

108 Cihadi Selefî Paradigma ve  
Kritiği  
Dr. Fevzi Çakmak

---

111 Amerikan Selefiliği ve  
Medyadaki Temsili: Algılar  
ve Gerçekler  
Doç. Dr. Yaşar Çolak

---

116 Seleflik Kitaplığı  
Büşra Nur Güler

---

# Selef-i Salihîn'den Selefilğe...

**Prof. Dr. Safi Arpaguş\***

*“İnsanların en hayırlıları benim asrında  
yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir,  
sonra da bunları takip edenlerdir”<sup>1</sup>*

Selef bizim dimağımızı Kur'an-ı Kerim'e ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) sünnetine ileten önemli bir kelimedir. Bu kelimeyi hatırladığımızda, bizi kulluğumuzun bilincine erdirecek örneklerle irtibat tazeler ve dinî açıdan her konuda basirete ulaştırılırız. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) kendi zamanını “tüm zamanların en hayırlısı” olarak vâsf ederken, bu zamana şahit kılınan sahabesini, onları en güzel biçimde izleyen tâbiini, hakka vefa göstererek dinî ikamede öncekilere bağlı kalan tebeu't-tâbiini bizlere her vesileyle onlara dönerek kendimize çeki düzen verebileceği numuneler olarak ortaya koymuştur.

Âlimlerimiz de bu ilk üç neslin hayru'l-halefi olarak İslami bilincin yüzyıllar boyunca kesintisiz biçimde intikal etmesinin ve hangi zaman diliminde olursa olsun bir müslüman ferdin Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'le doğrudan bağ kurabilme imkanının teminatı olmuşlardır. Bu itibarla selef, hem kulluğumuzun Hz. Peygamber'e isnadı hem de bu isnadın sağlayacağı ahlaki kıvamın kemal bulması bakımından ayrıcalıklıdır.

Selefte kaynak bulan, müminlerin kalplerinde iman ve ibadet dolayısıyla tarih üstü bir mahiyet

kazanan bu birikimin müşahhas hale gelmesi ehl-i sünnet kavramının özünü oluşturur. Ehl-i sünnet hafıza, akidede, fıkhıta ve ahlakta, selefin mirasçısıdır. İman ilkelerinin, ibadetin şartlarının ve ahlak mertebelerinin hem muhafazası ve intikali hem de müminler için hayatın her sahasında daimi bir merci olarak değerini yitirmemesi ehl-i sünnet sayesinde mümkün hale gelmiştir. Bu noktada ilke ve kaynak bakımından selef-i salihîn, uygulama ve süreklilik bakımından ehl-i sünnet, bizim için başka kavramlarla karşılaştırılmayacak ve sınırlandırılmayacak, değerinin yerine bir başka kategorinin ikame edilemeyeceği kuşatıcılıkta ve derinlikte bir odak noktasıdır.

Ne var ki son iki yüz elli yıllık zaman diliminde müslüman coğrafyanın maruz bırakıldığı krizler, müslümanların karşı karşıya kaldığı zorlu sınamalar ve içine düştüğü savrulmalar, birtakım temel kavramların gerilim alanına dönüştürülmesine yol açmıştır. Özellikle ehl-i sünnet hafızanın tarih içerisinde gerek bilgi kaynakları gerekse uygulama süreklilikleri bakımından ortaya koyduğu bütünlüğe ilişkin birtakım dışlayıcı tutumların gündeme gelmesiyle başlayan, bunalım dönemlerinde büyüyen farklı bir sorun alanına dönüşen, dolayısıyla içine çekilmek durumunda kaldığınız bir süreç söz konusudur. Klasik dönemde kendini kuşatıcı bir çerçeveye sunan ehl-i sünnet birikime karşılık, içe kapanan olumsuz bakış açılarının ötekileştirici söylemlerini selef kavramı üzerinden işletmesi, bu kavramı zorlu gündemlerin zemini haline getirmiştir. Toplumsal modernleşme süreçlerinin ürettiği siyasal ve ekonomik krizlerin çıkmazında bunalan zihinler için kelam, fıkıh ve tasavvuf konularında karşıt söylemlerin uzantıları bir çözüm önerisi olarak algılanmış, bu algı takipçi kazanarak yaygınlaşıp göz ardı edilemeyecek bir yekûnun ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Böylece biz modern dönemdeki kırılmaların getirisi olarak selef kavramı üzerinden ehl-i sünnet bütününe halel getiren, tadil ve islah

amaçlı gözüke de bütünün tasfiyesine doğru kendiliğinden yönelen bir Selefilik kavrayışıyla karşı karşıya kaldık. Söz konusu kavrayışın modern ideolojilerin gölgesinde kalarak tasfiyeci tavırlarla bütünleşmesi, selef kavramına ilişkin hafızamızı da yer yer sıkıntıya düşürmektedir. Ancak böyle bir karşılaşma bizi tevarüs ettiğimiz hafızaya ve bilincimizi oluşturan temel kabullere yönelik çok katmanlı okumalar yapmaya yöneltmelidir. Bu bakımdan ehl-i sünnet zemininin kendi imkânlarını ve tarih içinde sergilediği kuşatıcı bakışın entelektüel arka planını koruyarak modern gündemlerle şekillenen dışlayıcı anlatımlar ve sınırlayıcı kurguları değerlendirmeli, kaynaklarımızın çeşitliliğini ve çözüm odaklılığının tarih içindeki tezahürlerini okuyarak bu gerilimli gündemlere karşı anlamlı bir üslup ve tavır sergilemeliyiz.

Her ne olursa olsun, hangi sorunlu gündem, hangi sınırlayıcı tartışma, hangi tüketici bakış açısıyla çevrili olursak olalım, İslam'ın bizde basiret olarak gözükmelerini sağlayacak tüm vesilelerin imanımızın ve ibadetlerimizin içerisinde mevcut bulunduğu idrakiyle, hayata dair ümidimizi ve Allah'a teveccühümüzü taze tutarak konulara bakmamız gerekir. Nitekim bizler, ilmî meseleler ve tarihî zorluklar karşısında Allah'a teveccühün kazandıracağı istikametini tezahürlerini de selef-i salihîn'in sîretlerinden ve bu yolun takipçisi liyakat ve dirayet sahibi âlimlerimizden öğrenmekteyiz.

Ancak Selefilik adı altında dünyanın farklı yerlerinde, sömürge bölgelerinde ve ekonomik krizlerin yaşandığı İslam coğrafyasında benzer içerikle ancak birbirinden oldukça farklı New age akımların hızlı bir şekilde ortaya çıktığı günümüz dünyasında bizlere ciddi görev ve sorumluluklar düşmektedir. Kendi anlayışından başka doğru kabul etmeyen ve İslam coğrafyasındaki hemen tüm yorumları tasfiye eden, âdeta dindarlık yarıştıran bir anlayış esaslı bu tür oluşumlara karşı dikkatli olunmalıdır. Bu amaçla özellikle din eğitimi konusunda esaslı adımlar atılması, yeni nesillere dinin anlatılması

ve aktarılması esnasında güncel ve geçerli metodların yanı sıra sahih dinî bilgi ve tarihsel birikimimizin doğru bir şekilde, gençlerimizin anlayabileceği tarzda aktarılması, onlara güzel örnekler sunulması öncelikli görevlerimiz olmak zorundadır. Sosyal medya platformlarını yaygın ve etkin olarak kullanan ve tüm dünyada Müslüman gençleri yanına çekmeye çalışan, özellikle İslam coğrafyasında yaygınlaşma eğilimi gösteren bu tür yapılanmalar ve yaklaşımlara karşı dikkatli olmak durumundayız.

Sorumluluğumuz tefrikaya düşüp ayrışmak yerine birlik ve beraberlik içerisinde bizler için "üsve-i hasene" olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yolunu kaybetmememiz için bizlere emanet bıraktığı "Allah'ın kitabı ve Rasûlünün sünneti" rehberliğinde eslâf-ı kiramın yolunu takip etmek olacaktır.

Binâenaleyh, mevcudu görmek, ortaya çıkan hareketliliğin yönünü gözlemlemek, akademik birikimin sunduğu dağarcığı tanımak, böylece hem bildiklerimizi tazelemek hem de gözden kaçırdıklarımızın yeniden farkına varmak adına ülkemizdeki zengin akademik birikimin seçkin bir özetini sunan *Din ve Hayat* dergimizin bu sayısı da içinde bulunduğumuz süreçlere ilişkin bilincimizi ilerletmek adına yönlendirici bir katkı olacaktır.

#### NOTLAR

- \* İstanbul Müftüsü.
- 1 Buharî, Şehâdât 9, Fezâilu'l-Ashâb 1, Rikak 7, Eymân 27; Müslim, Fezâilu's-Sahâbe, 214, (2535); Tirmizî, Fiten 45, (2222), Şehâdât 4, (2303); Ebu Dâvud, Sünnet 10, (4657); Nesâî, Eymân 29, (7, 17, 18).

# Geçmişten Günümüze Selefilğin Kısa Tarihçesi

**Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş\***

Selefiyyeyi anlamak ve analizini yapabilmek için öncelikle Selef, Selefilik ve Selefiyye kavramları üzerinde durmak ve iyi bir tarihsel zeminden hareketle bugüne gelen serüvenini takip etmek gerekmektedir. Bu da aslında çok bilinmeyenli bir denklem içine girmeyi gerektirmekle birlikte imkân ölçüsünde bu hususun gerçekleştirilmesi sağlanacaktır. Bu bağlamda “selef” kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında “önde gelmek, geçmişte kalmak” gibi manalara geldiği, zıddının da “halef, sonradan gelenler” şeklinde olduğu görülmektedir. Terim açısından ise “İnsanların en hayırlısı benim dönemimde yaşayanlar, daha sonra onları takip edenler, ondan sonra da onları takip edenlerdir.” (Buharî, “Şehadât”, 9; “Ashâbü’n-Nebî” 1) anlamındaki rivayetten hareketle vahye ve Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine yakın olan ve hicri ilk üç asırda yaşayan sahabe, tabiûn, tebeü’t-tabiîni kapsayan bir kavramdır. Dolayısıyla ilk üç asır ulemasına selef uleması denmesi bu bakış açısının bir sonucudur. Selefiyye ise İslam’ın anlaşılması, yorumlanması konusunda Kur’an-ı Kerim, sünnet ve ilk üç nesli model olarak kabul eden ve bu modelin tarihin ve zamanın tabii bir sonucu değil de dinin bir parçası olarak gören ve bu yaklaşımın ilelebet devam

etmesini savunan bir bakış açısının ismini oluşturmaktadır. Bu şekildeki isimlendirmenin mimarı da İbn Teymiyye olup onunla başlayan süreç de artık bir yöntem ya da mezhep veya zihniyet denilecek bir oluşuma işaret etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye (728/1328) dışında öğrencisi ve aynı zamanda hapis arkadaşı İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) ile belirginleşen bu bakış açısının Kur’an-ı Kerim’e uygulanıp tefsirinin icrası da İbn Kesir (774/1373) tarafından hayata geçirilmiştir. Nitekim onlar selefe ittiba etme kavramını hem daha işlevsel bir boyuta taşımışlar hem de kendisinden önceki dağınık yapıyı sistemli bir düşünceye dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla Selefiyye İbn Teymiyye sonrasındaki birbirinden farklı görünümlerin de ismini oluşturmakla birlikte onun sonrasındaki en ciddi kırılma da Vehhabilik şeklinde olmuştur. Ancak bu konuda isimleri aynı olsa da birbirinden farklı Selefî akımların İbn Teymiyye’den veya öncesinden ne kadar faydalandığı hususu hep önemli bir mesele olma niteliğini korumaktadır. Çok daha önemlisi “Selefilik ve Selefiyye bir mezhep midir yoksa bir zihniyet midir?” sorusuna henüz ittifak edilmiş bir cevabının bulunmadığının da altını çizmek gerekmektedir. Biz burada daha ziyade mezhep şeklindeki görünüm üzerinden hareket etmeyi tercih edeceğiz. Nitekim mevcut çizginin bir ekolleşme süreci olması yanında modern dönemde birden farklı bölgedeki görünümleri ve Hanbelilik dışındaki farklı mezhebî yönelimleri de onun zihniyet olarak algılanmasına sebebiyet vermektedir.

Selefilik’te İbn Teymiyye isminin yukarıda da ifade edildiği üzere merkezi konumda olmakla birlikte onun fikirlerinin temel dayanağı mezhebî aidiyetini de oluşturan Ahmed b. Hanbel ve Hanbeliliktir. Ancak Hanbeliliğin mezhebî kimliğini tamamlamasının uzun bir döneme tekabül etmesi, onun anlaşılmasında nassın zahirini merkeze alan Ehl-i Hadis ya da Ashabü’l-Hadis’i de dikkate almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Selefilik İbn Teymiyye ile inşa edilmekteyse de temelinde

Hanbelilik ve Ehl-i Hadis'in bulunduğu bir çizgidir. Bu durum kaçınılmaz olarak Selefilik'in Ahmed b. Hanbel, Ehl-i Hadis ve Ashabü'l-Hadis ile başlatılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Ashabü'l-Hadis veya Ehl-i Hadis kavramı başlangıçta hadis ilimleriyle meşgul olanları kapsayan bir isim iken daha sonra rivayetleri esas alan ve onlarla amel etmeyi genel ilke edinenlerin ismi haline dönüşmüştür. Aslında Müslümanların hepsi bu tanım ve kavram altına girmekle birlikte Ehl-i Hadis daha temelde metnin zahirini esas alıp rivayetlerin değerlendirilmesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'e aidiyeti (isnadı) esas alıp bu konudaki diğer araştırma ve incelemeleri doğru bulmayan ve kıyas ve tevil gibi yöntemleri kabul etmeyenlerin ismi şeklinde belirginleşmektedir. Daha da önemlisi bu yöntemi benimseyenler bu yaklaşımı asıl kabul ederek bunun dışında rey, kıyas ve tevil gibi hususları kabul etmenin dinde yeri olmadığını, bidat ya da dinden çıkma ya da sünneti reddetme olarak yorumlamaktadırlar. Özetle Ehl-i Hadis çizgisi en genel hatlarıyla rivayetlerin değerlendirilmesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'e aidiyeti esas alıp metnin yorumlanmasına sıcak bakmayan, doğrudan nassta karşılığı bulunmayan yeni olaylar karşısında kıyası ve Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında tevili esas alan Ehl-i Rey'e karşı çıkma karakterli bir yapı ve oluşumdur. Aslında konu rivayetlerin kabulü ya da reddi şeklinde olmayıp nasıl değerlendirileceği ve delil olma sürecindeki durumuyla alakalıdır. Rivayetlerin toplanması ve değerlendirmesi sırasındaki kriterler Ehl-i Hadis ya da Ehl-i Rey şeklindeki iki farklı oluşuma sebebiyet vermiştir. Ehl-i Hadis, İbn Kuteybe (276/889) örneğinde çok net olarak görüldüğü üzere bir metin Hz. Peygamber'e nispet edilmişse (isnad) onun kabulünü esas alırken Ehl-i Rey ise isnad yanında metni Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söyleme ihtimalini değerlendiren yani gerektiğinde metin tahlili yanında kıyas ve tevil gibi yöntemleri de kullanmayı esas alanlardır. Bu bağlamda Dırar b. Amr (200/815) *Kitabü't-Tahriş* isimli

eserinde fakihin rivayetler konusundaki tavrıyla yorumların farklılaştığını aktarırken bize hem dönemin durumunu, hem de rivayetlerin kullanımındaki birden farklı bakış açısını görme fırsatı vermektedir. Yine Ehl-i Rey'in Maverâünnehir'deki temsilcilerinden İmam Matürîdî'nin rivayetler konusunda Müslümanların hiçbirinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediklerini dikkate almaması ya da göz ardı etmesi gibi bir durum söz konusu olmadığını ifade ettikten sonra bu konuda asıl meselenin "benim elimdeki materyalin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait olup olmamasıyla alakalıdır" demektir. Bu yaklaşım da rivayetin delil olabilmesindeki kriterleri belirginleştirip sadece isnadın yeterli görülmediğini oraya koymaktadır. Nitekim, Fahreddin Razi'nin İbn Hüzeyme'ye cevaben kaleme aldığı *Esâsü't-takdîs* adlı eseri ile İbn Teymiyye'nin *Der'ü Teârüzi'l-akl ve'n-nakl* adlı çalışmasındaki konuya dair bakış açıları ve değerlendirmeleri de bu yöntem farklılıklarını görme açısından önemli muhtevayı bize sunmaktadır. Kısaca niteliklerinden bahsedilen Ehl-i Hadis oluşumu içine Evzâî (157/774), Süfyan es-Sevri (161/777), Malik b. Enes (179/795), Buhârî (256/870), İbn Kuteybe (276/889), Ebû Said Darimî (280/894), Halimî (403/1012) ve Beyhakî (458/1066) gibi ulemanın girdiği söylenebilir.

Ehl-i Hadis yönteminin en önemli temsilcisi ise Ahmed b. Hanbel olup Mihne süreci sonrasında o, bu çizginin hem sembolü hem de Ehl-i Hadis'i de kendinde ihtiva eden bir ismi haline gelmiştir. Bu sonuç özellikle söz konusu hususta Hanbeliliğin incelenmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Hemen her bir mezhebin kendi tarihsel süreci içindeki yapılanması ve dönüşümü o oluşumun karakteri hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda Hanbeliliği anlayabilmek açısından hem kullandığı ve önemseydiği yöntem, hem farklılaştığı konular, hem de tarihsel sürecine bakmak gerekmektedir. Yöntem -yukarıda da değinildiği üzere- rivayetlerin değerlendirilip yorumlanması ile ilk üç neslin Kur'an-ı Kerim'i anlamasının dinde

esas olmasıdır. Konu açısından bakıldığında ilk ihtilaf konularından birisi imanın tanımlanması hususudur ki bu çizgi marifet, tasdik, ikrar ve amel şeklindeki imanın tüm unsurlarının imanın kendisi olduğu konusunda ısrar etmekte ve ameli imanın bir unsuru olarak kabul etmektedir. Bu açıdan bu yaklaşımı benimseyen isimlerin çoğunun *Kitâbü's-Sünne* ya da *Kitâbü'l-İman*, *Kitâbü't-Tevhid*, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfat* türü eserler kaleme almasının temelinde bu saik yatmaktadır. Bundan başka dinin gerçek sahibi olduklarına yönelik kabullenme de yine onların birçok reddiye yazmalarına ve bidat, tekfir faaliyetini esas alan dışlamacı tavrı benimsemelerine sebebiyet vermiştir.

Nassın zahirini esas almalarının tabii sonucu olarak tevili bidat görmelerinin sıfatlar bahsine yansması da şu şekildedir: Tevil kabul edilmeyince haberî sıfatlarda kendi sistemleri içinde bir alternatif oluşturmak yerine “tevakuf ve tefvizi” esas alma şeklinde bir bakış açısı benimsemişlerdir. Daha sonra da bu yaklaşım “bila keyf” doktrinine dönüşmüştür. Ancak bu durum bir ölçüde teşbihi de beraberinde getirmektedir. Nitekim her zaman zahir esas alındığından “vech” ve “yed” gibi Allah’a nispet edilen manalara insandakine benzemeyen “vech” ya da “yed” şeklinde bir anlam verilmiştir. Bu durum da nihayetinde çoğu zaman somut ya da cismanî ilah tasavvuruna kapı aralamıştır. Dolayısıyla bu yaklaşım “tenzih”i bidat olarak gördüğünden her halükarda “teşbih”i barındırmakta ve neticede teşbihe varmaktadır. Gazzâlî (505/1111) de müteşabihâtın yorumlanmasında daha tekamüle ulaşmış esasları, takdis, tasdik, aczi itiraf, sükut, imsâk, kef ve marifeti ehline teslim şeklinde sıralamakta, böylece selefin esaslarını zikretmektedir.

Tarihsel süreç açısından bakıldığında Hanbeliliğin oluşumu Ahmed b. Hanbel sonrasına denk gelmektedir. Ahmed b. Hanbel’in de Mihne sürecinde ön planda

olması ve sonrasında mezhebin kimliğinin oluşum sürecinde Kadiri Tarikatı bildirgesi gibi hususların bulunması Hanbelilik’te dinî-siyasî yönün baskın bir karakter şeklinde tezahür ettiğini göstermektedir. Aslında o her ne kadar bugün fikhî bir mezhep hüviyetinde bulunsa da bu vasfını ne zaman elde ettiği konusunda birden farklı görüş mevcuttur. Oluşumundaki belli başlı kilit roldeki temsilcileri ve karakterleri mezhebe rengini vermektedir. Bu bağlamda ilk olarak Ebu Bekir Merruzî (275/888) dikkati çekmektedir. Ondan sonra öğrencilerinden Ebu Bekir el-Hallal (311/923) mezhebin literatürünü, Berbehârî (329/941) de mezhebin mücadele boyutunu hayata geçiren temsilcileridir. *Tabâkâtü'l-Hanâbile* sahibi İbn Batta (387/997) da kendi dönemine gelene kadar Hanbelîlerin birden farklı oluşum içinde bulunduğu bilgisini vermektedir. Bunlar da kısaca etkinliği günümüzde de devam eden zâhidler, ilmî ekol ile emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker’i ilke edinen cihatçı ve dışlamacı grup şeklinde tasnif edileceklerdir.<sup>1</sup> Meselâ Berbehârî’nin dışlamacı tavrından ya da bidatle nitelendirdiklerinden nasiplenenler arasında Taberî ile mezhep olarak da Şiiler ve Eş’arîler bulunmaktadır. Hatta söz konusu dışlamacı tavır bu yapıda daha da artarak devam etmiştir. Ekol olma sürecinin tamamlandığı IV/X. yüzyıl sonrası Abbasilerin hükümranlığı altındaki Şii-Büveyhiler döneminde Abbasilerin desteğiyle Şii muhalefet ekolün en bariz vasfını oluşturmuş ve söz konusu duruş, karşı mihne şeklindeki konumuyla politik siyasî yönünü daha da ön plana çıkarmıştır. Yani mihneden yaklaşık iki asır sonrasında Büveyhilerin zayıflamaya başladığı dönemde tarihte “Kadiri Akidesi” bildirgesiyle anılan dayanaktan hareketle Hanefî-Mu’tezilelere yönelik karşı mihne başlatılmıştır.<sup>2</sup> Böylece hem Hanbelî esaslar Abbasi hilafetinin temel dayanağı haline gelmiş, hem de burada ön plana çıkan hususlar dinin aslı kabul edildiğinden farklı düşüncelerin hemen hiç birine yaşama şansı verilmemiştir. Bu durum Selçuklulara kadar



ve Selçuklular döneminde de devam etmiş, bu dönemde de Hanbelî muhalefetin yönü Eş'arilere karşı şiddetlenmiştir. Aslında onların muhalefeti sadece mezhepleri dışındakilere karşı olmamış, bizzat kendi mezhepleri içinde tevili kabulünü gündeme getiren İbn Akil (513/1121) gibi isimlere karşı da yönelmiştir. Nitekim tevili kabul etmesinden ötürü onun ev hapsinde kalması gibi baskılara maruz kaldığı bilinmektedir.

Ekolün teşekkülü ve yayılmasında önemli simaları arasında Gulam Hallal (363/974) Isfehan'da İbn Batta, Herat'da İbn Mende (395/1005) ile Abdullah el-Ensarî el-Herevî (481/1089) gibi isimlere rastlanmaktadır. Bundan başka Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1088) da çok yönlü kişiliği yanında Hanefî bir aileye mensubiyetinden ötürü Kelâm sistemini mezhebin muhtevasına ilk defa uygulayan isimler arasında yer almaktadır. O, Batınî İsmailî propagandaya karşı Mu'tezile'nin beş esasını rivayetlerden hareketle *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûliddîn* adlı eserinde Hanbelî sistem içine inşa etmiştir. Birçok öğrenci yetiştirmiştir ve bunlar içinde ilk defa tevili kabul eden isim İbn Akil'dir. Böylece o hocasının başlattığı aklileşme temelini kısmen daha ileri bir seviyeye ulaştırmıştır. Sonrasında bu çizgiyi daha da sistemli hale getiren ise İbnü'l-Cevzî'dir (v. 597/1201). Ancak her iki isim de kendi içlerinden yönelen sert muhalefetle etkinliklerini yitirmişlerdir.

Moğolların Abbasi hilafetine son vermesine kadar bu yapının önemli merkezi Bağdat iken sonrasında Memluklerin liderliği döneminde Şam ve Kahire'de de güçlenmeye başlamıştır. Bu dönemde mezhebin Şam'da gelişmesini belli bir seviyeye getiren isim ise İbn Kudâme'dir (620/1223). Ancak Şam'daki oluşum Bağdat'a göre çok daha sert bir yapıdadır.

İşte İbn Teymiyye kendisinden önceki bu temelden hareketle bu yapıya yeniden şekil veren ve mezhep olma yönünde en ciddi adımı atan kimsedir. Nitekim o, bu çizgi içinde bulunduğu yapıyı tekâmüle ulaştırırken her

ne kadar bir yönüyle sistem inşa etse de temel aldığı fikirlerin kendisinden önceki Ehl-i Hadis'in reaksiyoner tavrında mevcut olduğu bilinmektedir. Nitekim dinin kaynağı Kur'an, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Sünnet'i ve sahabenin uygulaması şeklindeki temel düstur onda da devam etmektedir. Bu bakış açısı nakil dışındaki bütün anlama biçimlerini şaibeli gördüğünden ve dinden uzaklaşma olarak nitelendirdiğinden kendi dışındaki düşünceleri dışlama ve tekfir etme faaliyetini devam ettirmiştir. Bu şekildeki yöneliş de Selefîyye dışındaki bütün mezhepler ile felsefe ve Vahdet-i vücud düşüncesini eleştiri bombardımanına tâbi tutmaya sebebiyet vermiştir. Bu görünümün ondaki yansıması da İslam düşüncesine karışan yabancı ve haricî unsurlardan dini temizleme ve ilk üç asrın saflığına dönme çabasını önceleyen bir ihya hareketidir. Ona göre bu konudaki en büyük bidat de haricî Grek aklından istifade ederek dinde usul inşa etmek suretiyle delilde aklî ve nakli şeklinde taksimata gitmektir. Böyle bir ayırım onun sisteminde karşılık bulmadığından deliller şer'î veya bid'î şekilde nitelendirilmektedir. O, nakli esas kabul etmekte, nass da aklı içerdiğinden şer'î olan sadece haberi değil istidlali olanı yani aklı da kapsamaktadır. Bütün bu girişimleriyle o, aslında Hanbelî ya da Ehl-i Hadis uleması tarafından icmâlen ele alınan konuları hem daha tafsilatlı hale getirmiş, hem de kendisinden önceki dağınık ve sadece tepkisel olmayı tercih eden tavrı inşa edici bir tekâmüle dönüştürmüştür. Yukarıda da ifade edildiği üzere Ehl-i Hadis ve Hanbelîlerin iman, akıl ve tevili gibi hususlardaki tavrı onda da aynı şekilde devam etmekle birlikte iman konusu daha tekâmüle ulaşmış bir sisteme, akıl da en azından Kur'an ve Sünnet aklına dönüşmüştür. Ancak tevili bidat olması hususu devamlılığını sürdürmüştür. Ahmed b. Hanbel'e göre söz ve amelden ibaret olan iman, İbn Teymiyye tarafından daha ileri boyuta taşınarak "amelî tevhid"e dönüşmüştür. Tevhid onun sisteminde "tevhid-i zât ve sıfât", "tevhid-i rubûbiyet" ve "tevhid-i ulûhiyet"

şeklinde üçe ayrılmakta olup bunlardan ulûhiyet tevhidi dinin özünü oluşturduğundan oldukça önemlidir. İnsan Allah'a ibadet eden bir varlık olduğundan tevhidin amacı amelî tevhittir. Aslında tevhid hemen her düşünce tarafından benimsenmekle birlikte bu çizgide, ulûhiyet alanından ziyade insana ve hatta sosyo-politik alana yansımaktadır. Ulûhiyet, Kelâm'daki gayba taalluk eden metafizikle alakalı konum ve pozisyonundan, bu çizgide fiziksel alana, cemaat yapısına ve namazla ilgili hususlara evrilmektedir. Yine, kelamcıların tevhidi soyut olduğundan ve tenzihi esas aldığından eleştiri konusu olmakta, tenzih ya da teşbih şeklindeki yapılanmada tenzih değil de teşbihin yolu açılmaktadır. Bundan başka tevhidde, kelime-i şehâdet getirmek yeterli bulunmadığından ibadetin sadece Allah'a yönelmek suretiyle gerçekleştirilmesi üzerinde durulmaktadır. Tevhide yapılan vurgu bu bakış açısında adeta kilit rol oynadığından Vehhabilik ve sonrasındaki yeni Selefî akımların hemen her birindeki bidat, şirk ve tevessül gibi konuların hepsini şekillendirmiştir.

İbn Teymiyye sonrasına gelince burada da çok yönlü bir yapılanma ve görünüm dikkati çekmektedir. Bu durum bir yönüyle ekolleşmenin çok geç olmasından kaynaklı dağınık yapıyla diğer yandan da tarihsel süreçteki ciddi değişim ve kırılmalarla yakından alakalı bir durumdur. Bunlardan biri ıslahatçı ve reformist hareket olup aslında bu yaklaşımı benimseyenlerin Selefî düşüncüyü ve doktrinlerini benimsediğini söylemek mümkün olmasa da İbn Teymiyye'ye müracaat etmeleri, gelenek eleştirisi ve sahih din anlayışını incelemeleri bu başlık altında işaret edilmelerini gerekli kılmıştır. ıslahatçı Selefîye denilince de İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesir, Şah Veliyullah ed-Dihlevî (1176/1762) ve Şevkanî (1250/1834) ile devam eden ve ıslahatçı, reformist hareket diye anılan bakış açısı Hind Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın (1831) temsil ettiği Aligarh Movement ile Şibli Numanî'nin (1914) içinde bulunduğu Nedvetü'l-

İslam ile temayüz etmiştir. Ancak aynı bölgede daha fazla geleneğe bağlı kalmayı esas alan Diyubend medresesinin de kurulduğu ve daha sonra bu okulun Taliban şeklindeki yeni bir Selefî oluşuma zemin hazırladığı görülmektedir. Seyyid Ahmed Han'ın etkisiyle Ali Çereklavî tarafından Kur'aniyyun denilen bir cemaat da yine bu bölgede ortaya çıkmıştır. Mısırdaki ise Cemaleddin Afganî (1897), Muhammed Abduh (1905) ve Reşid Rıza (1935) ile benzer başka bir ıslahatçı hareket daha zuhur etmiştir. Aynı şekilde Rusya'da da Musa Carullah Bigiyef'in (1949) de mensubu bulunduğu Ceditçilik akımı başka bir ıslahatçı çizgiyi göstermektedir. Ancak bunlardan Mısırdaki Efganî-Abduh çizgisi kısmen Reşid Rıza ile devam etmekle birlikte Reşid Rıza'nın ömrünün son dönemlerinde kendi ihyacı çizgisinden Suud yönetimini destekleyen Vehhabi çizgiye kaydığı bilinmektedir. Reşid Rıza'nın vefatının ardından Hasan el-Benna'nın (1949) İhvan-ı Müslimîni kurmasıyla beraber ıslahatçı düşünce hem daha yaygınlık kazanmış hem de teşekküllü bir hareket şekline dönüşmüştür. Hind Alt kıtasında da Nedvetü'l-İslam'ın etkisiyle Mevdudî'nin liderliğinde Cemaat-i İslami tesis edilmiş, böylece hem İhvân-i Müslimîn hem de Cemaat-i İslami II. Dünya savaşı sonrası iki önemli hareket halini almıştır. Özellikle Balkan gençleri üzerinde etkili Nasrüddin Elbânî (1999) gibi isimleri de bu çizgideki modern Selefî yorumlar olarak görmek mümkündür.

Aslında bu tür isim ve oluşumların her birinin tek tek ele alınarak irdelenmesi gerekmele birlikte İslam dünyasının değişik bölgelerinde ortaya çıkan özellikle ıslahat ve reformu esas alan bu tür isim ve oluşumların normal Selefîlik veya Vehhabilik'ten doğan Selefî akımlardan oldukça farklı olduğunu ve özellikle Hanbelî temelden gelmediğini belirtmek gerekmektedir. Onlar geleneğin güne cevap vermediği şeklindeki bakış açısından hareket ederek ilk dönemin safiyetini vurgulamalarından ötürü selef kavramını önemli görseler de, akla yapılan vurgudan hareketle de aynı Selefî çizgiden

ayrılmaktadırlar. Yine bu çizgi selef kavramını diğerleri gibi öze dönüş olarak kullanmakla birlikte bu yapının daha ziyade entelektüel ve ilmî karakterli olduğu, günümüz modernist hareketlerin hemen büyük çoğunluğunun da kendilerini bu yaklaşımın bir devamı olarak gördükleri bilinmektedir. Mesela modernist hareketin ilk temsilcileri arasında bulunan Fazlur Rahman yeni teori ve yöntem denemek suretiyle gelenekten farklılaştıklarını ifade etse de öze dönüş anlamında kendini ıslahatçı çizginin devamı olarak görmektedir. Dolayısıyla selef ismini kullanmış olsalar da bu tür oluşumların ayrı olarak incelenmesi gerekli ve önemlidir.

Aslında Selefilik içinde bir kırılma olarak algılanan ve günümüzdeki birçok Selefilige kaynaklık eden oluşum ise Muhammed b. Abdülvehhab (1206/1792) ile birlikte Necid bölgesinde başlamıştır. Bundan sonra doğrudan ya da dolaylı olarak bu hareketle bağlantılı birden fazla görünüm ortaya çıkmıştır. Aslında bu ve diğer oluşumlar ve kırılmaların altında İslam coğrafyasındaki ciddi sıkıntılar ve toprak kaybetmeleri ile sömürge eşliğinde ortaya çıkan durumların da ciddi etkileri vardır. Vehhabilik yapı itibarıyla kendisini Ehl-i Hadis'e ve İbn Teymiyye'ye yani Selefilige nispet etmekle birlikte aslında siyasal bir tavra dönüşmüş ve Suudi devletinin resmî bir mezhebi ve ideolojisi olmuştur. Nitekim Abdülvehhab Dir'iyye'de Emir Muhammed b. Suud'la birlikte Allah'ın hükümlerini kurmak üzere yönetimin İbn Suud ve ailesine dinî işlerin ise kendine ve nesline ait olması şartıyla anlaşmıştır. Böylece Muhammed b. Abdülvehhab'la birlikte Hanbelilik ve Selefilik devlet destekli siyasal bir yapıya bürünmüştür. Muhteva açısından bakılınca mezheplere ve taklide karşı tepkisel durmayı, inancın temeline tevhide yerleştirmeyi, nassın zahirine tutunma ile inancın ameli belirlemesi prensibinin bulunması gibi hususlarla kendini önelediği dikkati çekmektedir. Tevhid konusunda İbn Teymiyye'yi takip eden Muhammed b. Abdülvehhab tevhide,

“tevhid-i rubûbiyet”, “tevhid-i ulûhiyet”, “tevhid-i esmâ ve sıfat” olmak üzere üçlü bir taksime tâbi tutmaktadır. Bunlardan tevhid-i ulûhiyet, kişinin İslam dairesinde olmasını temin ettiğinden en önemli tevhid kabul edilmekte ve daha fazla vurgulanmaktadır. Ona göre Allah'ı birlemenin yolu kişinin fiilinin ilaha yönelmesi esası üzerinden olmaktadır ve tevhid, şefaât ve tevessül, şirk, türbe ziyareti, cemaatin yapısı, namaz, tevekkül ve dua gibi konuların hemen hepsine yansıyor bunların anlam alanını belirlemektedir. Dolayısıyla bu çizgide tevhid gayba taalluk edecek bir kavramdan ziyade amele yönelen boyutuyla sosya-politik bir alanda fonksiyon icra etmektedir.

İran İslam Devrimi'nin 1979 sonrasında ise Selefî söylemlerin dozu değişerek ve dönüşerek artmış günümüze gelene kadar tevhid, bidat, tekfir ve dışlamacı söylemleri benzer, ancak isimleri ve eylemleri birbirinden çok farklı Selefilikler ortaya çıkmıştır. Körfez Savaşı sonrası Vehhabilik Suudi Selefiligi ve Cihadi Selefilik adı altında ikiye bölünmüş, Sovyetlerin Afganistanı işgalinin ardından Üsâme b. Ladin liderliğinde Taliban'ın desteğiyle el-Kaide şeklinde bir yapılanmaya evrilmiştir. Bundan başka doğrudan Suud Selefiligi içinde yer almasa da hükümet başkanına itaatı esas alan ve Suud Selefiligi tarafından desteklenen Medhalî Selefilik<sup>3</sup> şeklinde bir yapılanma da dünyanın değişik bölgelerinde etkinliğini sürdürecektir şekilde ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan Amerika'nın Irak'ı işgalinden sonra el-Kaide'nin komutanlarından Ebû Musab Zerkavi tarafından sistemleştirilen IŞİD şeklinde yeni bir Selefilik daha zuhur etmiştir.

Bu yeni Selefiliklerin hemen hepsi “fitne kalmayınca ve dinin hepsi Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın” (el-Enfal 8/39) anlamındaki âyeti “hüküm ancak Allah'ındır” söylemiyle tekrar gündeme getirerek cihad ve mücadeleyi ön plana çıkarmışlardır. Bu ilkeden hareketle hakimiyetin elde edilmesi esas alınmış, bu vesileyle hilafete ve İslam

devletine geçilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda en fazla vurgulan konuların başında Allah'ın Müslümanlara vadetmiş olduğu zafer gelmektedir. Bu yapılanmalara göre zaferin bir gün mutlaka Müslümanların olacağı şeklindeki geleceğe yönelik beklenti mücadelenin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Yine zafer de genel itibarıyla şehadete bağlanmış ve Peygamber (s.a.v.)'in ashabı ile ölüm üzerine biatleştigi ifade edilmiştir. Canlı bomba olmak gibi eylemler de İslam'ın benimsediği hususlar olarak kabul edilmiştir. Bu amacın temin edilmesi için Selefilik İslam içindeki inanç ve kültürdeki çeşitliliğe tepki göstererek dinî alanı belli sınırlar içine çekmeyi esas almıştır.<sup>4</sup> Aslında bu çizgi XVIII. ve XIX. yüzyıldan beri yaşanan siyasî istikrarsızlık ve toprak kaybı, sömürgeler gibi sonuçların sebebinin dinî alanda yaşanan yanlışlıklardan kaynaklandığı ilkesinden hareket etmektedir. İşte adı geçen Selefî grupların isimleri birbirinden farklı olsa da çoğunluğu, nassların zahirini esas alma aracılığıyla, kendilerince ilahî olanı tekil kılma niyetindedir. Bunlardaki hakikatin teklifine yapılan vurgu dolaylı ve dolaysız diğer görüşlerin varlığını ortadan kaldırma niyetine delalet etmektedir. Bu amaçla hakiki İslam'ı temsil edenler olarak onlar nassın zahirinden hareketle bütün farklı din yorumlarını denetim altına alıp sorgulama karakteriyle ön plana çıkmaktadırlar. Nassın zahiri onları dinî kesinliğe ve dinî alanda yetkinliğe götürdüğünden bu yorumların dışında kalanlar dinden çıkmış olarak görülmektedir.

Ancak Selefilik incelenirken ve hatta yorumlanırken onun politik-dinî söyleme eşlik edecek zeminde ortaya çıkması noktasının dikkate alınması oldukça önemli hususlardan biridir. Nitekim bu çizgideki oluşumların hemen her döneminde bu durumu görmek mümkündür. Mesela İbn Teymiyye'nin Moğol istilası döneminde yaşaması, Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecinde sembolik bir isim haline gelmesi, Hanbeliliğin oluşum süreci sırasında Abbasi halifesi Kadirbillah'ın Abbasi iktidarının zayıfladığı dönemlerde

Şii-Büveyhî iktidarını zayıflatma amaçlı Hanbeliliği destekleyen "Kadiri itikadıyla" zayıflayan Abbasi iktidarını kurtarma çabası, Muhammed b. Abdülvehhab'ın Suud devletinin kurulmasında etkin rol üstlenmesi, sömürge döneminin başlaması sonrası Hind Alt kıtasında ve Mısır'daki birden farklı Selefî çizgideki oluşumların temellerinin atılması, Sovyetlerin Afganistan'ı işgali sonrası bu temelden beslenen el-Kaide yapılanması, İran devrimi sonrasında bölgedeki dengelerin değişmesi ve Körfez Savaşı sırasında Suud'un Amerika tarafında yer alması neticesinde Suud Selefiliğinden Cihadi Selefiliğin ortaya çıkması, Amerika'nın Irak'ı işgali sonrası IŞİD şeklindeki yapılanma siyasî politik sebep ve oluşumlardan sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Bu açıdan adları değişse de bu yapılanmaların hemen her birini siyasî-politik sebepler eşliğinde oluştuğu, mücadeleyi cihad olarak önceleyip zafere ulaşmayı istedikleri ve zaman zaman Batılı güç dengeleri tarafından da desteklendikleri unutulmamalıdır. Dinî referans dayanaklarında bazı nüanslar ve vurgulamalarda kısmi değişiklikler bulunsa da Ehl-i Hadis, Selefî bakış açısı ve nassın zahirini esas alma ve doğru İslam'ı temsil etme iddiası gibi hususlar çerçevesinde hareket ettikleri görülmektedir.

#### NOTLAR

- |   |   |   |   |
|---|---|---|---|
| * | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı  | 3 | Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 277.   |
| 1 | Oliver Roy, <i>Küreselleşen İslâm</i> , trc. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 126-127; Muhyeddin İğde, "Selefiliğin Tarihi Arka Planı", <i>e-Makalat</i> , VII, 2 (Güz 2015), s. 158. | 4 | <a href="https://www.yorungedergi.com/2020/05/medhali-selefiyye-nedir-ve-neyi-amacliyor/">https://www.yorungedergi.com/2020/05/medhali-selefiyye-nedir-ve-neyi-amacliyor/</a> |
| 2 | George Makdisi, <i>İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi</i> , trc. A. Hakan Çavuşoğlu-H.   |   | Geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki İşcan, "Selefî Akımların İslâm Algısında Zahirî-Lafzî Yorumun Yansımaları", <i>Zahirî Selefî Din Yorumu</i> , 2019, s. 125-144.              |

# Selefilik İman Nazariyesi

**Arş. Gör. Ülfer Karabulut\***

Mal ve can güvenliği, nikah, miras, haraç-cizye vergilerine tabi olma ve Müslüman mezarlığına defnedilme gibi hukuki ve sosyal sonuçlar doğurması yanında kişilerin ebedi kurtuluşu, ödül ya da cezayı hak etmesi gibi uhrevî statüsünün belirlenmesinde de başat rolü üstlendiğinden imanla ilgili meseleler ilk dönemlerden itibaren İslam düşüncesindeki tartışmalarda yerini almıştır. Ne var ki İslam düşüncesinde imanla ilgili tartışmalar, Cemal ve Sıffin Savaşları ve hemen sonrasında cereyan eden Tahkim Olayı gibi Müslümanlar üzerinde derin yaralar bırakan olaylarla birlikte gündeme geldiğinden konuyla ilgili tartışmaların merkezinde imanın mahiyetinden öte kimin mümin -dolayısıyla da Müslüman toplumun mensubu- ve kimin kafir olduğunun tespit edilmesi meselesi yer almıştır. Bu bağlamda söz konusu savaşlarda karşı karşıya gelen ve Müslüman din kardeşini öldüren kişinin durumunun tartışılması, fırkaların benimsedikleri iman tanımlarında ayırt edici kriter olarak büyük günah meselesini ön plana çıkarmıştır.

Haricilerin imanı amelle özdeşleştiren yaklaşımı, büyük günah işledikleri gerekçesiyle kendileri dışındaki tüm Müslümanları tekfir etmeleriyle sonuçlanmış ve bu durum büyük günah işleyenlerin can ve mal güvenliğine karşı tehdit

oluşmasına yol açmıştır. Tarihî süreç içerisinde kimi Haricî gruplar amellerin, imanın belirleyici unsuru olmasında kısmi esneklikler gösterse de Müslümanlar arasında can ve mal emniyeti açısından gereken iyileşmeyi sağlayamamıştır. Buna karşın Mürcie mensupları toplumdaki güven sorununu imanın mahiyeti üzerine yoğunlaşarak aşmaya çalışmışlar ve amellerin imana dahil olmadığı bir iman nazariyesi ortaya koymaya çalışmışlardır. Mürciî iman nazariyesinin amellerle ilgili ciddiyetsizliğe yol açtığını düşünen, bununla birlikte Haricilerin müsamahasız anlayışına karşı çıkmayı isteyenler ise her iki teori arasında orta yol arayışına girmişler ve kendi iman tanımlarında her iki yaklaşımın imana dahil ettikleri unsurlara yer vermeyi tercih etmişlerdir.

Selefilerin, ilk dönemlerden itibaren yaptıkları iman tanımlarına bakıldığında ise onların söz, tasdik, marifet, ikrar, niyet ve amel (taat) gibi farklı unsurlara kendi iman tanımlarında yer verdikleri görülmekle birlikte onların iman anlayışlarının en özlü ifadesi “söz ve amel” şeklinde olmuştur. Bununla birlikte Selefî yaklaşımı benimseyenler, “iman nedir?” sorusuna “Söz, amel ve sadık niyet”, “kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve azaların ameli”, “kalp, dil ve diğer organlarla yapılan bütün taatler”, “dil ile ikrar, kalp ile marifet/itikad ve rükünleri yapmak” ve “marifet, ikrar ve amel” şeklindeki örneklerde de görülebileceği gibi daha ayrıntılı cevaplar da vermişlerdir. İşaret edilen bu farklı tanımların ortak noktasını ise amellerin imana dahil edilmesi oluşturmuştur. Onların yaklaşımına göre iman dinin başlangıcında söz unsuruna tekabül eden tasdik, marifet ve ikrarken devam eden süreçte namaz, zekat ve diğer ibadetlerin emredilmesi ve yasakların konulmasıyla artmış, tüm bu taatler ve dinî yasaklar da imana dahil olmuştur.

Amelleri imana dahil etmeleri bakımından Hariciler, Mutezile ve Şia'ya benzer bir yaklaşım benimseyen selefilerin, iman ile ilgili tartışmalarda tüm gayretlerini amellerin imana dahil olduğunu ortaya koyma yönünde



**Vehhabilerin Baki kabristanındaki türbeleri yıkmalarından önce çekilmiş 1916-1918 tarihli Hz. Osman'ın türbesini gösterir bir fotoğrafı (IRCICA, FPO 1973)**

sarfettikleri görülmektedir. Bu bakımdan iman ile ilgili meselelerde başta Mürcie olmak üzere iman da amele yer vermeyen kişi ve gruplarla mücadeleye öncelik vermişlerdir. Bunun içindir ki selefî iman nazariyesi ile muhalifleri olan Mürcie arasındaki temel farklılık da iman-amel arasındaki ilişkiye bakış açılarındadır.<sup>1</sup> selefîler, farz ve nafil tüm ibadetlerin imana dahil olduğunu ispat etmek için çeşitli ayet ve hadisleri delil getirmişlerdir. Bu konuda en çok “Müminler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın ayetleri okunduğunda bu onların imanlarını artırır. Onlar yalnızca rablerine güvenir, namazlarını özenle kılar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını infak ederler.”<sup>2</sup> şeklinde müminlerin kimler olduğunun açıklandığı ayetlere başvurmuşlardır.<sup>3</sup> Yine kiblenin değişmesiyle ilgili nazil olan ayetteki “Allah imanınızı zayıf etmez”<sup>4</sup> kısmı, görüşlerini temellendirmek için en çok vurgu yaptıkları delilleri olmuştur. Onlara göre buradaki iman lafzıyla Beyt-i Makdis’e dönülerek kılınan namaz kastedilmiştir ve bu ayette namaz, iman olarak ifade edilmiştir. Selefîler, kendi görüşlerini ispat etmek üzere bu ayetlere ek olarak “Kişi ile küfür arasında namazın terki vardır.”<sup>5</sup> hadisini ve “haya imandandır”<sup>6</sup> hadisinde olduğu gibi

genelde çeşitli amelleri imana nispet eden ifadelerin yer aldığı rivayetleri de delil olarak kullanmışlardır. Onlar, bu ikinci gruptaki hadislerden hareketle imanın şubeleri, parçası, bablari, rükünleri olarak imana dahil ettikleri amellerin listelerini oluşturmuşlardır. Bu tasniflerde Allah’ın varlığını, birliğini, O’nun gönderdiği bilgileri ve elçiyi tasdik etmek, O’nu sevmek, O’na bağlanmak, teslimiyet ve boyun eğmek, rıza göstermek, tevekkül, haya duymak ve ümit kesmemek gibi **kalbin fiillerine**, dini kabul ettiğini ikrar etme, tesbih, tekbir, tahmid (hamdetmek), tehlil (kelime-i tevhidi tekrarlamak), salat-selam getirme, zikretme ve dua etme gibi **dil ile yapılan fiillere** ve tıpkı bunlar gibi imandan bir parça olarak kabul ettikleri namaz, oruç, zekat, hac, sadaka verme, yoldan insanlara eziyet veren şeylerin kaldırılması gibi **azalarla yerine getirilen fiillere** yer vermişlerdir.<sup>7</sup>

Selefî yaklaşımı benimseyenler, amellerin imana dahil olduğunu savunduklarından Allah’a teslimiyet, güven, bağlılık, O’nu sevmek, O’nun emir ve yasaklarına boyun eğme gibi imanın varoluşsal unsurlarını içeren boyutuna kendi iman anlayışlarında kolayca yer bulabilmişlerdir.<sup>8</sup> Bu durum selefî iman nazariyesini muhkem hale getirmeye yönelik önemli girişimlerde bulunan İbn Teymiyye’nin yaklaşımında daha açık görülmektedir. İmanın unsurları hakkında yaptığı farklı tasnifle ön plana çıkan İbn Teymiyye’ye göre “söz ve amel” şeklindeki iman tanımında söz unsuru, kalpteki tasdik-marifet ile dildeki ikrara tekabül etmektedir. Amel unsuru ise azaların amelleri yanında kalbin amellerini de kapsayacak genişliktedir. Ayrıca İbn Teymiyye, kalbin amellerini üçe ayırmış ve bunlar içerisinden dinî bilgilerin doğruluğunun onayı/kabulü olan tasdik, imanın haberî unsurunu oluşturduğunu belirtmiştir. Bu bilgileri gönderene güven duyma, O’nu sevmek, O’ndan korkma ve O’na bağlanma gibi duyguların ise imanın inşaî unsurunu; dinin sahibine boyun eğme, emir ve yasaklarına teslimiyet gibi davranışların ise imanın iltizamî unsurunu oluşturduğunu ileri sürmüştür. Böylece İbn

Teymiyye, haberî unsur olarak imanın bilişsel boyutunu kalbin amelleri kapsamında imanın unsurları arasına dahil ettiği gibi kişinin duygu, düşünce ve eylemlerine yön veren inşâî unsurlara da imanın parçası olarak yer vermiş ve bunlar vasıtasıyla da insan davranışlarının imanla bağlantısını kurmaya çalışmıştır. İman kavramının manası, Arap dilindeki kullanımı ve gramer kurallarından hareketle bu kavramın sadece tasdik karşılığında kullanılmasına itiraz eden İbn Teymiyye, dini bilgilerin doğruluğunun onayı yanında bu bilgilere bağlanma gibi insan hayatını şekillendiren düşüncelerle inanılan şeylere teslimiyet ve bunların gereklerini yerine getirme gibi ahlakî davranışları belirleyen duyguların da kalbin fiilleri olarak imanın olmazsa olmaz unsurları olduğunu savunmuş ve kalbin amelleri olarak imanda yer verdiği bu unsurlar sayesinde azaların amellerinin imandan kabul edilmesine de dayanak oluşturmuştur.<sup>9</sup>

Selefî yaklaşımda imanın tasdik, marifet, ikrar ve azaların amelleri gibi unsurlardan oluşan parçalı bir yapıda kabul edilmesi, imanın artıp-eksilmesi, imanın dereceleri ve imanda istisnanın kabul edilmesi gibi konularda müspet yönde bir yaklaşım sergilenmesini de beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda onlar imanın yapılan amellerle arttığını, işlenen günah ve terkedilen emirlerle azaldığını ve hatta hiç kalmayabileceğini savunmuş ve buna bağlı olarak da iman ettiğini söyleyen kişilerin imanlarının niteliği ve dereceleri bakımından farklı seviyelerde olacağını öne sürmüşlerdir.<sup>10</sup> Yine tüm ibadet ve dini sorumluluklar yerine getirilemeyeceği ve yapılan ibadetlerin kabul edilip edilmeyeceği bilinmeyeceği gerekçesiyle kişilerin iman durumlarını, tevazu ve tedbir ifadesi olarak gördükleri istisna kaydıyla “inşallah müminim” şeklinde belirtmelerini salık vermişlerdir.<sup>11</sup>

### İman-Amel İlişkisinde Teorik Tutarsızlık

Selefî iman nazariyesini benimseyenler, amellerin imana dahil edilmemesinin ibadetler hususunda ciddiyetsizlik yaratacağını, taatlerin ihmaline ve dinde koyulan yasakların ihlaline yol



açacağını düşünerek yukarda da ifade edildiği üzere amellerin imanın bir parçası olduğunu ortaya koymak için yoğun çaba göstermişler ve aksi görüşte olanlarla mücadele etmişlerdir. Bununla birlikte onlar her ne kadar amellerin imana dahil olduğunu savunmuş olsalar da amellerin terki ve dini yasakların ihlali durumunda bu kişilerin tekfir edilmeyeceğini öne sürmüş ve bu bakımdan ameli imana dahil eden diğer mezheplerden ayrılmaya çalışmışlardır. Ancak bir taraftan amellerin imanın parçası olduğunu savunurken diğer taraftan amellerin eksikliği durumunda kişinin mümin olduğunu söylemek teorik anlamda bir tutarsızlığa yol açtığı gibi amellerle ilgili zaafalarda kişilerin tekfir edilmesine yol açacak farklı yorumlara da zemin oluşturmuştur. Zira imanın tasdik, ikrar ve amel gibi parçalardan oluşan bir bütün olduğu öne sürüldüğünde bu parçalardan birinin eksikliği durumunda tanımlanan şekildeki imanın varlığından bahsetmek mantıksal açıdan mümkün olmayacaktır.

Selefî iman nazariyesindeki bu teorik zaaf günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili farklı yaklaşımların benimsenmesine de neden olmuştur. Nitekim selefîler arasında günahkarın imanın hakikatini kaybettiğini, mümin olmakla birlikte imanının kazancı olmadığını, işlenen her

**Matrakçı Nasuh'un Hz. Ali'nin mescid ve türbesini gösteren minyatürü. (Beyan-ı Menazil-i Sefer-i İrakeyn, İÜ Ktp., TY nr. 5964, vr. 58b.)**

Kaynak: <https://isla-mansiklopedisi.org.tr/ali>

günahla birlikte imanın azalıp hiç kalmadığını, günah işlediğinde imandan çıkıp tövbe ettiğinde geri döndüğünü veya imandan çıkmakla birlikte Müslüman topluluktan (milletten) çıkmadığını öne sürenler olmuştur. İleri sürülen bu farklı yaklaşımlarda büyük ölçüde günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili içerisinde "... bizden değildir, ... cennete giremez, ... cennet ona haram olur, ... mümin olarak yapmaz ve ... iman ondan gömleği gibi çıkar" şeklindeki ibarelerin geçtiği hadislerin etkisi bulunmaktadır. Doğrudan bir yorumla günahkarın mümin olmadığını ima eden bu tür rivayetlerin amele dayalı tekfir yol açmaması için burada geçen ibarelerle ilgili olarak "bu kimselerin imanı kaybetmekle korkutup bu fiillerden sakındırılması amaçlandığı, burada imanın değil de imanın nurunun kaybedildiği belirtildiği, rivayetlerde geçen fiillerin haram olduğuna işaret etmek için bu ibarelerin kullanıldığı, imanın değil övgü ifadesinin bu kimselerden nefyedildiği ya da imanın kemal vasfının gittiği, bu davranışları helal sayarak yaptığında mümin olmayacağı" şeklinde farklı yorumlar yapılmıştır.<sup>12</sup> Rivayetlerdeki ibareleri günahant sakındırma ve uyarı ifadesi olarak değerlendiren bu yaklaşımlara karşın zaman zaman bu rivayetlerin yorumsuz olarak doğrudan nakledilmesi, iman-küfür sınırının geçişken hale getirilmesine ve "günahkarların mümin olmadığı" şeklinde yorumlanarak amellerle ilgili eksikliklerde kişilerin tekfir edilmesine kapı aralamıştır.

Selefi yaklaşımı benimseyenlerin, amellerin imana dahil olduğunu ortaya koymak üzere sarfettikleri onca gayrete rağmen imanın parçası olarak kabul ettikleri amellerde eksikliği olan kişilerin mümin olduğunu öne sürmeleri, amel unsurunun imandaki fonksiyonu/etkinliği hakkında muğlak bir alan yaratmıştır. Onlar, tanımlarında imanın unsurları olarak yer verdikleri tasdik-marifet ve ikrarın eksikliği durumunda kişinin iman dairesinden çıktığını ileri sürmelerine karşın amellerle ilgili eksikliklerde genel teamül olarak eksik de olsa kişinin imanını koruduğunu kabul etmişlerdir.

İmanın unsurları arasında farklılık gözettiklerini gösteren bu tutumlarını, içlerinden bazıları amelleri imanın kemal unsuru olarak kabul edilmesi yönünde bir tercihte bulunarak ya da imanın unsurları arasında asıl-fer ayrımı yaparak ifade etmişlerdir. Buna karşın iman-amel ilişkisinde net bir yaklaşım sergilemeyenler ise bir taraftan günahkarın mümin olduğunu öne sürerken diğer taraftan bu kişilerin mümin olmadığını ima eden açıklamalar yapma yönünde ikircikli bir tutum sergilemişlerdir. Örneğin ilk yaklaşımı benimseyenlere örnek verilebilecek İbn Mende, imanın tasdik, marifet, itikad ve ikrar gibi unsurlarını asıl kabul ederken azaların amellerine tekabül eden diğer unsurlarını fer olarak kabul etmiştir. İbn Mende'nin yaklaşımına göre imanın aslı unsuru olan tasdik ve ikrarın olmaması kişinin mümin olmadığı anlamına gelirken ferî unsurlar olan azaların amellerindeki eksiklik durumunda kişinin, imanın asli unsurlarını koruduğu için mümin olduğunu ancak ferî unsurlardaki eksiklik nedeniyle imanının kamil manada olmadığını öne sürmüştür.<sup>13</sup> Amellerle ilgili eksikliğin tekfir neden olmaması için imanın unsurlarında asıl-fer ayrımına gidilmesi yönündeki yaklaşımını İbn Mende, konuya delil olarak kullandığı hadislerdeki "ednâ, efdal, a'lâ" gibi ifadelerden hareketle ortaya koyarken sonraki süreçte Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, imanın unsurları arasındaki bu ayrımı dinî kullanımda bazı isimlerin kök anlamlarına ziyade anlamlar yüklendiğini savunarak temellendirmeye çalışmıştır. Ebu Ya'lâ'nın bu yorumuna göre dinin gelmesiyle Arap dilinde tasdik anlamında kullanılan imanın anlam alanı artmış ve ameller de dahil olmuştur. Bu nedenle de ona göre dinî bir kavram olarak iman tasdik ve amelleri birlikte ifade eder.<sup>14</sup> Selefi iman nazariyesinde iman-amel ilişkisiyle ilgili diğer yaklaşıma örnek verilebilecek İbn Batta ise daha karmaşık bir tutum sergileyerek imanın tasdik, ikrar ve azaların amellerinden oluşan bir bütün olduğunu ve üç unsuru olmadan kişinin mümin olamayacağını vurgulamış, amellerle ilgili eksikliklerde özellikle de büyük günahların işlenmesi ile namaz ve zekatın terki durumunda



kişinin imandan çıktığını, ancak tövbe ettiğinde imana geri döndüklerini belirtmiştir. Ayrıca İbn Batta, amellerin terki ya da bazı günahların işlenmesiyle ilgili olarak da yine küfür kelimesini kullanmış ancak buradaki küfür durumunun kişiyi imandan çıkararak küfürle aynı olmadığını ileri sürmüştür.<sup>15</sup> Yine İbn Batta öncesinde Ahmed b. Hanbel'in de namazı terk eden kimsenin durumu hakkında benzer bir kanaatte olduğu nakledilmiştir.<sup>16</sup>

Tüm bu örnekler göstermektedir ki selefi iman nazariyesinde, imanı oluşturan unsurlar arasında farklılık gözetilmesi yanında namaz ve zekat gibi bazı ameller de diğer ibadetlere nazaran ayrıcalıklı bir konumda kabul edilmiş ve bu tür amellerin eksikliği ya da büyük günahların işlenmesi durumlarında da bu kimselerin imandan çıktığına hükmedilebilmiştir.

Diğer taraftan selefi iman nazariyesini benimseyenlerin, amellerin imandaki etkinliğini açıklayabilmek ve iman-amel ilişkisini tesis edebilmek için amellerin imanın kemal unsuru ya da ferî unsuru olarak kabul etmeleri yanında farklı bir refleks olarak küfür kavramını çeşitli kategorilere ayırarak da meseleye yaklaştıkları görülmektedir. Onlar, amellerle ilgili eksiklikleri imanın diğer unsuru olan tasdik ve ikrarın eksikliğinden ayırtılabilmek için “imandan çıkarmayan küfür”, “küfrü'n-ni'me”, “İslam'dan çıkarmayan ancak imandan çıkararak küfür”, “hem imandan hem İslam'dan çıkararak küfür” ve “küfür dün küfür” gibi farklı kategoriler oluşturmuşlardır. Böylece kalbiyle tasdik edip diliyle ikrar etmesine karşın amelleri terk eden ya da günah işleyen kimseleri, küfrün daha alt kategorilerine yerleştirerek dini inkar edenlerle onların durumunu ayırtırmaya çalışmışlardır. Onların bu yorumuna göre tasdik ve ikrarın eksikliği “hem dinden hem Müslüman topluluktan çıkararak küfür”dür. Buna karşın tasdik ve ikrar unsuru bulunmakla birlikte günah işlenmesi, bundan daha alt kategorilerdeki “küfrü'n-ni'me” ve “İslam'dan çıkarmayan ancak imandan çıkararak küfür” gibi kavramlarla ifade edilir. İman teorilerinin İslam toplumundaki yıkıcı etkisi karşısında bazı Harici

gruplarda da görülen küfür kavramıyla ilgili farklı kategorilerin ihdas edilmesi yönündeki bu türden yaklaşımlar ve genel anlamıyla iman-amel ilişkisini dengelemeye yönelik söz konusu girişimler, selefi iman nazariyesinde toplumsal huzuru ve güven ortamını sağlayacak teorik tutarlılığı sağlayamamış ve iman-küfür sınırının aşınmasına yol açmıştır. Bu nedenle de hem iman-amel ilişkisindeki yorum farklılıkları ve hem de amellerle ilgili eksikliklerin, çeşitli kategorilere ayrılmış olsa da “küfür” kavramıyla ifade edilmesi, zaman zaman tekfirci söylemin referans kaynağı olmuş, inandığını ikrar eden kimselerin Müslüman toplumdaki tecrit edilmesi ve kişisel hayata doğrudan müdahale gibi sosyal hayatı olumsuz etkileyen olaylara yol açmıştır.

Selefi iman nazariyesi, normal şartlarda imanını tam ve mükemmel hale getirmek için tüm ibadet ve taatleri yapan, yasaklardan kaçınan ve kötülüğün yayılmasıyla mücadele eden, öz-denetim sahibi, ahlaklı ideal Müslüman tipini ön görse de imtihan yurdu olan dünya hayatı ve birtakım zaafarla mündemiç olan insanın fıtratı gereği bu idealin kamil manada gerçekleştirilemediği durumlar karşısında hoşgörüsüzlüğü, görevlerini yerine getirmeyenleri incitmeyi ve dışlamayı da beraberinde getirebilmektedir. Öyle ki zamanla bu anlayış, iyi ve güzeli kendi üzerinden tanımlamaya ve sadece kendi görüşlerini benimseyip kendileri gibi yaşayanları hakiki Müslüman olarak görmeye, böyle olmayanlara karşı mücadeleyi kutsal bir görev addetmeye doğru evrilebilmektedir. Tarihi tecrübeden de şahit olunan bu durum, her ne kadar günahkarların tekfir edilmeyeceğinde ittifak edilse de ibadetlerle ilgili zaafalarda farklı yaklaşımların benimsenmesine engel olunmadığını ve bu nedenle amellerin imana dahil edilmesinin tekfirci söyleme zemin hazırladığını göstermektedir.

#### NOTLAR

- \* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. 1 Harici iman nazariyesinin toplumsal huzur ortamını tahrip etmesi tecrübesinin de etkisiyle

- amellerin imana dahil olmadığını benimseyen mezhepler, özellikle de imanın tasdik olduğunu savunanlar, kişilerin sahip oldukları imanlarının onları ibadetleri yapmaya ve yasaklardan kaçınmaya yönelteceğini düşünerek amelleri imanın sonucu olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşın selefi iman nazariyesini benimseyenler ise amelleri imanın unsurları arasında zikrederek amelleri imanın gereği ve parçası saymışlardır.
- 2 Enfal 8/2-3.
- 3 Benzer şekilde müminlerin özelliklerinin sıralandığı diğer âyetler: Mü'minün 23/1-11; Tevbe 9/71.
- 4 Bakara 2/143.
- 5 Müslim, "İmân", 82/134
- 6 Buhârî, "İman", 16; "Edep", 77; Müslim, "İman", 57-59.
- 7 Amellerin imana dahil olduğunu savunan selefîler, imanın şubeleri olarak tek tek amelleri saymakta ve imanın şubelerini altmış küsur, yetmiş küsur, doksan dokuz gibi farklı sayılarla ifade etmektedirler. Bu konuda müstakil eserler yazıldığı gibi *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis kitaplarında da amellerin imanın şubeleri olarak ifade edildiği hadislerle yer verilmektedir. İmanın şubeleriyle ilgili bkz. İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Ali b. Muhammed el-Fukayhî, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985, I, s. 355-363; İbn Batta el-Ukberî, *el-İbâne an şerî'atü'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rıza b. Na'sân Mu'tî, Darü'r-râye, Riyad 1994, II, s. 650-653; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mesâilü'l-imân*, thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef, Darü'l-âsime, Riyad 1410/1989, s. 154-155. Bu konudaki müstakil eserlere örnek olarak Hâlimî'nin *Kitâbü'l-Minhâc*'ı ve Beyhâkî'nin *Şuabü'l-İman*'ı örnek verilebilir.
- 8 Selefîlerin muhalifi olan Mürce ve imanın tasdik olduğunu benimseyen Eş'arî ve Matürîdî mezhebi mensupları, imanın bu boyutuna imanın ne olduğuna dair yaptıkları açıklamalarda ilaveler yoluyla ya da tasdik kavramının anlam alanını genişleterek iman nazariyelerinin bu yöndeki kısıtlılıklarını giderebilmişlerdir. Örneğin Mürce'den Gaylân ed-Dimeşkî imanın ne olduğunu açıklarken marifet ve ikrar yanında Allah'ı sevmek ve O'na boyun eğmek gibi unsurları da zikretmiştir. Benzer ilave açıklamalar Mürce'ye nispet edilen Ebu Hanife ve diğer bazı isimler için de nakledilmiştir. bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, trc. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 207, 209, 213. Eş'arî de imanın şartı olarak Allah'a boyun eğme, O'na muhabbet, O'nu tazim ve yüceltme gibi duyguları zikretmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Darü'l-meşrik, Beyrut 1987, s. 151. Yine imanın tasdik olduğunu savunanlardan Teftâzânî de tasdik in cizm ve izân seviyesinde olması gerektiğini belirterek hem tasdik edilen bilgilerin kesin doğruluğuna hem de bu bilgiye bağlılık ve bunun da kişileri bilginin gereğini yerine getirmeye yöneltmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, thk. Meclisü medîneti'l-ilmîyye, Mektebetü'l-medine, Karaçi 1433/2009, s. 274-275.
- 9 Ayrıntılı açıklama için bkz. Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Darü'l-vefa, Mansura 2005, VII, s. 324-325, 337.
- 10 İmanın artıp-eksilmesi ve dereceleriyle ilgili örneğin bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Muhammed Nasirüddin el-Elbânî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1984, s. 17-18, 25-26; Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî, Darü'r-râye, Riyad 1989, I, s. 569-570, 582, 588; İbn Batta, *el-İbâne*, II, s. 834, 839-840; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd, Darü'l-meşrik, Beyrut 1974, s. 32; Ebü'l-Vefâ İbn Akil, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. George Makdisî, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1423/2002, IV, s. 45.
- 11 İmanda istisna ile ilgili açıklamalar için bkz. Hallâl, *es-Sünne*, I, s. 567, 593-597; İbn Batta, *el-İbâne*, II, s. 862-876. Ahmed b. Hanbel'in imanın kesinlik eden "gerçekten müminim", "elbette ki müminim" gibi ifadelerle dile getirmesini doğru bulmadığıyla ilgili olarak bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye, Akaidü's-selef* içinde, thk. Ali Sâmi en-Neşâr-Ammar et-Tâlibî, Mektebetü'l-âsârü's-selef, İskenderiye 1971, s. 114.
- 12 Konuyla ilgili açıklamalar ve farklı yorumlar için bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki-Muhibbüddin el-Hatîb, Darü'l-ma'rife, Beyrut, tarihsiz, XII, s. 59-61; Ebu Ubeyd, *Kitabü'l-İman*, s. 32-43.
- 13 İbn Mende, *Kitabü'l-İman*, I, s. 305, 331-332.
- 14 Ebu Ya'lâ, *Mesâilü'l-İman*, s. 249, 297, 301.
- 15 İbn Batta'nın yaklaşımı için bkz. İbn Batta, *el-İbâne*, II, s. 723-755, 760-761, 770 vd.
- 16 Namazı terk eden kimsenin durumu hakkında Ahmed b. Hanbel'e iki görüş nispet edilmekte olup, bunlardan biri bu kimselerin imandan çıktığını kabul ettiği yönündedir. Ona nispet edilen diğer görüşe göre ise namazı terk eden kimse, imandan çıkmamıştır. bkz. Hallâl, *Kitabü's-Sünne*, I, s. 584; Ebu Osman es-Sâbûnî, *Akidetü's-selef ve Ashabi'l-hadis*, thk. Ebü'l-Yemîn el-Mansûrî, Darü'l-minhâc, Kahire 1423/2003, s. 84; İbn Batta, *el-İbâne*, II, s. 669-684; Ebu Ya'lâ, *Kitabü'l-mu'temed*, s. 186; Ahmed b. Hanbel'in imanın kesinlik eden "gerçekten müminim",

# Mütekaddimun Dönemi Tefsir Geleneği: Ahmed b. Hanbel Örneği\*

Arş.Gör. Abdulcebbar Adıgüzel\*\*

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) en az bilinen yönlerinin başında belki de tefsir ilmiyle olan ilişkisi gelmektedir. Onun bir tefsir eseri olduğuna dair muhtelif kayıtların yanı sıra eserden iktibaslar ve eserle ilgili çeşitli emarelerle karşılaşılsa da tefsir literatüründe diğer alanlardaki kadar görünür olduğu söylenemez. Üstelik onun bir tefsir eserinin olup olmadığı hususu, Taberî'nin (v. 310) tefsiriyle mukayese edilip çeşitli şüphe ve itirazlar dile getirilerek dönemin Hanbelî âlimleriyle ihtilaf eden Zehebî (v. 748) tarafından tartışmaya bile açılmıştır.<sup>1</sup> Eserin varlığı ve hacmine yönelik tenkitleri ihtiva eden bu itirazlara rağmen kaynaklarımızda Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu't-Tefsîr* ya da *et-Tefsîr* adında bir eserinin bulunduğu konusunda önemli kayıtlara rastlanmaktadır. Bunların en erken tarihlisi tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanbelî alimlerden kabul edilen Ebu İshâk ez-Zeccâc'a (v. 311) aittir. Hicri 285 yılının Safer ayında *Meâni'l-Kur'ân*'ı telif etmeye başlayan Zeccâc, "*Kitâbü't-Tefsîr* eserinde Ahmed b. Hanbel'den bize rivayet edildiğine göre..." sözleriyle Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu't-Tefsîr*'inden nakilde bulunmaktadır. Buna ilaveten "ki söz konusu kitap, İbn Hanbel'in oğlu

Abdullah'ın (v. 290) bana icazet verdiği eserdir." şeklinde beyanda bulunmaktadır.<sup>2</sup> Zeccâc'ın bu ifadeleri, Ahmed b. Hanbel'in bir tefsiri olduğunu ve bu eserin yarım asır içerisinde oğlu Abdullah aracılığıyla tedavüle girdiğini açıkça göstermektedir. Ne var ki genelde senedleri zikretmediği için Zeccâc'ın hadis tahammül sigalarını kullanmaması, rivayetlerin kaynak takibini zorlaştırmaktadır. Ancak "bu kitapta tefsir kabilinden naklettiğim rivayetlerin çoğu Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü't-Tefsîr*'ine aittir."<sup>3</sup> şeklinde yaptığı açıklama, eserde bulunan tefsir rivayetleri için başucu kaynak olarak Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine işaret etmektedir. Dolayısıyla Zeccâc'ın tefsir rivayetlerini naklederken sıklıkla kullandığı temriz sigalarının [örn. جاء/قيل/يقال/يروي] veya bu sigaları kullanmasa da içerik itibariyle rivayetlerden iktibas ettiği metinlerin esas itibariyle Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine dayandığı anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

Ayrıca Muhammed b. İshak en-Nedim'in (v.385[?]) *el-Fihrist*'te Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu't-Tefsîr*'i olduğuna dair kayıt düşmesi önemli bir detaydır. Keza Ebû Ya'lâ (v. 458), Hatîb el-Bağdadî (v. 463), İbn Ebu Ya'lâ (v. 526), Ebu Musa el-Medinî (v. 581), İbnü'l-Cevzî (v. 597), İbn Kudâme (v. 620), İbn Teymiyye (v. 728), İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751), İbn Receb (v. 795), Muhammed es-Sa'dî (v. 900), Fütühî (v. 972) ve Buhûtî (v. 1051) gibi Hanbelî ya da Hanbelî çevrelere yakınlığıyla bilinen ulemanın Ahmed b. Hanbel'in tefsirinden bahsettikleri görülmektedir. Ancak Moğultay b. Kılıç (v. 762) ve İbn Hacer (v. 852) gibi Şafii muhaddislerin de *et-Tefsîr*'e atıf yaparak içeriğindeki kimi bilgileri konu etmesi ve Rûdânî'nin (v. 1094) *Sılatü'l-halef* isimli kitabında icazetini aldığı eserler arasında *et-Tefsîr*'e yer vermesi gibi bilgiler Ahmed b. Hanbel'e ait böyle bir eserin var olduğu konusunda güçlü veriler sunmaktadır. Bununla birlikte eserden açıkça bahsetmeseler de kullandıkları rivayetler incelendiğinde Hâkim en-Nisâbüri (v. 405), Beyhakî (v. 458), Sa'lebî (v. 427) ve Vâhidî (v. 468) gibi Nişabur âlimleriyle Taberânî (v. 360), İbn Merdûye (v. 410), Ebu Nuaym (v. 430) gibi İsfahan alimlerinin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir temalı rivayetlerin önemli bir kısmının Ahmed

b. Hanbel'in mevcut eserlerinde yer almaması, bu rivayetlerin *et-Tefsîr*'den yapılan aktarımlar olabileceği ve eserin IV.–V. asırda İsfahan ve Nişabur bölgesine ulaştığı yönünde bir izlenim oluşturmaktadır.

### ***et-Tefsîr*'in Hacmi ve Kayboluşu**

Ahmed b. Hanbel'in elinde sened sayısı bakımından 700.000 ila 1.000.000 kadar rivayet malzemesi bulunduğu; *el-Müsned*'i de bu rivayetler arasında bulunan merfu hadislerden oluşturduğu kaydedilmektedir. Buhârî'nin (v. 256) *el-Câmiu's-Sahîh*'ini 600.000, Müslim'in (v. 261) *el-Câmiu's-Sahîh*'ini 700.000, Ebû Dâvûd'un (v. 275) *es-Sünen*'ini 500.000 hadisten seçerek oluşturduğuna yönelik bilgiler de sened miktarını ifade eden bu sayının vakiya aykırı olmadığını göstermektedir.<sup>5</sup> Öğrencisi Ebu Zür'a er-Râzî'nin (v. 264) Ahmed b. Hanbel'in elindeki 600.000 kadar hadisi hıfzettiği ve 10.000'i kıraat olmak üzere tefsire dair 140.000 hadisi hıfzettiğine yönelik bilgiler<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel'in elindeki tefsir malzemesi hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca oğlu Abdullah'ın öğrencisi İbnü'l-Münâdî (v. 336), *et-Tefsîr*'in 120.000 rivayetten müteşekkil olduğunu ve Abdullah'ın bunların 80.000'ini semâ; 40.000'ini ise icazet yoluyla aldığını kaydetmektedir.<sup>7</sup> Diğer bir öğrencisi Mehîb b. Süleym'in Abdullah'a babasından semâ ettiği rivayet miktarını sorduğunda onun "110.000 küsur" şeklinde cevap vermesi,<sup>8</sup> 80.000'i *et-Tefsîr*, 30.000'i de *el-Müsned*'den olması bakımından İbnü'l-Münâdî'nin bahsettiği miktarı teyit etmektedir. Neticede bütün bu veriler, metinler birebir yahut benzer mahiyette olsa da Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin sened sayısı itibarıyla 120.000 rivayetten müteşekkil olduğu bilgisini pekiştirmektedir. Dolayısıyla geniş hacmine rağmen eser yazıp 2/3'ünü semâ ettirmesi, Ahmed b. Hanbel nazarında tefsir ilminin ne kadar önemsendiğini göstermektedir.

Rûdânî'den öğrendiğimiz kadarıyla eserin sonraki döneme intikali, *el-Müsned*'de olduğu gibi, Abdullah'ın öğrencisi Ebu Bekir el-Katî (ö.368) → İbnü'l-Müzhîb (ö.444) → İbnü'l-Husayn (ö.525) → Hanbel b. Abdullah (ö.604) → Fahr b. el-Buhârî (ö.690) tarikiyle sağlanmışır. *et-Tefsîr*'in

İsfahan ve Nişabur dışında Bağdat'ta yaşanan olumsuz hâdiseler sebebiyle işbu tarikte yer alan Hanbel b. Abdullah tarafından Dımaşk bölgesine götürüldüğü anlaşılmaktadır. Eseri bilhassa dönemin benzer tefsirleri üzerinden tanıtmaya çalışan İbn Teymiyye ile İbn Receb'in eserden iktibaslar ortaya koyamamaları; İbn Kayyim el-Cevziyye'nin selefi Ebu Bekir el-Merrûzî'nin (v. 275) Ahmed b. Hanbel'den naklettiği tefsir cüzüne yer vermesine rağmen *et-Tefsîr*'den kesitler nakletmemesi gibi durumlar, görebildiğimiz kadarıyla h. VIII. asırda geniş hacimli bu eserin ciddi zayıyata uğramış olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan *et-Tefsîr*'in günümüze ulaşmamasında; temin edilebilir ve taşınabilir bir hacmi aşmış olmasının beraberinde Ahmed b. Hanbel'in hayattayken yaşadığı siyasal sorunlar, *et-Tefsîr*'in tamamının semâ, ihtisar yahut istinsah edilememesi, oğlu Abdullah'ın resmi meşguliyetleri, Bağdat'taki su baskınları, takip eden süreçte yaşanan Moğol ve Haçlı istilaları gibi hususlar temel etkenler olarak görülebilir. Elbette bütün bu sebeplerin yanında yöntem ve içerik bakımından daha işlevsel nitelikleri hâiz olan *el-Müsned*'in ilim çevreleri nezdinde tercihe şayan görülmesi, eserin dolaşımını olumsuz etkileyen başlıca sebepler arasında zikredilebilir.

Erken dönemde muhaddislerin metoduyla yazılan tefsirlerin büyük oranda kaybolmaya maruz kaldığı ve birkaçı dışında günümüze ulaşmadıkları bilinmektedir. Özellikle de Ahmed b. Hanbel'in hocası, çağdaşı veya talebesi olarak o dönemde yaşayan Hüseyim b. Beşîr (v.183), İbn Uleyye (ö.193), Vekî' (ö.197), İbn Vehb (ö.197), Süfyân b. Uyeyne (ö.198), Ravh b. Ubâde (ö.205), Yezîd b. Hârûn (ö.206), Firyâbî (ö.212), İbn Dükeyn (ö.219), İbn Ebu İyâs (ö.220), Süneyd (ö.226), Saîd b. Mansûr (ö.227), İbn Ebu Şeybe (ö.235), İshak b. Râhûye (ö.238), Hamdeveyh (ö.244), Duhaym (ö.245), Abd b. Humeyd (ö.249), Fellâs (ö.249), Dârimî (ö.255), Haccâc b. Muhammed (ö.260), İsmâil b. Yezîd el-Kattân (ö.260), Ebu Zür'a er-Râzî (ö.264), Bakî b. Mahled (ö.276), Ebu Hâtîm er-Râzî (ö.277) gibi daha pek çok ehl-i hadis ulemanın telif ettiği tefsirler bugün büyük oranda veya bütünüyle kayıp durumdadır. Bu noktada Bağdat'ta Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ının sonraki

nesillere aktarılabilmesine rağmen Ahmed b. Hanbel gibi bir mezhep önderine ait tefsirin kaybolmasını Zehebi'nin sağlıklı bulmaması düşündürücüdür. Ancak Ahmed b. Hanbel'e nazaran Taberi'nin elindeki tefsir malzemesini 30.000 varaktan 3.000 varaka ihtisar edip sadece 1/10'una yer vermekle eserin temin ve tahsilini kolaylaştırması<sup>9</sup>, bizzat kendi gayretleriyle tefsiri çok defa imlâ ve istinsah ettirerek diğer İslam bölgelerine kısa sürede ulaştırması, diğer ehl-i hadis ulemasının tefsirine nazaran dirayet yönüne özen göstermesi, rivayet ve lugavî tefsir yöntemini mezcederek daha geniş kitlelere hitap etmesi açısından bazı farklılıkları ihtiva etmesi dikkat çekici bazı hususiyetlerdir.

### “Tefsirin Aslı” Meselesi

Genelde erken dönem rivayet tefsiri, özelde ise Ahmed b. Hanbel'in tefsirle ilişkisi konu olduğunda evvela onun “Üç kitabın aslı yoktur: megazi, melahim ve tefsir.” şeklindeki beyanı akla gelmektedir. Bugünkü neşriyata bakılırsa en erken İbn Adî'nin (v. 365) kayda geçirdiği<sup>10</sup> bu ifadenin tarihsel bağlamı gibi İbn Hanbel'in maksadına dair de kesin ve açık veriler henüz tespit edilebilmiş değildir. Bu sebeple birbirinden farklı pek çok yoruma konu olan bu ifadeyi, ilk olarak Hatîb el-Bağdadî'nin Kelbî (v. 146) ile Mukâtil'in (v. 150) tefsirlerine hamlederek yorumladığı,<sup>11</sup> ardından da İbn Teymiyye'nin sözü hem “üç şeyin aslı yok”, “üç işin isnadı yok”, “üç ilmin isnadı/aslı yok” gibi farklı formlarda zikrettiği hem de tefsir isnadları ve tariklerinin yanı sıra sûrelerin faziletleri ve esbab-ı nüzul rivayetleri gibi tefsir disiplininin diğer alanlarına hamlettiği görülmektedir.<sup>12</sup> Modern döneme gelindiğinde ise söz konusu bu ifadenin rey karşıtlığından tefsir rivayetlerinin zayıf veya uydurma olduğuna,<sup>13</sup> Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin tamamını kastetmeyip sadece uyarıda bulunmak istediğinden<sup>14</sup> fezail, kıssa, israiliyat ya da esbab-ı nüzul gibi herhangi bir alanı kastettiğine kadar<sup>15</sup> birbirinden farklı pek çok yoruma tâbi tutulduğu gözlenmektedir. Meselenin bununla da kalmadığı, ortaya konulan bütün yorumların mezcedilmesinden<sup>16</sup> ilgili ifadenin Ahmed b. Hanbel'e aidiyetinin reddine

varıncaya kadar<sup>17</sup> çeşitli tepkilere maruz kaldığı müşahade edilmektedir.

Söz konusu yorum türlerinde Ahmed b. Hanbel'in ifadesini ele alan kimselerin sahip olduğu paradigmaya ve maksadına göre yorumun da farklılaştığı anlaşılmaktadır. Ancak kimi zaman aynı yorumcunun sözü değerlendirme biçiminin de bağlam ve şartlara göre farklılaştığı gözlenebilmektedir. Örneğin Reşid Rıza, 1900 yılı Aralık ayında yayımladığı *el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid* başlıklı yazısında Ahmed b. Hanbel'in ifadesini; mahza Kelbî, Süddî ve Mukâtil gibi müfessirlerin İbn Abbas'tan naklettiği rivayetlerin güvenilir olmamasıyla ilişkilendirmektedir.<sup>18</sup> *Mülkü Süleymân* yazısında ve tefsirinde ise Ahmed b. Hanbel'in sözünü israiliyat ile ilişkilendirmekte ve doğrudan İbn Abbas, Ebu Hüreyre gibi bazı sahabelerin de buna bilinçli olarak aracılık ettiği yönünde sahabe eleştirisiyle izah etmektedir.<sup>19</sup> Bu açıdan Ahmed b. Hanbel'in ifadesinin, evvela ravilere yönelik bir tenkit olarak değerlendirildiği, sonraki yıllarda ise gelişen israiliyat hassasiyetine bağlı olarak bu olumsuz yargının, doğrudan sahabenin zatına tevcih edildiği görülmektedir.

Esasen Ahmed b. Hanbel'in ifadesine dair bütün bu yaklaşımların cevaplamakta zorlandığı bazı sorular ve çözüm sunamadığı birtakım sorunlar bulunmaktadır. Sözelimi sözün Mukâtil ve Kelbî'ye tevcih edilmesi durumunda bu iki müfessire yönelik bir eleştirinin bütün tefsir alanını kapsamaması söz konusu olabilir mi? Bu durum, Ahmed b. Hanbel'in takdir-âmiz ifadeler kullandığı müfessirler ve müverrihler açısından sorun teşkil etmez mi? Sözün muhtelif anlamlara tevcih eden İbn Teymiyye, sadece kaynaklardan birebir iktibaslarla mı bulunmaktadır yoksa Hatîb'in yorumuna alternatif mi geliştirmektedir? İbn Teymiyye'nin yorumu esas alındığında Zerkeşî'nin altını çizdiği gibi sahih senedle gelen pek çok tefsir rivayeti bu durumdan nasıl istisna edilebilir? Yoksa Ahmed b. Hanbel, Süyûtî'nin işaret ettiği gibi sadece merfu muttasıl rivayetlerin son derece az olmasını mı kastetmektedir? Ayrıca tefsirin problemi isnadla veya tefsirin diğer alanlarıyla ilişkilendirildiğinde Ahmed b. Hanbel'in methodip güvenilir bulduğu isnad ve

tarikleri bu sözle birlikte anlamlandırmak nasıl mümkün olabilir? İbn Hanbel, tefsir rivayetlerini zayıf ve uydurma kabul etmesi durumunda isnad varyantlarını içeren 120.000 rivayetten müteşekkil bir tefsir rivayet koleksiyonu oluşturması ve sadece bir araya getirmekle kalmayıp 2/3 kadarını oğlu Abdullah'a semâ usulüyle nakletmesi bu durumla çelişki arz etmez mi? Ahmed b. Hanbel'in övgülerine mazhar olan öğrencisi Ebu Zür'a'nın söz konusu tefsir rivayetlerini üstün bir gayretle hıfzetmesi, zayıf ve uydurma görülen rivayetlerle bağdaştırılabilir mi? En önemlisi de Ahmed b. Hanbel bu sözle gerçekten olumsuz bir yargıda mı bulunmaktadır yoksa melâhim, megazi ve tefsir ile ilgili elde ettiği bir tespiti mi ifade etmektedir? Ahmed b. Hanbel'in sözüyle ilgili Hatîb ve İbn Teymiyye'nin yaptığı yorumların yanı sıra bu iki âlimin yorumlarının uzantısı olarak dile getirilen tüm değerlendirmeleri doğru ve isabetli görmek Ahmed b. Hanbel'in maksadı ve tarihî kimliği açısından problem teşkil etmez mi? Sözün Ahmed b. Hanbel'e nispeti konusunda geçmişte itiraz söz konusu değilken, bugün söze takdir edilen anlamların sorunlu olmasından hareketle ilgili ifadenin İbn Hanbel'e nispetini reddetmek yeterli ve ilmî bir tepki olarak görülebilir mi?

Ahmed b. Hanbel'in sözü çerçevesinde dile getirilen yorumlara dair soruları, ziyadesiyle detaylandırmak mümkündür. Asırlar boyu sürdürülegelen muhtelif yorumların oluşturduğu tasavvuru aşarak gerçekte neyi kastettiğini tespit etmek bu ve buna benzer pek çok sorunla yüzleşmeyi gerektirmektedir. Ancak konu, genelde yorumlar nakledilerek, yorumlar arasından biri seçilerek yahut bazıları telif edilerek sunulmaktadır. İbn Teymiyye'nin Hatîb el-Bağdâdî'yi, Süyûtî'nin (v. 911) Zerkeşî'yi (v. 794), Mustafa Sîbâî (v. 1964) ve M. Hüseyin ez-Zehabî'nin (v.1977) Ahmed Emîn'i (v.1954),<sup>20</sup> aynı şekilde batılı bazı müelliflerin İslam rivayet kültürünü,<sup>21</sup> kimi Şiilerin Sünnî rivayet geleneğini<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbel'in ifadesi üzerinden açık veya örtük biçimde eleştirdiği görülmektedir. Sözün yorumları üzerinden gelişen geniş yelpazeli bu tenkit literatürü, konuyla ilgili ortaya konulan değerlendirmelerin tartışma ve istismara açık

olduğuna işaret etmektedir. Nihayetinde söze takdir edilen bu anlam ve yorumlar, Ahmed b. Hanbel'den ziyade; aidiyetlerine, donanım ve maksatlarına göre söylemleri farklılaşan yorum sahiplerini temsil etmektedir. Diğer yandan bu durum, erken döneme dair tefsir tasavvurumuzun beraberinde doğrudan Ahmed b. Hanbel'in sahip olduğu ilmî kimliğin ve görüşlerin bizim için şeffaflığını yitirmesine zemin oluşturmaktadır. Bununla birlikte tarihsel süreçte ortaya konulan yorumlar, Ahmed b. Hanbel'in tefsirin kendine özgü nakil tarzını kavrayamadığı<sup>23</sup> ve tefsir rivayetlerini uydurma gördüğü için tefsire karşı mesafeli olduğu veya toptan karşı çıktığı gibi birtakım iddiaların zuhur etmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>24</sup>

Üçüncü asırda hadis alimlerinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetini her yönüyle ihata edebilmek için merfu hadislerin tespit ve tasnifine gayret gösterdikleri; bu dönemde telif edilen eserlerin genel olarak merfu veya manen/hükmen merfu hadislerden müteşekkil olduğu; haddizâtında Ahmed b. Hanbel'in de özel ihtimam gösterdiği *el-Müsned* eserinde merfu ve merfu hükmünde kabul ettiği hadisleri biraraya getirme gayretinde olduğu bilinmektedir. Tefsirin aslı olmadığına yönelik ifadesiyle o, esasen tefsir, megazi ve melahim alanlarında mevkuf ya da maktu haberlerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e dayanan bir aslı olmadığını dikkatlere sunmuştur (لا أصل لها عن رسول الله). Dolayısıyla tefsirle ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen rivayet sayısının bir hayli az olduğunu, tefsir gibi megazi ve melahim haberlerinin de sahabe ve tâbiün haberlerine dayalı olduğunu ifade etmiştir. Tefsirin meşruiyeti bağlamında tartışmaya açılan bu ifadenin kapsamı da esasında onun bu tespitiyle sınırlıdır.<sup>25</sup> Aksi takdirde bir tefsir eseri telif etmiş olması, kezâ hoca ve öğrencilerinin tefsir rivayetleri için mesai harcayıp eser telif etmeleri makul bir zeminde izah edilemez görünmektedir. Nitekim tefsire dair Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen rivayet sayısının sınırlı olması, erken dönemden itibaren bilinen bir husustur. Cibrîl'in öğrettiği az sayıdaki ayet dışında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'an'ı tefsir etmediğine yönelik Hz. Aişe'den gelen meşhur rivayet de bunun bir ifadesidir. Gerek Buhârî

ve Müslim'in *Sahih*'lerinde tefsir rivayetlerinin sayısı ve türü, gerek Süyûtî'nin *el-İtkân*'ın son bölümünde yer verdiği tefsir rivayetlerinin miktarı ve gerekse modern dönemde yapılan bazı çalışmalar bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen tefsir rivayetlerinin az miktarda olduğunu açıkça göstermektedir. Bununla birlikte tefsir rivayetlerinin zayıf ve uydurma olduğu söylemi, Kelbî ile Mukâtil tefsirlerinin teşkil ettiği sorunlar, tefsirde isnad ile ilgili meseleler, tefsirin bazı alanlarına mahsus rivayetlerin probemleri gibi hususlar önemli olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in bu sözü açısından bahs-i diğerdir.

Ahmed b. Hanbel'in bu ifadesiyle aynı bağlamda konu edilen ve erken dönem tefsir algısını şekillendiren bir diğer argüman, İbn Abbas'tan 100 kadar tefsir rivayeti geldiğine yönelik İmam Şafii'nin (v. 204) sözüdür.<sup>26</sup> İmam Şafii'nin bu beyanı da, Ahmed b. Hanbel'in ifadesine verilen anlama göre sevk edilmekte ve genellikle de İbn Abbas'a nispet edilen binlerce tefsir rivayetinin zayıf ve uydurma olduğu anlamına hamledilmektedir. Halbuki İmam Şafii'nin kastı, İbn Abbas kavillerinin ya da onun sahabeden naklettiği bilgilerin sorun arz ettiğini vurgulamak değil, aksine İbn Abbas'ın merfu olarak doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakletmiş olduğu rivayet sayısının miktarını -tıpkı İbn Hanbel gibi- beyan etmektir. Kaldı ki *el-Müsned*'de yer alan İbn Abbas rivayetleri arasında işlev bakımından tefsir temalı olanlar ayıklanıp tekrarlar hariç tutularak sayıldığında İmam Şafii'nin son derece haklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen bilgi sınırlı olduğu için tefsir, megazi ve melahim alanları büyük oranda sahabe ve tabiun kavillerine dayalı bir gelişim göstermiştir. Bu alanların itikat ve ahkam gibi normatif bir hüviyet arz etmemesi, çerçevenin genişletilmesinde belirli bir ölçüde esneklik sağlamıştır. Neticede erken dönem ehl-i hadis müfessirler, bu durumu tespit etmiş ve bir anlamda mezkûr ilimlerin hakkını kendi usulleri çerçevesinde teslim etmişlerdir. Nihayetinde müsned, sahih, sünen türü eserlerde merfu tefsir rivayetlerine yer vermekle kalmamış, ayrıca tefsirle ilgili mevkuf ve maktu rivayetleri de kapsayan müstakil eser telif etmişlerdir.

## Erken Dönem Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti

Erken dönem ehl-i hadis ulemasının Kur'an ve sahih sünnetle ihticac etme hususunda özel gayret ve hassasiyet içerisinde olduğu malumdur. Bu çerçevede reyle ictihadda bulunmaktan kaçınıp doğrudan vahiy yoluyla bilinen yahut Hz. Peygamber (s.a.v.)'in beyanları üzerinden gelen isnadlı haberler, dinî bilginin kaynağını teşkil etmektedir. Öyle ki sıhhat kriterlerine uyan hadisler kabul edilmekte, sahih hadislerin olmadığı hususlarda ise rey yerine doğru bilgiye daha yakın görülen zayıf hadisler tercih edilebilmektedir. Bilhassa ahkam ve itikada taalluk eden hususlarda isnad konusunda mümkün olduğunca tavizsiz bir tutum sergilenirken tefsir, megazi, melahim, ahlak, zühd, fezail vb. alanlara dair hadislerde nispeten tesahül gösterilebilmektedir.

Ehl-i hadis düşünce yapısının bir temsilcisi olarak Ahmed b. Hanbel'e göre Sünnet, Kur'an'ın bir alternatifi olmaktan ziyade Kur'an'ın tefsir ve beyanını icra etmektedir. Vahye muhatap olup Kur'an'ın tebliğ ve tebyini ile görevlendirilmesi hasebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen müsned merfu tefsir hadisleri önceliklidir; fakat bu konudaki hadisler sınırlı olduğu için nüzûle şahitlik eden sahabenin kavilleri hayati bir öneme sahiptir. Hatta bu sebeple Hâkim en-Nisâbüri, vahyin nüzûlüne şahitlik eden sahabenin ayetin inişiyile ilgili verdiği bilgilerin müsned merfu hadis sayıldığını;<sup>27</sup> Buharî ile Müslim'in de sahabe tefsirini merfu hadis kabul ettiğini açıkça ifade etmektedir.<sup>28</sup> Nitekim Ahmed b. Hanbel'in de *el-Müsned*'inde sahabeden gelen hükmen merfu türündeki bu rivayetlere yer verdiği ve sünnet anlayışında sahabe vurgusunun ayrı bir yeri olduğu müşahede edilmektedir.

Ayrıca Ahmed b. Hanbel, rivayetler arasında bir ihtilaf olmadığı ya da konuyla ilgili bir rivayet bulunmadığı sürece sahabenin rahle-i tedrisinden geçtiği bilinen tâbiûn müfessirlerinin de kaynak olabileceği görüşündedir. Erken dönem rivayet tefsirlerinde yer alan rivayetlerin merfu, mevkuf ve maktu haberlerden oluşması da dönemin muhaddislerinin tefsir ilmine yaklaşımını yansıtmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisleri ile sahabe

ve tâbiûn kavline müteşekkil olduğuna dair kayıtlar,<sup>29</sup> onun diğer muhaddislerle benzer bir usul ve hedefe sahip olduğunu göstermektedir. Sadece diğer muhaddislerin, tefsire dair hadisleri seçerek nakletmesine karşın Ahmed b. Hanbel'in farklı tariklerin birbirini izah etmesi sebebiyle doğru anlaşılmasını sağlamak için bir hadisin bütün tariklerini toplama gayretinde olduğu görülmektedir.<sup>30</sup> Bütün isnad varyantlarını kayıt altına alma çabası, rivayetlerin kaynağını göstermesi bakımından önem arz etmekle birlikte doğal olarak eserin oldukça geniş bir hacme ulaşmasını da beraberinde getirmiştir.

Erken dönem Ehl-i Hadis alimlerin rivayet merkezli bilgi teorisine sahip olmaları, onların filolojik tefsire cevaz vermediği zehabına sevk etmektedir. Oysa Ahmed b. Hanbel'den nakledilen tefsir örneklerinde bizatihi lugavi tefsir yaptığına dair numuneler bulunmaktadır ve bunlar, onun takipçileri nezdinde de filolojik tefsirin cevazı olarak okunmaktadır. Bu noktada Hanbelî alimler, salt reyeye dayalı tefsirin caiz olmadığını deklare ederken rivayetin yanı sıra dil verileriyle Kur'an'ı tefsir etmeye ruhsat verildiğini açıkça ifade etmişlerdir. Bu sebeple Kur'an hakkında konuşmanın ancak filolojik yöntemle veya ilim ehli kimselerin naklettiği rivayetlere uygunlukla mümkün olduğunun altını çizen Zeccâc'ın rivayet ve filolojiye dayanarak *Meâni'l-Kur'an*'da sunduğu tefsir yöntemi, makbul ve muteber addedilmektedir. Bu hususu eserin rivayet malzemesini Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'inden tedarik eden Zeccâc, ayrıca kendi bilgi, kaynak ve tecrübesine dayanarak filolojik metodu uygulamakla hem dil hem de rivayet yöntemini şahsında mezcut etmiştir. Kaldı ki onun bu girişimi tefsir özelinde meşruiyet sınırlarının ihlali olarak görülmemiştir. Aynı şekilde Buhârî'nin tefsir bâbında, Taberî'nin tefsirinde dil bilgilerini senedsiz aktarması da bahsettiğimiz hususu teyit etmektedir.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel, hadislerin naklinde güvenilirliği esas aldığı için tefsir rivayetlerinde de güvenilir müfessir ve tefsirlere işaret etmiştir. Kendisinin tefsir konusunda Mücahid'den (v. 103) -özellikle İbn Ebu Necîh (v. 130) tarikiyle- gelen tefsir bilgisini öncelediği ve tâbiûn tefsirinin en

doğru kaynağı olarak gördüğü kaydedilmektedir. Ali b. Ebu Talha'nın (v. 143) tefsir sahîfesiyle ilgili "Şayet bir kimse Mısır'a giderek sadece onu yazıp dönse benim nazarımda yolculuğu batıl sayılmaz." şeklindeki meşhur sözü, onun bu eseri daha çok önemseyip takdir ettiği yönünde yorumlanmış olsa da bu eser muttasıl bir isnada sahip olmadığı için Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de Ali b. Ebu Talha'dan tefsir içerikli rivayet nakletmediği ve dahası *el-İlel*'inde onun münker rivayetleri olduğuna hükmettiği görülmektedir. Ancak bu durum, tefsir açısından onu muteber görmesine engel teşkil etmediği için tefsirinde ondan rivayet nakletmiş olması ihtimal dahilindedir.

Bununla birlikte sıhhat açısından sorunlu gördüğü için Kelbî'nin tefsirinin okunmasına cevaz vermediği; aynı şekilde en çok tartışılan isimlerden biri olan Mukâtil'in tefsir yönünü takdir etmesine rağmen ondan nakilde bulunmaktan hoşlanmadığı kaydedilmektedir. Ayrıca *el-Müsned*'de Ka'bu'l-Ahbâr (v. 32) ve Musa b. Ubeyde (v. 153) gibi zayıf gördüğü ravilerden nakilde bulunmayı pek tercih etmezken *et-Tefsîr*'de her ikisinden de rivayet naklettiğine dair bilgilere bakılırsa tefsirle ilgili belli oranda esnek davrandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla muhaddislerin, hadisler konusunda bütün alanlar için aynı kriterleri gözetmedikleri; alanlara, konulara ve ravilere göre özel kriterler geliştirdikleri; konunun hassasiyetine göre mütesahil bir tutum sergileme yoluna başvurdukları görülmektedir.

## Sonuç

Erken dönem İslami ilimler açısından III. asrın öne çıkan simalarından biri olan Ahmed b. Hanbel; hadis ve ricâl ilmi başta olmak üzere fıkıh, kelam, zühd vb. alanlarda olduğu gibi tefsir sahasında da seçkin bir konuma sahiptir ve Ehl-i Hadis'i temsil eden bir müfessirdir. Temin edebildiği tüm varyantlarıyla tefsir rivayetlerini bir araya getirmiş olması onun husule getirdiği devasa ilmî birikimden haber verir niteliktedir. Bu hatırı sayılır ilmî mirasın tarihsel süreç içerisinde muhafaza edilememesi, sonraki nesiller tarafından tevarüs edilememesiyle sonuçlanmıştır. Elbette Ahmed b. Hanbel'in *et-*



*Tefsir*'inin günümüzden takriben 350 sene önce icazetnamelerde zikredilmiş olması söz konusu eserin bir yerlerde keşfedilmeyi beklediğine dair ümit bahşetmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsir*'inin Abdürrezzak, Vekî, Âdem b. Ebu İyâs gibi hocalarının; İshak b. Rahuye gibi bazı akranlarının; Nesâî, İbn Mâce, Abd b. Humeyd, İbn Ebu Hâtim gibi sonraki dönem Ehl-i Hadis ulemanın tefsirlerine benzediği ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisleriyle birlikte sahabe ve tâbiûnun tefsir kabilinden sözlerini içerdiği anlaşılmaktadır. İslam ilim geleneği açısından rivayetlerin tedvin ve tasnif edildiği süreçte rivayet mütehasısları olarak muhaddisler tarafından tefsir rivayetlerini müstemil eserler meydana getirilse de bilhassa üçüncü asrın ikinci yarısından sonra muhtelif gerekçelerle kültürel rağbetin dil ve dirayete doğru bir seyir takip etmesi, salt rivayet içeren tefsirlerin zamanla geri planda kalmasıyla ve büyük çoğunluğunun kaybolmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum, rivayetlerin sağlayacağı tarihî ve ilmî verilerin/çeşitliliğin yanı sıra Ahmed b. Hanbel gibi rivayeti önceleyen muhaddis müfessirlerin gaye ve yaklaşımlarının yeteri kadar anlaşılmasını da beraberinde getirmiştir.

Son olarak Ahmed b. Hanbel hakkında bazı çevrelerin "tefsirde kendi döneminin İbn Abbas'ıdır" diyerek tazim ettiği görülürken kimi çevrelerin ise tam aksine onun tefsire karşı mesafeli olduğunu, tefsiri uydurma rivayetlerden ibaret addettiğini ve dahası tefsire zarar verdiğini ileri sürerek tepkisel bir tutum benimsediği müşahade edilmektedir. Takdir edileceği üzere bu durum Ahmed b. Hanbel'in ilmî şahsiyetinin yanı sıra tefsirde ilk üç asır ehl-i hadis paradigmasının hakkaniyetle tanınmasına mani olmakta ve erken dönem tefsir tarihi tasavvurumuzu da bir bakıma örselemektedir. Mamafih duygusal saiklerle ortaya konulan ve çoğu kere de âfâki bir görünüm arz eden kanaatlerden sarfınazar edilmesi; tevarüs edilen birikimin de ilmî usuller çerçevesinde tetkik edilerek özellikle de erken dönem tefsir tarihi tasavvurumuzun sağlam bir zemin üzerinde mamur hale getirilmesi, bugün akademik bir zorunluluk olarak kendini göstermektedir.

## NOTLAR

- \* Bu yazımızda, makalenin sınırlarını aşmamak için ele alınan konular olabildiğince kısa anlatılmış ve bir çok meseleye girilememiştir. Buradaki bilgi ve iddiaların yanı sıra konunun diğer detayları *Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu* isimli doktora tezimizde yer almaktadır. Bu vesileyle danışman hocam Prof. Dr. Abdulhamit Birışık'a, yazıyı okuma zahmetine katlanıp teklif ve tashihlerde bulunan değerli dostlarımız Arş. Gör. Mustafa Taha Güler ve Arş. Gör. Dr. Murat Bahar'a teşekkür ederim.
- \*\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
- 1 Zehebînin iddia ve itirazları için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût vd., I-XXV, Müessesetü'r-risale, 1405/1985, XI, s. 327-329; XIII, s. 521-522.
  - 2 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve irâbuhu*, nşr. Abdulcelil Abduh Şelebî, I-V, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1408/1988, IV, s. 8 (وهو ما أجزاه لي عبد الله ابنه عنه). Ayrıca bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, IV, s. 203; V, s. 210.
  - 3 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, IV, s. 166 (وكذلك أكثر ما رُوِيَ في هذا الكتاب من التفسير فهو من (كتاب التفسير عن أحمد بن حنبل).
  - 4 *Me'âni'l-Kur'an*'ın ilk cildindeki örnekler için bk. I, 101, 102, 106, 137, 138, 141, 158, 160, 164, 183, 185, 190, 196, 204, 220, 238, 243, 248, 262, 263, 275, 278, 279, 292, 293, 297, 322, 323, 329, 330, 331, 334, 339, 340, 342, 345, 349, 358, 360, 383, 392, 393, 404, 410, 413, 414, 415, 416, 419, 422, 430, 434, 435, 436, 438, 439, 440, 443, 460,
- 476, 484, 487, 489, 490, 492.
- 5 Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zaaân*, nşr. Muhammed Berekât vd., I-XXIII, Dimaşk 1434/2013, IV, s. 409-10; XV, s. 105. Muhaddislerin hadis sayım metodlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Karataş, "Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, S. 2, 1998, s. 51-67.
  - 6 Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVI, Daru'l-garbi'l-İslami, Beyrut 1422/2002, XII, 41; Cemalüddin el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal fi esmâ'i'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1400/1980, VII, s. 195; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, s. 65-85.
  - 7 Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, XI, 13; İbn Ebu Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmd el-Fakî, I-II, Matbaatü's-süneni'l-Muhammediyye, Kahire ts., I, 183.
  - 8 Ebu Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemai'l-hadis*, nşr. M.Saîd Ömer İdris, I-III, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409/1988, III, s. 973; İbn Abdülhâdî, *Tabakatu ulemai'l-hadis*, nşr. Ekrem el-Bûşî, İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1417/1996, II, s. 379.
  - 9 Taberî ve İbn Ebu Hâtim dahil olmak üzere erken dönemde rivayet tefsiri telif eden müfessirlerin, kendi zamanına kadar elde ettikleri bütün tefsir rivayetlerini eserlerine aldıklarına dair tedavülde olan tasavvur, tartışmaya açık görünmektedir.

- 10 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Mazin es-Sirsâvî, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2012/1433, I, s. 298.
- 11 Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravî ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Mahmud et-Tahhan, Mektebetü'l-meârif, Riyad 1983/1403, II, s. 162.
- 12 Bk. Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatü'l-medenî, Kahire ts., s. 174-177; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, nşr. Adnan Zerzûr, II. Baskı, Beyrut 1972/1392, s. 58-59; İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406/1986, s. 434-5; İbn Teymiyye, *Telhîsu kitâbi'l-İstigâse el-ma'rûf bi'r-red ale'l-Bekrî*, nşr. Ebu Abdurrahman b. Ali Accâl, Mektebetü'l-gurabâ, Medine 1417/1997, I, s. 76.
- 13 Örn. bk. Tefvik Sıdkî, "el-İslam Huve'l-Kur'an Vahdeh", *el-Menâr*, c. IX, S. 12, 925; Gulam Ahmed Perviz, *Lugâtü'l-Kur'an*, I-IV, İdare-i tulû-i İslam, Lahor 1984, I, s. 9.
- 14 Örn. bk. Muhammed el-Hudârî, *Risâle fî mebdâii't-tefsîr*, Matbaatü'n-Nil, Mısır 1321/1903, s. 7; Ahmad Sanusi Azmi, *Qur'anic References to Prophet Muhammad's Early Life*, Birmingham 2017, s. 107-108.
- 15 Ekrem Ziya'el-Ömerî, *Buhûs fî târihi's-Sünneti'l-müşerrife*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 1405/1984, s. 39-41; Ahmed Cemal el-Ömerî, *Dirâsât fî't-tefsîri'l-mevdûi*, Mektebetü'l-hancı, Kahire 1406/1986, s. 52; Muhammed b. Rızık Tarhûnî, *Mevsûatu fezâili suver ve âyâtî'l-Kur'an*, Daru İbni'l-Kayyim, Suudi Arabistan 1409, I, 5; Beyyûmî Mihrân, *Dirâsât târihiyye mine'l-Kur'ani'l-kerim fî bilâdi'l-Arab*, I-IV, Daru'n-nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1988, I, s. 109-110.
- 16 Örn. bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim* [nâşir Hikmet Beşir Yasin'in mukaddimesi], I-XVI, Daru İbni'l-Cevzî, Suud 1439, I, s. 248; Abdurrahman ed-Dehş, *el-Akvâlu-ş-âzze fî't-tefsîr*, Mecelletü'l-hikme, Manchester 1425/2004, s. 66.
- 17 Abdülhakim Arvasî'nin "Bu Ahmed, İmam-ı Ahmed b. Hanbel (r.a.) olmasa gerek" şeklinde devam eden ifadeleri için bk. H. Hilmi Işık, *Saadet-i Ebediyye*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2014, s. 415-417.
- 18 Bk. Reşid Rıza "el-Muhaverat beyne'l-Muslih ve'l-Mukallid (el-Muhaveratü's-Saniye)", *el-Menâr*, Ramazan 1318/ Aralık 1900, c. III, S. 29, s. 680-681.
- 19 Örn. Reşid Rıza, "Fetava'l-Menâr: Mülkü Süleyman ve Duauhu bi-Talebihi ve Teshîru'r-rîhi bih", *el-Menâr*, Muharrem 1345/Ağustos 1926, c. V S. 27, s. 342-343; a.g.m., *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakim eş-Şehir bi-Tefsîri'l-Menâr*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1414/1993, VIII, s. 357.
- 20 Ahmed Emin'e yönelik tenkit örnekleri için bk. Mustafa es-Sibâi, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fî't-teşrii'l-İslâmî*, Daru'l-Varrak, Riyad 2000, s. 270-274; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I-III, Mektebetu Vehbe, Kahire tarihsiz, I, s. 38.
- 21 Batılı tenkit örnekleri için bk. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle 1888-1890, II, s. 206;
- Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden 1920, s. 55-58; Johann W. Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, c. 93, S. 1/2, 1939, s. 6-7; Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1956, s. 12 vd.; Berg, "Exegesis", *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, ed. Daniel W. Brown, The Wiley Blackwell, Oxford 2020, s. 226-7; Christopher Melchert, "Ahmad b. Hanbal and the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 5, no: 2, 2004, s. 24-25.
- 22 Şii tenkit örnekleri için bk. Ali Meyâncî, *Mekâtibu'r-resûl*, I-IV, Daru'l-Hadîs, Kum 1998, I, 664-665; Fethullah Neccarzâdegân, *Selâmetü'l-Kur'an mine't-tahrîf*, Tahran 1424, s. 448-450; Hasan Haydar, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ani*, el-Merkezü'l-âlemi, Kum 1427, s. 42-43; Abdurresûl el-Gaffar, *el-Müyesser fî ulûmi'l-Kur'an*, Dar ve Mektebetü'r-Resûli'l-Ekrem, Beyrut 1415/1995, s. 163; Cafer es-Suhânî, *Menâhîcu't-tefsîriyye fî ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetü'l-İmam Sadık, Kum 1432, s. 38.
- 23 Örn. bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsîr Geleneğinde Nakil Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2022, s. 262-278, 401.
- 24 Örn. bk. Celal Kırcâ, "Buhari ve Kur'an Tefsiri", *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüzyıl-*, ed. Halil Rahman Açar, Ankara 2019, II, s. 321-2.
- 25 Ahmed b. Hanbel'in ifadesini merfu hadis ekseninde izah eden bazı değerlendirmeler için bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. M.Mütevelli Mansur, Mektebetü Dari't-turas, Kahire 2010/1431, s. 935; Müsâid b. Süleyman et-Tayyar, *Şerhu Mukaddime fî usûli't-tefsîr li-bni Teymiyye*, Daru İbni'l-Cevzî, II. bs., Suudi Arabistan 1426, s. 169; Jonathan Brown, *The Conanzation of al-Bukhârî and Muslim*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The University of Chicago, Oslo 2005, s. 75; a.g.m., *Hadith Muhammad's Legacy in The Medieval and Modern World*, Oneworld Publications, Oxford 2009, s. 102; Mehmet Akif Koç, *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2021, s. 35-36.
- 26 İmam Şafii'nin söz için bk. Beyhakî, *Menakibu's-Şafii*, nşr. Ahmed Sakr, I-II, Kahire 1390/1970, II, s. 23 (لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيهة بمثمة حديث).
- 27 Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-Hadîs*, nşr. Züheyr Şakîk, Daru İhyai'l-ulûm, 1416/1996, s. 61
- 28 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, nşr. Heyet, Daru't-Te'sil, 1435/2014, I, 258; 442; III, s. 91; IV, s. 71, 80, 212; VIII, s. 401.
- 29 İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Daru Mektebeti'l-hayat, Beyrut 1490/1980, s. 50-51; İbn Receb, *er-Reddu ale men ittebea gayra'l-mezahibi'l-erbaa*, Merkezü'l-mürabbî, İskenderiye 1437/2016, s. 37.
- 30 Bk. Hatîb el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, II, s. 212.

## Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İntikalde Çok Yönlü Bir Müfekkiri: İzmirli İsmail Hakkı ve "Selefiyye"ye Dair Fikri

1868'de İzmir'de doğan İzmirli İsmail Hakkı, çok küçük yaşta hafız olmuş, İbtidâî ve Rüşdiye tahsilini tamamlamış, 1894'te Daru'l Muallimîn-i Âli'den mezun olmuştur. Modern mekteplerdeki bu tahsilleri devam ederken medrese tahsilini de ikmal etmiştir. Bu tahsilleri nihayetinde Hadis ilminden ve Şazeli tarikatından icazet almıştır. Fransızca, Arapça, Farsça, Rusça, Rumca ve Latince lisanlarına vâkıftır. Mülkiye'de, Darülfunun Edebiyat ve Hukuk Fakültelerinde, Medresetü'l-Mütehassisin'de Felsefe, Mantık, Fıkıh, Kelam, Arapça, İslam Tarihi, Hadis ve Dinler Tarihi gibi pek çok ilim dalında hocalık yapmıştır. 1933'te İstanbul Üniversite'sinden İslam Felsefesi ordinaryüs profesör olarak emekli olmuştur. 1946'da Ankara'da vefat etmiştir.



İzmirli İsmail Hakkı'nın gençlik yıllarında alınmış bir resmi

Kendi fikrî duruşunu şu sözlerle ifade etmiştir:

"Bilumum ulemanın sözlerini yalnız burhan ile kabul ederim. Tefekkür ile o sözlere kıymet veririm (...) Hiç bir âlimin şiddetli taraftarı değilim. Hiç bir âlimin sözünü vahy gibi telakki etmem. İbn Teymiyye'nin şiddetli taraftarı olmadığım gibi, Gazallî'nin de şiddetli taraftarı değilim. Hanbeli de değilim, Eş'ari de. Körükörüne mütesavvife de, mütekellimine de tâbi olmam. Hak taraftarıyım (...) Bir kavli hakkında burhan kaim olmadıkça onu kendime mal etmem. Kendime mal edindiğim kavli doğrudan doğruya yazarm. (...) Nisbetim ancak İslam dininedir. Tarikim ancak en hayırlı tarik olan tarikat-ı Muhammediyye'dir. Selefiyye olsun, mütekellime olsun, mütesavvife olsun, felasife olsun, hangi fırka olursa olsun, hak ve hakikatin uğrunda çalışan bir fırkayı ulu orta reddetmeyi hiç bir vakit kabul etmem (...) İhtilaf olunan hususta her birinin birer özürleri bulunduğunu takdir eder, her bir fırkada min vechin bir hakikat görürüm."<sup>1</sup>

*Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinde, "Peygamberimizden süduru mertebe-i sübuta varan sünnet-i seniyye'ye mütemessik olan zevat"ın müntesip olduğu fırkayı Ehl-i Sünnet olarak isimlendirmektedir. Bu fırkayı da hassa ve amme diye ayıran İzmirli, ehl-i sünnet-i hassayı sahabe ve tabiinden ittifakla gelmeyen meselelerle alakadar olmayıp, "kemal-i sünnet üzere bulunan ehl-i tevhiddir" diye tavsif eder ve onlara Selefiyye der. İzmirli'ye göre ehl-i sünnet-i amme de sahabe ve tabiinden gelen meşhur naslara dayanan tevhid ehlidir, fakat "kemal-i sünnette" noksanlıkları vardır ki bunlar da Eş'ariyye ve Maturidiyye'dir. Böylece İzmirli "yeni" bir bakışla kaleme aldığı Kelam ilmine üçlü bir ehl-i sünnet tasnifi getirmiştir.<sup>2</sup>

1 İzmirli İsmail Hakkı, *Müstasvife Sözleri mi, Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1341, s. 6-7.

2 İzmirli'nin bu tasnifi ve Selefiyye'nin özelliklerine dair görüşleri için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam-Birinci Kitap*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1341/1339, s. 97-106.

# Müteahhirun Dönemi Bağlamında İbn Teymiyye'nin Kur'an Tefsirinde Yöntemi

**Prof. Dr. Muammer Erbaş\***

İbn Teymiyye (v. 728/1327)'nin *selefiyye* olarak bilinen düşünce sisteminin temelini öncelikle Kur'an-ı Kerim ve onun tefsiri oluşturur. Kaynaklarda, onun, yanında yaklaşık otuz cildi aşan tefsir malzemesine sahip olduğu ifade edilir.<sup>1</sup> Bununla birlikte o, bu malzemedan istifadeyle Kur'an'ın tamamına ait bir tefsir yazma teşebbüsünde bulunmamıştır. Zira ona göre böyle bir şey gereksizdir. Çünkü Kur'an'ın bir kısmı kendini açıklar. Diğer bir kısmını da müfessirler açıklamıştır. Bazı ayetler ise, alimler tarafından dahi tam olarak anlaşılammıştır. Bunlar için pek çok tefsire müracaat edilse de, onların tefsiri müphem kalmaktadır.<sup>2</sup>

Bu bağlamda İbn Teymiyye, yüzü aşkın tefsirde doğru bir izahına rastlayamadığını ifade ettiği

belli ayetleri selefin anladığı tarzda tefsir etmeyi hedeflemiştir. Bunu yaparken görüşlerini Kur'an'a dayandıran farklı kesimlere, ilgili ayetler üzerinden cevap vermeye çalışmıştır. Bu sayede o, Kur'an ayetlerini bidat olarak nitelendirdiği görüş ve yaklaşımlardan arındırarak selefteki asli saf anlamına kavuşturmayı amaçlamıştır. Onun tefsiri, eserlerinde rivayetlere senedleriyle birlikte yer veren selef müfessirlerinin görüşleri ve onların tefsire dair derledikleri bilgilerden oluşmaktadır.<sup>3</sup>

İbn Teymiyye, tefsir kavramını, "bir sözün zahirine uygun düşün veya düşmesin anlamının açıklanması" şeklinde açıklar. Tefsir ilmini ise, sahabe döneminden itibaren Kur'an'ın anlaşılması yönünde yapılan ilmi faaliyetin bütünü olarak niteler. Ona göre "*(Resûlüm!) Sana bu mübarek Kitab'ı, ayetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.*"<sup>4</sup> vb. ayetleri gereği Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması gerekir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.), "*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.*"<sup>5</sup> ayetinin emrine uyarak tefsir faaliyetine başlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu yöndeki çabası sadece lafız düzeyinde kalmayıp anlam boyutunu da kapsamış, böylece ilk dönemden itibaren geniş bir tefsir hareketi ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup>

İbn Teymiyye, "dönüp dolaşılan yer, başvurulana merci" gibi manalara gelen tevil kavramının başlangıçta tefsir ile aynı anlamda kullanıldığını ifade eder. Nitekim büyük müfessir Taberî (v. 310/923), "Bu ayetin teviline dair görüşler ..." derken tefsir anlamını kastetmiştir. Bu manada muhkem ve müteşabihlikle birlikte Kur'an'ın tamamı Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabi tarafından tam olarak eksiksiz anlaşılmıştır. Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre tevil, bir de "sözle kastedilenin bizatihi kendisi" şeklinde ikinci bir anlama daha sahiptir. Şöyle ki, "Güneş doğdu", ifadesinin bu anlamda tevilinin onun bizzat doğuşudur. İşte bu anlamda gayba dair müteşabih olan melek, sırât, mizan, vb.

hususların gerçek mahiyetini yalnızca Allah Teala bilir.<sup>7</sup>

Bunun ötesinde tevil kavramı, sonraki müfessirler tarafından, “lafzı bir gerekçeyle râcih/öncelikli olan manadan mercûh/daha uzak ikincil bir manaya hamletmek” şeklinde bir üçüncü anlamda kullanılmıştır. İbn Teymiyye, tevil kavramının bu anlamda kullanılmasını kabul etmez. Zira ona göre, her mezhep, Kur’an’dan kendi görüşlerine uyan ayetleri muhkem kabul ederken, uymayanları müteşabih kabul edip tevil etmiş ve kendi görüşlerine uydurmuştur. Böylece her kesim, Kur’an’ı kendi görüşlerine dayanak kılmış, bu durum da ümmetin bölünüp parçalanmasına neden olmuştur.<sup>8</sup>

İbn Teymiyye, Kur’an’ın tercümesini lafzî tercüme, anlam tercümesi ve anlamın doğruluğunun açıklanıp ortaya konduğu tefsirî tercüme olmak üzere üç aşamada değerlendirmiştir. Ona göre tüm ümmet, tıpkı Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi Kur’an’ın hem lafız, hem anlam, hem de muhtevasını tebliğ ile görevlidir. Bunun yabancı insanlara yönelik yapılabilmesi için tercümenin her üç çeşidine de ihtiyaç vardır. Bunun amacına tam olarak ulaşabilmesi için tercümenin bazı misaller ve izahlarla desteklenmesi gerekir.<sup>9</sup>

İbn Teymiyye, Kur’an’ın tamamının anlaşılabilir olması itibarıyla muhkem olduğunu ifade eder. Ona göre birden fazla anlama gelen müteşabih konusunda Kur’an, müteşabih ayetlerin manalarının bilinip anlaşılamayacağını değil, bilakis ayetlerin fitne amaçlı olarak tevil edilmesini, yani onların öncelikli anlamlarının terkedilerek benimsenen mezhep anlayışına uydurulmasını yasaklamıştır. Bu durumda selef alimlerinin benimsediği gibi Kur’an’ın müteşabihine iman edilirken, muhkemiyle amel edilmesi gerekir.<sup>10</sup>

İbn Teymiyye, neshi aklen ve naklen mümkün görür. O, dinlerin birbirini neshini de kabul eder. Selef alimlerinin ve imamların, aksine bir hüküm bulunmadıkça öncekilerin şeriatlerinin

bizim için de geçerli olduğunu söylediklerini ifade eder. Fakat mensûh bir hükümle amel etmek, Allah’ın indirdiği ile hüküm vermemek olacaktır. Ona göre önceki kitaplarda olduğu gibi Kur’an’da da nâsîh ve mensûh hükümler mevcuttur.<sup>11</sup>

İbn Teymiyye, Kur’an’ın icazına ayrı bir önem atfetmiştir. Meseleyi, Kur’an’ın inanmayanlara meydan okuması (*tehaddî*) noktasında Mekke ve Medine ehline olmak üzere iki bağlamda değerlendirir. Bu meydan okumaya karşılık verilememiş olması, Kur’an’ın fesâhat ve belâgat yönünden icazının en önemli göstergesidir. Kur’an’ın nazım ve üslubu ne şiir, ne reciz, ne risale, ne de hutbe türündedir. Arabıyla Acemiyle hiçbir beşerin onun benzerini ifade edemeyeceği tarzda eşsizdir. O, Kur’an’ın icazına Hz. Peygamber (s.a.v.)’in siretini de dahil etmiştir. Şöyle ki kavmi gibi ümmî olan, kırk yaşına kadar herhangi bir şekilde peygamberlik iddiasında bulunmayan Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Kur’an sayesinde ortaya koyduğu ahlakı, sözleri, filleri, dini öğretileri, ümmeti, yaşam tarzı, nesebi, vb. bütün hususlar, bu konuda müstakil birer delil teşkil eder.<sup>12</sup>

İbn Teymiyye’nin Kur’an’ı tefsir yöntemi temelinde rivayete dayanır. O, rivayet tefsirinin ilk ayağı olan Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri konusunda şunları söyler:

“Bir kimse: ‘Kur’an’ın en güzel tefsir yolu nedir?’ diye sorsa, ona şöyle cevap veririz: ‘Kur’an’ın yine Kur’an ile tefsir edilmesidir. Zira bir yerde anlamı kapalı (mücmel) olarak geçen bir ayet, bir başka yerde tefsir edilmiş, bir yerde kısa geçen (muhtasar) husus başka bir yerde etraflıca anlatılmıştır...”<sup>13</sup>

İbn Teymiyye, Kur’an’ı tefsirinde öncelikle Kur’anî bütünlüğü yakalamaya çalışır. Bunun için ilgili ayetleri dilsel ve tarihi bağlamları ışığında bir bütün olarak tefsir eder. Bu itibarla o, konulu tefsirin öncüsü olarak görülmüştür.<sup>14</sup> Onun, Fatiha, Beyyine, Tekâsür, Hümeze, Kevser, Kâfirûn, Tebbet, Felak ve Nâs sûrelerini konulu tefsir tarzında bütün yönleriyle ele aldığı

tefsirinde, İhlas sûresinin tefsiri neredeyse son cildin tamamını kaplamıştır.

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ı tefsirde başvurulacak ikinci temel kaynak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetidir. Zira sünnet, Kur'an'ı şerheder, yani açıklar. O, bu konuda şunları söyler:

“Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: ‘Dikkat edin, bana Kur'an ve onunla birlikte onun bir misli verildi.’<sup>15</sup> Sünnet, ona aynen Kur'an gibi vahyedilerek inmiştir. Bir farkla ki Kur'an tilavet olunur, fakat sünnet tilavet olunmaz... Sen, Kur'an'ın tefsirini öncelikle Kur'an'da ara. Şayet onda bulamazsan bu takdirde sünnete müracaat et.”<sup>16</sup>

İbn Teymiyye, tefsiri Kur'an ve sünnette mevcut olan ayetler için başka bir kaynağa başvurmaya gerek olmadığını söyler. Bir ayet veya sûrenin Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen tefsiri bilindiğinde artık onun hakkında dil alimlerinin veya diğerlerinin delillerine ihtiyaç kalmaz. Zira sahabe, tabiûn ve imamlar, sünnetin Kur'an'ı tefsir ettiği, desteklediği, mücmelini açıkladığı, emir ve haber yönüyle Kur'an'daki tüm kapalı hususları açıkladığı hususunda ittifak halindedir.<sup>17</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an'ın sünnetle tefsirinde hadislerin sıhhatine büyük önem verir. Bu itibarla muteber hadis kaynaklarına ve senedi sahih rivayetlere itibar etmiştir. Tefsirinde hadislerin sıhhat durumuna, onların ravilerine ve kaynaklarına dair değerlendirmelerde bulunur. Zayıf rivayetlerden ve kaynaklardan istifade eden müfessirleri eleştirir.

İbn Teymiyye'nin düşünce sisteminde olduğu gibi, tefsir anlayışında da selef kavramı merkezi bir konuma sahiptir. Ona göre Kur'an-ı Kerim, en doğru şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.) ve selef tarafından anlaşılmış ve yaşanmıştır. Nitekim o, sahabenin tefsirdeki otoritesini şöyle ifade eder:

“Şayet Kur'an'ın tefsiri Kur'an ve sünnette bulunamazsa, bu takdirde sahabe sözlerine müracaat etmek gerekir. Çünkü onlar, Kur'an'ın nüzûlünü müşahede ettikleri gibi, onun farklı

hususiyetlerini de görmüşlerdir. Ayrıca onlar, bu konuda tam anlayış, doğru bilgi ve düzgün bir yaşantıya sahiptirler.”<sup>18</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an ve tefsiri konusunda sahabenin eğitim öğretim yöntemini öğütlemiştir. Buna göre Hz. Osman (v. 35/656) ve İbn Mesud (v. 32/652-53) gibi sahabiler, Kur'an'dan on ayet öğrendiklerinde bunların anlam ve uygulamasını da öğrenmeden diğerlerine geçmemişler, bu nedenle bir sûreyi ezberleyip öğrenmeleri uzun vakit almıştır. Nitekim Enes b. Mâlik (v. 93/711-12): “Bir kimse, Bakara ve Âl-i İmran sûrelerini birlikte okuduğunda, o gözümüzde büyürdü,” demiştir. Bu bağlamda İbn Ömer (v. 73/693)'in Bakara sûresini ezberlemesi yıllarını almıştır ki, bunun sekiz yıl olduğunu söylemiştir.<sup>19</sup>

İbn Teymiyye, sahabenin tefsiri bağlamında onların doğrudan müşahedesine dayanan hususlara ayrı bir önem vermiştir. Nitekim Nasr sûresinin tefsirinde Hz. Aişe'den naklen, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in rükû ve secdesinde “سبحانك اللهم وبحمدك، اللهم اغفر لي” şeklinde dua ettiğini belirtir.<sup>20</sup> Yine, “Başına her ne iyilik gelirse, (bu) Allah'tan, her ne kötülük gelirse, (bu da) senin kendindendir” ayeti<sup>21</sup> bağlamında Ebu Hureyre (r.a.) yoluyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Kul, bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşur. Eğer o, tövbe eder, bundan el çeker ve af dilerse kalbi parlatılır. Yok eğer bunu sürdürürse, bu leke de artar ve sonunda tüm kalbini kaplar. Nitekim “Hayır, onların kalpleri yaptıkları (kötülükler) ile pas tutmuştur” ayetinde<sup>22</sup> geçen “الران/leke” kelimesi de bu anlamdadır.”<sup>23</sup>

İbn Teymiyye, tefsir konusunda sahabeden dört halife ile İbn Abbas (v. 68/687-88), İbn Mesud (v. 32/652-53) ve Übeyy b. Ka'b (v. 33/654)'in görüşlerine çok itibar eder. Tabiun döneminden ise, bu sahabilerin talebeleri tarafından oluşturulan üç tefsir okuluna önem verir. Bunlar arasında tefsir konusunda insanların en bilgili olanlarının İbn Abbas'ın talebeleri olan Mekke ekolü alimleri ve bilhassa Mücahid (v. 103/721) olduğunu söyler. Bunlar dışında Katade (v.

117/735) ve Hasan el-Basrî (v. 110/728)'nin görüşlerine itibar ederken, Kelbî (v. 146/763)'den gelen zayıf rivayetlere karşı dikkatli olmayı tavsiye eder.

İbn Teymiyye, Kur'an tefsirinde büyük ölçüde nüzûl sebeplerinden istifade etmiştir. Ona göre Yüce Allah, kâinatta her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Buna uygun olarak Kur'an ayetlerinin bir kısmının da nüzûl sebepleri vardır. Bunlar bilindiği takdirde Kur'an'ın bilinmesi çok daha kolay olur.<sup>24</sup> Bununla birlikte sebebin hususiliği mananın veya hükmün umumi olmasına engel teşkil etmez. Örneğin "*Namuslu kadınlara zinâ isnadında bulunan, sonra ...*"<sup>25</sup> ayeti Hz. Aişe (v. 58678/) hakkında inmiş olsa da, hitap umumi olduğu için buradaki hüküm bütün kadınları içine alır.<sup>26</sup>

Tefsirinde kissalara da temas eden İbn Teymiyye, bu hususta verilmek istenen ders ve hikmete yoğunlaşmış, diğer ayrıntılara dalınmaması gerektiğini ifade etmiştir. Aksi takdirde ortaya israiliyyat türü bilgilerin çıkması kaçınılmaz olacaktır. Ona göre Müslümanlar, israiliyyatı fetihler esnasında Şam, Mısır vb. yerlerdeki ehli kitaptan almıştır. Bu konuda ona göre doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilen fazla bir şey mevcut değildir.<sup>27</sup>

İsrailiyyat konusunda o, doğruluğuna dair delil bulunan bilgilerin alınacağını, uydurma olduğu bilinenlerin reddedilmesi gerektiğini söyler. Hakkında bilgi olmayan hususlarda ise, her ne kadar nakli caiz olsa da, bunların kimseye bir faydası olmadığını belirtir.<sup>28</sup>

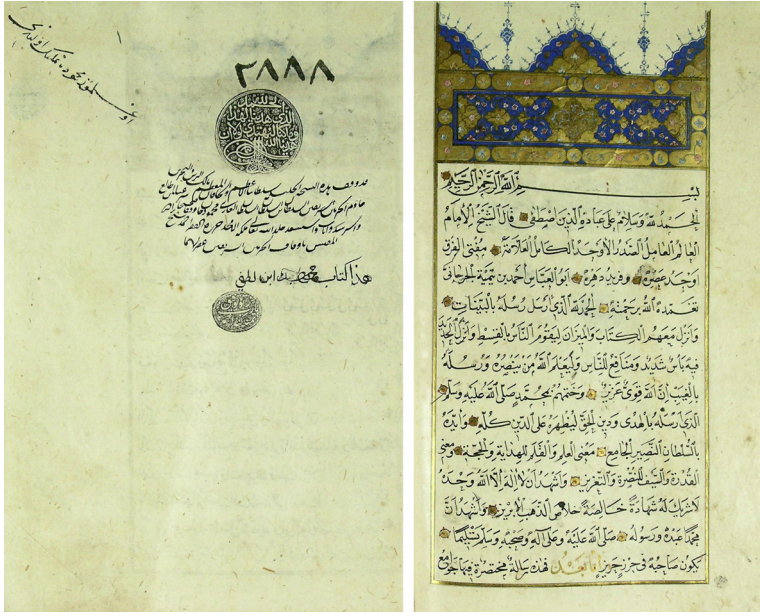
İbn Teymiyye tarafından sistemleştirilen selefî tefsir anlayışı büyük ölçüde nakle; yani rivayet tefsirine dayansa da, onda aklın; yani dirayet tefsirinin de büyük önemi, değeri ve yeri vardır. Ona göre bir konuda doğruya ulaşabilmek için sahih nakil; yani Kur'an ve sünnetin yanısıra bu iki kaynağın gösterdiği doğrultuda sarîh akla da müracaat etmek gerekir. Zira Kur'an ve sünnet, sahih nakil kadar sarîh aklın da kaynağını teşkil eder. Bu nedenle sarîh akli delillerin bu iki temel kaynağa ters düşmesi söz konusu olamaz. Sahih nakle ters düşen sarîh değil, fâsit akıldır.<sup>29</sup>

İbn Teymiyye'yi Ehl-i Hadis'ten ayıran özgün yönü, onun bir takım akli gerekçeleri ileri sürerek nakille çatışan kesimlere sadece nakle ters düştükleri için değil, aynı zamanda akli yönden de yanılğı içinde oldukları gerekçesiyle karşı çıkmasıdır. Bu nedenle o, tefsirinde, bu kesimlerin sahih nakil kadar, sarîh akla da ters düştüklerini ispatlamaya çalışmıştır. Bu ise, onun hem karşıtlarının tüm akli delillerine vakıf olmasını, hem de kendi delillerini akli gerekçelere bağlamasını gerektirmiştir. Nitekim öğrencisi olan Zehebî (v.748/1347), onu, bu hususta, eleştirdiği hasımlarının metodunu benimsemekle suçlamıştır.<sup>30</sup>

Bu noktada İbn Teymiyye, Kur'an'ı salt kendi aklına göre tefsir etmenin haram olduğunu söyler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "*Kim, Kur'an hakkında kendi görüşüne göre konuşup tefsir yaparsa, bunda isabet bile etse, kesinlikle hata etmiş olur.*"<sup>31</sup> Ona göre böyle bir kimse, iftiracı konumuna düşeceği için her halükarda cehennemlik olur. Bununla birlikte "*Kime bildiği bir konu hakkında sorulur, o da bunu gizlerse, kıyamet gününde ateşten bir yular ile gemlenir.*"<sup>32</sup> hadisi gereği, her Müslümanın bildiği hususlarda çekinmeden görüş bildirmesi üzerine düşen bir görev ve sorumluluktur.<sup>33</sup>

İbn Teymiyye, tefsirinde seleften naklettiği rivayetleri akıl süzgecinden geçirerek eleştiriye tabi tutmuştur. Bu bağlamda Kur'an ayetlerine dair çok miktarda akli izah ve inceliğe yer verir. Ayetlerdeki kavramların vücûh ve nazâirini zikreder. Kur'an'daki hitaplar, meseller ve tekrarlar hakkında bilgi verir. Bu hususlarda Arap dilinden ve uzmanlarından istifade eder.

İbn Teymiyye'ye göre itikadi meselelerde temel kaynaklar Kur'an ve sünnet ile selefin üzerinde icma ettiği hususlardır. Bu konuda kelam alimlerini; a) Kur'an'ın akli delillerine itibar etmeyenler, b) Bu delilleri kabul eden, fakat anlamada yanılğıya düşenler, c) Bunları olması gerektiği üzere anlayanlar şeklinde üç kategoride değerlendirir. Ona göre Kur'an'ı anlama konusunda kelamcıları yanılğıya düşüren husus, felsefecilerin yanlış görüş ve esaslarını



**İbn Teymiyye'nin Türkçe dahil pek çok lisana tercüme edilmiş es-Siyasetü's-Şer'iyye fî İslahî'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye isimli eserinin Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'nda 2888 demirbaşla kayıtlı bir yazma nüshasının ilk sayfası.**

benimsemeleridir. Böylece sonraki kelimcılar, İslam'a Hind, Yunan, Mecusi gibi müşrik unsurlara ait birçok batıl husus sokmuşlardır.<sup>34</sup>

Mutlak müctehid konumunda olduğu fıkhi ilmi bağlamında İbn Teymiyye, ahkâm ayetleri hakkında farklı mezhep görüşlerini zikreder, tercihini genel olarak Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'in görüşlerinden yana yapar. Bunun ötesinde o, fıkhi meseleleri kendi görüş ve istidlalleri doğrultusunda özgün bir şekilde ele almıştır. Öyle ki dört mezhebin dışında görüş bildirdiği kabir ziyaretini caiz görmemesi, bir mecliste üç boşamayı bir sayması gibi hususlarda başı devrin Eş'arî kadılarıyla derde girmiş, bu nedenle hilafet merkezi tarafından sorgulanmış ve birkaç defa hapse atılmıştır.<sup>35</sup>

İbn Teymiyye, Cüneyd el-Bağdadî (v. 297/909), Abdulkadir el-Geylanî (v. 561/1166) gibi zühd ve takvaya dayalı tasavvuf anlayışını benimseyen selef mutasavvıflarını tasvip eder. İbn Arabî (v. 638/1240), İbn Seb'in (v. 669/1270) gibi bir takım felsefî görüşleri benimseyen sonraki dönem mutasavvıflarını ve onların görüşlerini ise reddeder. Aynı şekilde mutasavvıflar tarafından benimsenen keşfe dayalı batını bilgiyi Kur'an'ın zahirine uyan ve uymayan şeklinde ikiye ayırır ve bunlardan ikincisini kesin bir dille reddeder. İşarî tefsir bağlamında sûfilerin bazı

doğru ve güzel şeyler söylemekle birlikte, Sülemî (v. 412/1021)'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde olduğu üzere, bunlara delil olarak getirdikleri ayetlerin bu manalara delalet etmediğini ifade eder.<sup>36</sup>

#### NOTLAR

- |  |  |
|--|--|
| * Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.   | 16 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 232.   |
| 1 İbn Abdilhadi, <i>el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkıb-ı Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye</i> , Riyad, tarihsiz, s. 26-28.                      | 17 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , VII, s. 499.  |
| 2 İbn Teymiyye, <i>Tefsir Üzerine</i> , trc. Harun Ünal, İstanbul 1985, s. 1.  | 18 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 232.   |
| 3 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , thk. Abdurrahman Amayra, Beyrut, tarihsiz, III, s. 12, 34; IV, s. 126, 245; VI, s. 16, 92. | 19 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 193.   |
| 4 Sa'd 38/29.  | 20 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 96-97.   |
| 5 Nahl 16/44.  | 21 Nisa 4/79.  |
| 6 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 108-109 ve s. 193-195.  | 22 Mutaffin 83/14.   |
| 7 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 108-109 ve 112-114.   | 23 Tirmizî, <i>Tefsîru'l-Kur'an</i> , V, s. 434.   |
| 8 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , VII, s. 443-444 ve 473.  | 24 İbn Teymiyye, <i>Tefsir Üzerine</i> , s. 49.  |
| 9 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 167-168.  | 25 Nur 24/4.   |
| 10 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 101.   | 26 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , V, s. 334, 398.   |
| 11 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , IV, s. 109-112.   | 27 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , V, s. 77-78.  |
| 12 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 159-167.   | 28 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 234.   |
| 13 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 231.   | 29 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , VI, s. 424.   |
| 14 Ömer Dumlu, <i>İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir</i> , İzmir 1999, s. 60-72.  | 30 Zehebî, <i>Zeylû Beyânı Zağlî'l-İlm ve't-Taleb (en-Nasîhatü'z-Zehebîyye)</i> , Dimaşk 1928, s. 31-34. |
| 15 Ebu Dâvûd, <i>es-Sünen</i> , Diyât, IV, s. 200.   | 31 Tirmizî, <i>es-Sünen</i> , <i>Tefsîru'l-Kur'an</i> , V, s. 199.                                       |
|  | 32 Ebu Dâvûd, <i>es-Sünen</i> , V, s. 251, 253.  |
|  | 33 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, s. 242-244.   |
|  | 34 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , VII, s. 418.  |
|  | 35 İbn Kesir, <i>el-Bidaye ve'n-Nihaye</i> , Beyrut 1987, XIV, s. 40, 47-48, 69, 27-128.                 |
|  | 36 İbn Teymiyye, <i>et-Tefsîru'l-Kebîr</i> , II, 229; III, 391; V, s. 138.                               |



## “Meşrutiyet’in İlk İslamcı ve Fakat En Asri Mecelleciği” *Hak ve Hakikat* Yazarı Hüseyin Kâzım Kadri’nin Selefliliği

*Tanin* gazetesi naşiri ve *Servet-i Fünûn* yazarı Hüseyin Kâzım Kadri 1870’de İstanbul’da doğup 1934’te vefat etmiştir.

Çağdaş Türk Düşüncesi’nin İslamcılar arasında anılan Mehmed Âkif Ersoy, Babanzade Ahmed Naim, Abdülaziz Mecdi Tolun Efendi gibi isimlerle dostluğu bulunan Hüseyin Kâzım aynı zamanda “selefi” olarak anılır. Meşrutiyet’in ilk yılında yayınladığı *Hak ve Hakikat* isimli eserinde vurguladığı husus, dostu Muallim Vahyi Ölmez’in ifadesiyle “(...) hep Kur’an’a dayanılarak haykırılan en büyük hakikat yeryüzünde bozukluk, gericilik temel tutmaz idi.”<sup>1</sup>

Yine dostu, Evkaf Nezareti Müsteşarı Şevki’nin ifadesiyle o “selefiyyü’l-akide”dir:

“Merhum en ziyade hikmet ve felsefe-i İslamiyye ve kelim ve tasavvuf ve lügat ile meşgul olurdu. Selefiyyul akide idi. Eslaf’tan İbn Hazm’ı, İbn Teymiyye’yi, Mahmud Şebusteri’yi çok beğenirdi. Tasavvufla iştiğal ederdi, amma onların efkârına temayül göstermezdi. Kelamiyyunu da sevmezdi. Akide-i selefi bozan onlardır derdi. Müctehidler, eimmenin say ü himmetlerini pek çok takdir etmekle berbaer onlardan ayrıldığı noktalar da vardı”<sup>2</sup>

Osmanlı modernleşmesine fikirleriyle tesir eden Hüseyin Kâzım’ın selefliliği “Kur’an’a dönüş vurgusu”yla özetlenebilir. Ehl-i Hadis’in rehberi İbn Teymiyye’den ilham alırken, yine onun tenkit ettiği Muhyiddin Arabî’ye hayrandır:

“(...) İtikatça selefiyyeden olduğu kadar amelce halefiyyeden, Mevlana’yı, Muhyiddin’i, Sadi’yi baş tacı edinirken; İbn Teymiyye’yi, İbni Kayyimulcevziyye’yi de gözünden ayırmaz (...) Aman yarabbi! O kendi başına özgü bir alem, bir cemiyetti; ezdat içinde bir vahdetti! Hayriyeci Nabî’den hoşlandığı kadar zevkiyeci Nedim’i de sever; İslâmıcı Koca Altın ve Gür Akif’e bayıldığı nispette İnsancı İnce ve İnci Fikret’i de duyar; Ahmed Naim Bey üstadımızı sevip saydığı arayıp sorduğu kadar Doktor Abdullah Cevdet Bey’le de tanışır, görüşürdü (...) Sözü’n kıssası, o hemen her telden çalar, fakat ahenkdar ve şakrak, kırk dereden su getirir, lakin temiz ve berrak.”<sup>3</sup>

Dolayısıyla Hüseyin Kâzım pek çok açıdan İslam Düşünce Tarihi’nin Osmanlı İstanbulu’ndaki bir özeti gibidir.

### NOTLAR

- 1 Şevki, *Hüseyin Kâzım Bey*, Matbaa-i Ebüzziya, 1935, s. 62.
- 2 Şevki, *Hüseyin Kâzım Bey*, Matbaa-i Ebüzziya, 1935, s. 21.
- 3 Şevki, *a.g.e.*, s. 64-66.



Hüseyin Kâzım Kadri tipik bir Osmanlı bürokrati kıyafetiyle

# Selefi Akımların Hadis ve Sünnet Anlayışı

**Prof. Dr. Zekeriya Güler\***

Hadis ilminin iki temel meselesinden biri sübut (rivayet), yani Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'e nispet edilen hadislerin tespiti ve tahrici, diğeri ise delalet (dirayet), yani onların doğru anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Nitekim Ali İbnü'l-Medîni (v. 234/848), "Hadislerin mâna ve maksadını doğru anlamak ilmin yarısıdır" derken delalet/dirayet, "rical ilmi ve ravileri tanımak ilmin diğeri yarısıdır" derken de sübut/rivayet meselesine işaret eder. Nasıl âdap ve usule riayet etmeden hadis meclisi akdedip rivayette bulunmak bir eksiklik görülür ise, rivayetten kopuk bir dirayet iddiasında bulunup fetva vermek de bir kusur sayılır. Nitekim bu eksikliği gören Râmhürmüzî (v. 360/970) *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, Hatib Bağdadî (v. 463/1071) ise *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* adlı kitaplarında birbirini suçlayan muhaddislerle fakihler arasındaki gerginliği birbirinin yöntem, bilgi, ve tecrübelerine duydukları ihtiyacı göstererek nihayete erdirmeyi hedeflemişlerdir. Öte yandan, "İbn Hazm'ın *Muhallâsını* üç defa okudum" diyen Şafii fıkıh, hadis ve tasavvuf âlimi Abdülvehhab eş-Şârânî de (v. 973/1565) "Şeriatı muhafaza hususunda çok çalış ve sakın

gaflet gösterme! Sana hadis kitaplarını tavsiye (vasiyet) ederim. Müctehid imamların ihtilaf noktalarını, dayandıkları ayet, hadis ve haberleri tanıyabilmen için onları mütalaa et. Delillerini bilip tanımadan fıkıh (ve fetava) kitapları ile yetinme!"<sup>1</sup> diyerek rivayet-dirayet dengesinin kurulması gerektiği konusunda uyarıda bulunmuştur.

Öncelikle "Selefiyye içinde tevil kapısını aralayan" Bağdatlı çok yönlü Hanbelî âlim Ebu'l-Vefâ İbn Akil'in (v. 513/1119) şu genel tespiti, bu yazının eksenine işaret etmesi bakımından kayda değer nitelik taşır: "İslâm, iki taife arasında; zâhiriyye ile bâtuniyye arasında helâke maruz kaldı. Bâtın ehli, bir burhan olmadan yaptığı yorum ve açıklama ile şeriatın zâhirini hesaba katmadı. Zâhir ehli de maksadı ortaya koyan te'vîl yolunu göz ardı ederek nassların zâhirine tutundu. Biz, şer'î-dinî bir delilin tasdik etmediği her bâtını reddederiz."<sup>2</sup>

Esasen selefi-zahirî akımlara (zahiriyye cüdüd: yeni selefiyye), dair tarafımızdan makale, tebliğ ve müzakere çalışmaları yapılmıştı.<sup>3</sup> Bu mütevazı makalede ise genel bir tasvirde bulunup konunun bir tür panoramik fotoğrafı çekilecektir. Bilindiği üzere, selefi teşkil eden ilk üç nesil olan sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînin, *mütekaddim selefiyye* diye ifade edilen ulemanın hadis-sünnet anlayışında naklin temel alındığı, aklın ise onu anlamak için yardımcı bir unsur kabul edilir. Esasen, Kur'an ve Sünnet gibi iki temel kaynağın doğru anlaşılmasında akıl son derece önemli bir vasıta. *Akl-ı selim* ile *nakl-i sarih* arasında da bir çelişki olmaz. Olması durumunda ise temel gerekçesi uzlaştırma veya tercih olan tevil kapısı açılır. Tevilin ise bir delile/karineye dayanması gerekir. Kadim ulema tarafından formüle edilen "nakl-i musaddak ve istidlal-i muhakkak" ilkesi bu açıdan anlamlıdır. Zira Kur'an âyetlerinin ve hadis metinlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanması, sağlıklı bir nakil-akıl ilişkisine veya rivayet-dirayet dengesine ihtiyaç duyar. Gerçekten de tasdik görmemiş bir "nakl" in veya tahkik edilmemiş bir "istidlal" in dinî konularda kaynak değeri yoktur.

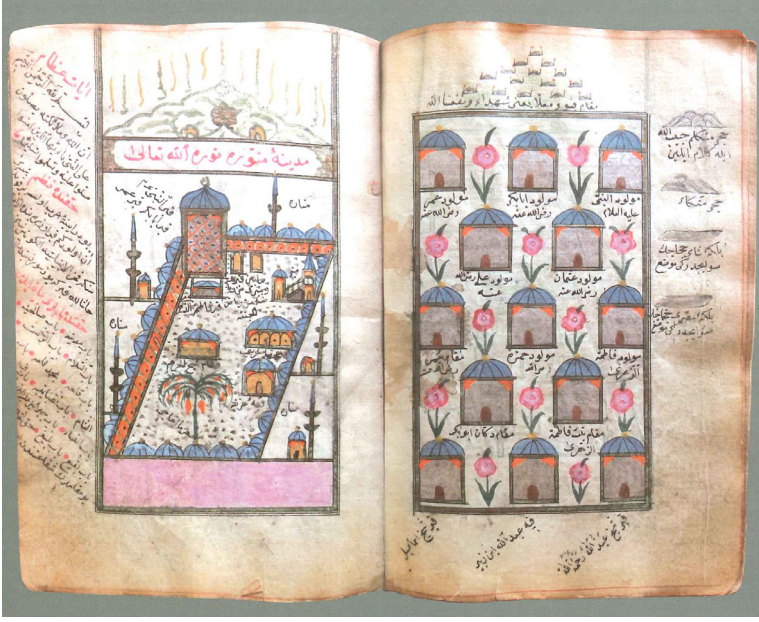
Doğrusu, “literal, zahirî, lafızcı” diye nitelenen eğilim örneğine ve okuma türüne sahabe devrinde rastlamak da mümkündür. Rasûl-i Ekrem’in, “Yüze karşı öven meddahları gördüğünüzde onların yüzlerine toprak saçınız”<sup>4</sup> hadisi, sahabi Mikdâd b. Esved tarafından hakiki-lafzi mânada anlaşılacak yerden toprak alıp muhatabın yüzüne savurduğu bilinir.<sup>5</sup> Oysa ki söz konusu ifadenin mecazi mânada kullanıldığı açıktır. Nitekim İbn Kuteybe’nin (v. 276/889) işaret ettiği gibi, bu tabirle Peygamber (s.a.v.), meddahların yaptıklarını reddetmek üzere ağır bir ifade (mübaleğa fi’z-zecr) kullanmış, bizzat fiili gerçekleştirmeyi kastetmemiştir. İbn Kuteybe, şahsına yönelik bir övgü esnasında Ebu Bekir’in (r.a.), “Allahım, onların bilmedikleri şeyler hususunda beni affeyle ve beni onların zannettiklerinden daha hayırlı kıl (Allahümmeğfir li mâ lâ ya’lemûn ve’calnî hayran mimmâ yezunnûn)” dediğini naklettikten sonra şu tespitte bulunur: “Ne Ebu Bekir’in ne de bir başkasının, övenin yüzüne toprak saçtığı bize ulaşmıştır.”<sup>6</sup> Hadis ve fıkıh âlimi Hattâbî’nin (v. 388/998) açıklamasından da söz konusu hadisin metninde geçen *meddahlar* ile, insanı övmeyi alışkanlık edinip maddi çıkar sağlamak için övgü düzen ve layık olmadığından övülenin ahlâkını bozan dalkavuk tiplerin kastedildiği anlaşılır. Yine Hattâbî’ye göre, övgüye değer güzel faaliyetinden dolayı bir insanın övülmesi, emsal insanların çoğalmasında teşvik niteliği taşıdığından mümkündür.<sup>7</sup> Nitekim Rasûlullah’a (s.a.v.), “Adam hayırlı iş yapıyor ve bundan dolayı da halk onu överse (severse) ne buyurursun?” sorusuna Rasûlullah’ın (s.a.v.), “Bu, mümine dünyada verilen müjdedir”<sup>8</sup> diye cevap verdiği bilinir.

Keza Ahzab/Hendek gazvesi dönüşünde Peygamber’in (s.a.v.) “Benû Kurayza’ya varmadan hiçbir kimse ikindi namazını kılmasın!” talimatına rağmen, ikindi vaktinin girdiğini gören bazı sahabiler, “Oraya varmadan namaz kılmayız” derken, diğer bir kısmı da “Aksine kılacağız, bu bizden istenmedi, yani Hz. Peygamber’in maksadı sizin anladığınız gibi değildir” diyerek yolda namazlarını eda

etmişlerdi. Bu farklı anlayış ve uygulama, Peygamber’e (s.a.v.) arz edildiğinde her iki grubu ayıplamadığı da görülmüştü.<sup>9</sup> İbn Hazm’ın (v. 456/1064), bu farklı anlayış ve uygulama üzerine yaptığı şu değerlendirme, Zahirî doktrinin sonuçlarını göstermesi bakımından dikkati çeker: “Şayet biz Benû Kurayza gününde bulunsaydık, oraya varmadan gece yarısından sonra da olsa ikindi namazını kılmazdık”<sup>10</sup> Davud ez-Zahirî’yi (v. 270/883) takip eden İbn Hazm, hâkim vasfı hadisçilik olup Ehl-i hadisin fıkıh ilmindeki temsilcileri arasında yer alır. Zahirî algının bir fıkıh mezhebine dönüşüp gelişmesinde rol oynayan İbn Hazm, bağlı olduğu mektebin mensuplarını “Ehl-i hadisten olan Zâhirîler (Ashâbü’z-zâhir), sahabeye ittiba konusunda muhaliflerinden daha titiz bir taifedir”<sup>11</sup> diye tanıtmayı da ihmal etmez.

Görebildiğimiz kadarıyla selefi akımların bilgi kaynakları arasında daha ziyade Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İbn Hazm, İbn Teymiyye (v. 728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), İbn Kesir (v. 774/1373), Emir es-San’ânî (v. 1182/1768), Muhammed b. Abdülvehhab (v. 1206/1792), Muhammed eş-Şevkânî (v. 1250/1834), Şeyh Abdülaziz b. Bâz (v. 1999), Muhammed Nasıruddin el-Elbanî (v. 1999), Muhammed b. Salih el-Useymin et-Temîmî (v. 2001) gibi âlimler vardır. Ahmed b. Hanbel ve onun öncülüğünde teşekkül eden Hanbelî mezhebi, tarih boyunca selefi akımlar için önemli/kullanışlı bir kaynak olmuştur. Hanbelî mezhebi içinde müctehid kabul edilen İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası İbn Teymiyye ile birlikte selefi akımların bayraktarı kabul edilir. Lafızların muradını keşfetmenin ve özüne inmenin gereğinden söz eden İbn Kayyim el-Cevziyye’nin, Zahirîler’i haklı olarak tenkide tâbi tuttuğu da görülür.

İbn Teymiyye ve İbnü’l-Kayyim’in içinde bulunduğu “müteahhir selefiyye”nin, dünden bugüne ortaya çıkan selefi akımların yöntem ve yönelişinde oldukça etkili olduğu görülür. Mesela onlardan etkilenen Muhammed b. Abdülvehhab, şirkten kaçınıp tevhid esasına



**Ankara Etnografya Müzesi'nde (env. no.17069, y.112b-113a.) bulunan elyazması bir dua kitabındaki Hazreti Muhammed aleyhisselam ile Hz. Fatıma, Hz. Hamza ve dört halifenin mevlidleriyle, Cennet-i Mualla ve Mescid-i Nebvi'yi resmeden bir çizim.**

vurgu yapar. Bu durum, onun özellikle bidat ve hurafelerle mücadele edilmesi ve dinin özüne dönülmesi gerektiği konusundaki kararlı tutumunda kendini gösterir. Ne var ki emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusunda İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in sabırlı yaklaşımı, yumuşak dil ve üslubu onda görülmez. Onun, kendi inanç ve düşünce dünyasına uymayanları şirkle itham etmesi, bazı sahabilerin kabirlerini yıktırması sert tepkilere yol açmıştır.

Ancak tevessül konusunda Muhammed b. Abdülvehhab'ın beklenmedik yaklaşımı câlib-i dikkattir. Zira o, Ahmed b. Hanbel'in "Yalnız (hassaten) Peygamber (s.a.v.) ile tevessül edilir" sözü kendisine bir sual olarak tevcih edildiğinde şu cevabı verir: "Bazıları salihlerle tevessüle ruhsat vermekte, bazıları da onu Peygamber'e (s.a.v.) has kılmaktadır. Âlimlerin ekserisi ise ondan nehyetmekte ve onu mekruh görmektedir. Bu mesele (tevhid ve akaidin değil) fıkıhın meselelerindedir. Cumhurun mekruh görüşü bize göre doğru olmakla birlikte, biz onu yapan (tevessülde bulunan) kimseyi yadırgamayız. İctihad meselelerinde yadırgama (inkar) bahis konusu olmaz".<sup>12</sup> Bu görüş ve fetvasıyla onun, duaların sonunda kullanılan "bi hurmeti'n-nebiyyi" veya "bi hurmeti'l-murselîn"

gibi tevessül ifadelerinin şirk olduğunu iddia eden günümüz seleflerine nispetle daha esnek bir yaklaşım sergilediği görülür. Keza, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed b. Abdülvehhab'ın Arnavut asıllı Muhammed Nasıruddin el-Elbanî ile Suudi Arabistanlı el-Useymin üzerinde de etkili olduğu görülür. Hanefî fıkıhına mesafeli durduğundan, babası Nuh Necati tarafından tenkit edilen el-Elbanî, tabiatı itibarıyla sert yapılı, hadislerin sıhhatini değerlendirme çalışmalarında da müteşeddittir. Günümüzdeki selefî akımların, onun sohbet ve eserlerinden hayli etkilendikleri görülür.

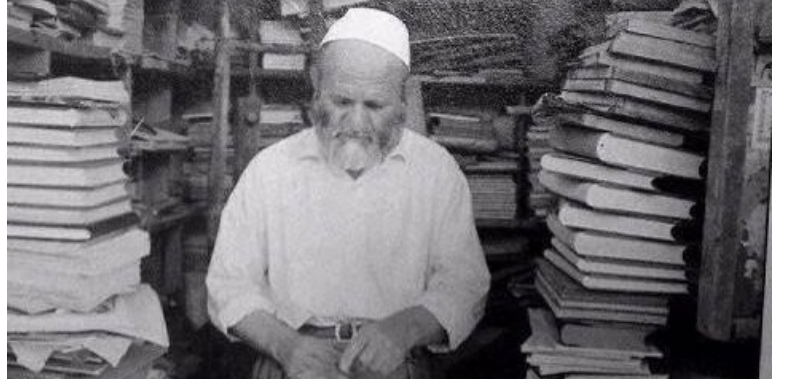
İstisnalar bir tarafa, "kadim Zahirî mezhebin izdüşümü" diye nitelenen çağdaş selefî akımların, yekpare ve mütecanis bir yapı arz etmemekle beraber, fıkıh ve kelam mezheplerini benimsememeleri, zahirî bir bakış açısıyla tartışmalara katılmaları, kendi görüşlerinde olmayan ilim adamlarını sert bir dil ve üslupla eleştirmeleri, bilhassa Kitap ve Sünnet'e vurgu yapıp bidat ve hurafelere şiddetle karşı çıkmaları, ifrata kaçan söylem ve eylemleri, selefî oluşumları tanıtan karakteristik özellikler arasındadır. Burada, aynı gerekçelerle ortaya çıkan bâtinî (işârî, ezoterik) yorum sahiplerinin de tefrite düşüp gerilim noktalarını tetikleyerek bir başka krize sebep oldukları hususu dile getirilmelidir.

Fıkıhî-amelî meselelerde Hanefî, itikadî konularda ise selef-i salihin yolunda olduğunu söyleyen Muhammed el-Gazâlî (v. 1996), *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkıh ve'l-hadis* adlı eseriyle günümüz selefî hareketine reddiyede bulunur. Zira o, Cezayir'de bulunduğu sırada söz konusu hareketten etkilenen öğrencilerin suallerinden, hadisleri ve sünneti anlamada lafızcı-şekilci yöntem ve söylemlerinden bizar olur:

"Eski-yeni tarih boyunca zalim ve baskıcı yöneticiler, kendilerine dokunmayan köklü ilmi ihtilaflar karşısında hep sevinmişlerdir. Şek/şüphe abdesti bozar mı bozmaz mı; âhirette

Allah'ı görmek mümkün mü mümteni mi; imamın kırâati cemaat için yeterli mi değil mi? Zalim idareciler halkın bu gibi tartışmalara dalmalarını ve onların dışına çıkmamalarını isterler. Ben, mezhep taassubundan hoşlanmam. Ancak ben bunu bir fıkıh (dirâyet, dini doğru anlama) eksikliği olarak görüyorum. Bazen de bu kötü bir ahlâka dönüşüyor. Esasen bir fıkıh mezhebinin izini sürmek, delilleri anlamada yeniyetmelerin ictihadından daha az zararlıdır. Hanif dinimizi cahil dostlardan himaye etmeyi umarak yazdığım bu kitapta, İslâm'ın kabuğunu tanıyıp özünü unutan selefilik nâm cereyan uğruna mezhep fikhına savaş açan hocalar; dirâyetten kopuk mücerret rivâyetle yetinenler için ibret dersleri olmalıdır. Her zaman şu hususu vurgularım: Ben İslâm'ın en büyük kâfilesi ile beraberim. Bu kâfile, hulefâ-yı râşidîn, metbû imamlar ve selef-halef müvessak âlimlerin takip ve teşvik ettikleri kâfiledir. (...) Benim hedefim, âriz olan her türlü şâibeden sünneti ayıklamak ve İslâm kültür mirasını, haklarında şöyle söylenen insan tiplerinden himaye etmektir: "Onlar, cumartesi günü ilim talebinde bulunurlar, pazar günü onu tedris ederler, pazartesi günü de o ilmin hocaları olarak çalışırlar. Çarşamba günü ise artık büyük müctehid imamlara dil uzatarak 'biz de ricâl, onlar da ricâl' derler!"<sup>13</sup>

Girişte yer verildiği üzere, "selefiyye içinde tevil kapısını aralayan" Ebu'l-Vefa İbn Akil'in dile getirdiği "İslam, iki taife arasında; zahiriyye ile batniyye arasında helâke maruz kaldı" gibi bir tespitin üstesinden gelebilmek de rivayet-dirayet dengesinin kurulup nasların ruhunun, mâna ve maksadının keşfedilmesine bağlıdır. Tahkikten ziyade taklidi tercih eden selefî-zahirî akımların etkilendikleri ana damarı, benimsedikleri ve beslendikleri bilgi kaynaklarını yeteri kadar tanıyıp tahlil ettiklerini söylemek oldukça zordur. Zira ilke olarak selefî yolunu takip ettiklerini ileri sürmelerine rağmen, onların bazı görüş ve iddialarının kaynaklarla örtüşmediği görülmektedir.



Netice itibarıyla, İslamiyat araştırmalarında hakikati tespit edip doğru neticeye ulaşabilmek için hüsn-i niyet, itidal, hilim ve teenni ile hareket etmek, Kur'an-Sünnet bütünlüğünü dikkate almak, nakil-akıl ilişkisini önemsemek, selefi-şii kutuplaşması gibi bir gerginlikten uzak durmak, İslâm'ın birleştirici ruhunu öne çıkarıp tarihi görev ve sorumluluğu yerine getirmek, problemlerin çözümünde son derece önemli ilkeler olmalıdır. Aksi halde aşırı yorumlara ve savrulmalara yelken açmak kaçınılmaz bir sonuç olacaktır.

**Fikirleri İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Reşid Rıza'nın tesiriyle şekillenen, Hadis ilimlerinde asrın müceddidi olarak anılan Nasirüddin Elbani'ye (1914-1999) ait bir fotoğraf.**



**1866-1914 yılları arasında Şam'da yaşamış müfessir Cemalettin Kasımî'ye ait bir fotoğraf. İtikadda Selef yolunu takip eden Kasımî mezhepler arasında ihtilaf olsa da hepsinin aynı kaynaktan ilham aldığı, bu sebeple hakikatin herhangi bir görüş veya mezhebin inhisarında olmadığı kanaatindedir**

## NOTLAR

- \* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı.
- 1 Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûn-i mustalahi'l-hadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, Beyrut 1407/1987, s. 270.
- 2 İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsü İblîs* (nşr. Abdurrahman el-Mehdî), Beyrut 1421, s. 119.
- 3 Zekeriya Güler, "İbn Hazm'ın Hanefiler'e Yönelik Eleştirileri", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu Bildiri ve Müzakere Metinleri, Bursa 2007, ed. Süleyman Sayar-Muhammet Tarakçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 423-442; "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife: Bilimsel Birikim*, Kış 2009, Yıl: 9, S. 3, s. 47-74; "Selefilik ve Hadisleri Yorumlama Biçimi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İstanbul 2013, ed. Ahmet Kavas, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 179-189; "Günümüz Zâhiri-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, KURAMER Sempozyum Bildirileri, ed. Sönmez Kutlu, İstanbul 2018, Kuramer Yayınları, İstanbul 2019, s. 269-286.
- 4 Müslim, "Zühd", 69; Ebû Dâvud, "Edeb", 9.
- 5 Müslim, "Zühd", 68, 69; Nevevî, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Müessesetü Kurtuba, 1412/1991, XVIII, s. 173.
- 6 İbn Kuteybe, *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-hadîs ve't-tefsîr*, Dimaşk-Beyrut 1410/1990, s. 147.
- 7 Bkz. Hattâbî, *Maâlimü's-sünen*, İstanbul 1981, V, s. 153.
- 8 Müslim, "Birr", 166; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 165; İbn Mâce, "Zühd", 25.
- 9 Buhârî, "Salâtü'l-havf", 5; Müslim, "Cihâd", 69. Müslim rivâyetinde "öğle namazı" şeklindedir.
- 10 İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, III, s. 27.
- 11 İbn Hazm, *en-Nüzbetü'l-kâfiye fi usûl-i ahkâmî'd-dîn*, Kahire 1991, s. 48.
- 12 Muhammed b. Abdilvehhâb, *Müellefâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, haz: Sâlih b. Abdirrahmân ve Muhammed b. Abdirrezzâk, Riyad, tarihsiz, III, s. 68.
- 13 Gazâlî, Muhammed, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve'l-hadîs*, Kahire 1992, s. 6-9, 13-16.



**İmam Birgî'nin Birgî'de serviler altındaki asude istirahatgâhı (Fotoğraf: Filiz Dıgıroğlu)**

Birgîli diye de bilinen, 929/ 1523 tarihinde Balıkesir'de doğan Birgîvi Mehmed Efendi, zâviye mensubu babası Pîr Ali gibi müderrislik yapmıştır. Kabirler üzerine türbe yapılması, buralarda mum yakılması, ücret karşılığında Kur'an okunması gibi tatbikatı bâtil itikad olarak kabul etmiş derslerinde bunları anlatmıştır. Ayrıca kadılar arasında rüşvetin yaygınlaşması, zengin çocuklarına ücretle ilmî pâyeler verilmesine karşı çok sert vaazlar vermiştir. Sonra müderrisliği ve vaizliği terk edip İstanbul'a gitmiş, Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamânî'ye intisap ederek inzivaya çekilmiştir. Şeyhinin tavsiyesi üzerine tekrar hocalığa dönmüştür.

Mutasavvıf bir şahsiyet olmasına rağmen tarikatlerdeki bazı uygulamaları hurafe, halkın İslam tasavvurunu da daha çok bidat olarak izah etmesi, Osmanlı düşünce tarihinde tektip din yorumlarına kapı açmış, kendisinden sonra Kadızaliler de onun fikirlerini kendilerine referans almışlardır.

# Neo-Selefilik Ekolü'nün Hadis Anlayışı

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aydın\***

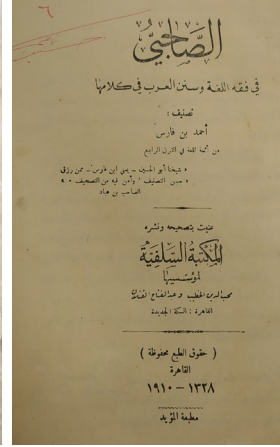
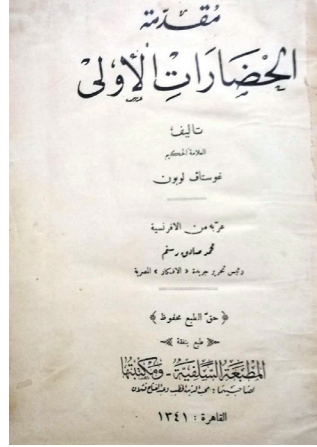
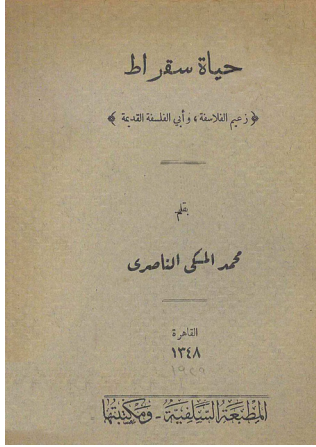
Neo-selefilik, kelime anlamı olarak yeni-selefilik anlamına gelmektedir. Batı'da modern selefilik tabiri de kullanılmaktadır.<sup>1</sup> 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Batı'nın gözle görülür yükselişi karşısında ilk defa yapısal olarak savunma durumunda kalan Müslümanlar, içinde buldukları durumu sorgulamaya başlamışlar ve geleneksel düşünce sisteminin, soruna çözüm olamayacağını düşünerek yeni ve çağdaş bir selefilik hareketini iddia etmişlerdir. Bu noktada üç isim ön plana çıkmaktadır: Cemaleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza (1865-1935).<sup>2</sup> Bu hareketin amacı kısaca şöyle özetlenebilir: "Müslümanları içinde buldukları körü körüne taklit ve durağanlıktan kurtarıp İslam'ın özüne dönerek ahlaki, kültürel ve siyasi yönden iyileştirmek."<sup>3</sup> Klasik selefilik ile yeni selefilik arasında birtakım yöntem farkları bulunmaktadır. Klasik selefiyye ile İslam'ın bidatlerden arındırılarak saf özüne dönüş, tevhid, ahlaki ilkeler gibi birçok ortak noktalar bulunsa da onları diğerlerinden farklı kılan, akla, ilme ve teknik gelişmelere önem vermeleri ve yerine göre eski ve sonraki selefilere aşan tevillerde de bulunmalarıdır.<sup>4</sup> Neo-selefilik ekolünün temsilcileri arasında Cemaleddin Efgânî siyasi, Muhammed Abduh eğitime dair

görüşleriyle ön plana çıkarken bu iki düşünce yanında hadis ve sünnete dair fikirleriyle dikkati çeken isim Reşid Rıza'dır.

Mustafa es-Sibâî (1915-1964), hocası Reşid Rıza'nın, hayatının ilk dönemlerinde Muhammed Abduh'tan etkilenmesinin sonucu olarak; hocası gibi hadis ilimleri hakkında çok fazla bir bilgiye sahip olmadığını, hocasının vefatından sonra fıkıh, hadis ve bu ikisi dışındaki alanları derinlemesine incelemeye başladığını, daha sonra müslümanların her konudaki problemlerini arz ettikleri dünya çapında bir merci olduğunu ifade etmektedir. Sibâî ayrıca onun ömrünün sonlarında sünnetin sancaktarlığını yapacak kadar hadis ilimlerine yönelik bilgilerini arttırdığını, özellikle Mısır'da daha tanınmış biri haline geldiğini vurgulamaktadır.<sup>5</sup> Reşid Rıza'nın hadis tarihi ve usûlü konularında ortaya koyduğu fikirleri incelendiğinde onun ve onun görüşleriyle şekillenen ekolünün sünnet anlayışı daha iyi anlaşılacaktır.

## Hadis Tarihine Dair Görüşleri

Hadis tarihinin önemli bir dönemini kapsayan hadislerin tespit ve tedvini konusunda *Menâr Dergisi*'nde "İslam'da Tedvin" başlıklı bir makale yayımlamıştır. Burada hadislerin yazımına izin veren ve bunu yasaklayan rivayetler arasındaki çelişkinin nâsih-mensûh durumuyla giderilebileceğini ifade ederken bu konuda genel kabul gören görüşün aksine yazmayı yasaklayan rivayetlerin, izin veren rivayetleri neshettiğini belirtmektedir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin bile hadisleri yazmak istememelerini göstermektedir. Ona göre eğer hadislerin yazımına izin verilmiş olsaydı, hadislerin mütevatir olması gerekirdi. Sahabe de hadislerin Kur'an-ı Kerim gibi herkesi bağlayıcı bir konumda olmaması için yazımına izin vermemiştir. Şayet sahabe, Hz. Peygamber'den hadislerin yazımını istediğine yönelik bir



durumu anlasalardı, bunu emir telakki eder, yazar ve yayılması için gayret sarf ederlerdi.<sup>6</sup>

Reşid Rıza'nın bu hususla ilgili dikkat çeken bir diğer görüşü de kaynaklardaki meşhur olan bilginin aksine, hadisleri ilk tedvin edenin İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742) olmadığı, Halid b. Ma'dân el-Hımsî (v. 103/721) olduğudur. Onun yetmiş sahabe ile karşılaştığını ve onlardan aldığı rivayetlerle bir musannef yazdığını ifade etmektedir. Ona göre Hâlid b. Ma'dân el-Hımsî, h. 103 senesinde vefat ettiği için bu tarih onun ilmını topladığı kitabının 1. yüzyılda yazıldığını göstermektedir. O, İbn Şihâb ez-Zührî'nin hadisleri ilk yazan kişi olarak meşhur olmasını da Emevî halifelerinin ondan ilim almasına bağlamaktadır. Zührî'nin h. 50 yılında doğup 124 yılında vefat etmesini de görüşüne delil olarak sunmaktadır. Aynı şekilde Reşid Rıza'ya göre Zührî'nin yaşadığı dönemde yani 1. yüzyılın sonları ile 2. yüzyılın başlarında hadis yazımı artık yaygın hale gelmiştir.<sup>7</sup>

Reşid Rıza'nın hadis rivayetinin en önemli halkası olan sahabenin tanımı ve adalet anlayışı konusundaki görüşleri de üzerinde durulması gereken bir konudur. Ona göre sahabenin tamamının âdil yani güvenilir, günah işlemekten uzak olduğunu söylemek için uzun bir müddet Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sohbetinde bulunmak, nebevî ilim ve terbiyeyle yetişmek gerekmektedir. Ona göre sahabenin fazileti

konusunda onların dünyaya İslam'ı yayma ve insanlığın düzeltilmesi noktasında göstermiş oldukları gayretleri, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ashabının diğer peygamberlerin ashabına olan üstünlüğü ortadadır. Bu durum Kur'an ve Sünnet ile de sabittir. Bununla birlikte onların bu özelliğe sahip olmaları sahabeden bazılarının, adalet vasfının yitirilmesine sebep olan büyük günah işlemelerine veya küçük günaha ısrar etmelerine engel değildir. Ona göre hiçbir insaf sahibi, daha sonraları istenmeyen fiillerde bulunan bir kimse için sırf küçükken Nebî (s.a.v.)'i gördü diye adil ve müctehid demeyecektir.<sup>8</sup> Hadis usûlünde sahabenin adaletinden kastedilen, onların Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yalan haber isnad etmekten uzak olmalarıdır. Bu bağlamda "es-sahabetü küllühüm udûl/sahabenin tamamı âdildir" kuralı gereği onların rivayetleri herhangi bir işleme tabi tutulmadan (cerh durumu açısından râvi incelemesi) doğru kabul edilmektedir.<sup>9</sup> Reşid Rıza ise bu görüşüyle konuyu bu boyutundan ziyade onların günah işlemeleri noktasından değerlendirmektedir.

Reşid Rıza, sahabe içerisinde en çok hadis rivayet etmekle meşhur olmuş Ebu Hüreyre'den övgüyle bahsetmekte ve *eş-Şark ve'l-Garb* dergisinde yayınlanan "es-Sünnetü ve sıhhatühâ" başlıklı makaleyi değerlendirdiği *Menâr Dergisi*'ndeki yazısında müsteşriklere karşı onu savunmaktadır. Reşid Rıza, bu



makaleye cevap vermeyi kendileri için bir görev kabul ettiklerini, misyonerlerin hatalarını ve özellikle Ebu Hüreyre hakkındaki eleştirilerinin yanlış olduğunu hem kendilerine hem de insanlara öğreteceklerini söylemektedir.<sup>10</sup> Reşid Rıza'ya göre, Ebu Hüreyre, sahabenin hafızası en iyi olanlarından.<sup>11</sup> O, hadis rivayetinde sika ve adildir. Aynı zamanda hıfz, zabt ve ezberlediklerini hatırlama gücü bakımından insanlığın dâhilerindedir. Ebu Hüreyre'nin hayatını tam bir şekilde bilenler ve adaletine güvenenler onun, bırakın (kendisinin ve başkalarının rivayet ettiği mütevâtir hadiste) "Kim benim adıma kasten yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın."<sup>12</sup> buyuran Resûlullah (s.a.v.)'e yalan isnad etmeyi, insanlardan herhangi birinin üzerine bile yalan isnad etmeyeceğini bilir.<sup>13</sup> Reşid Rıza'nın makalede büyük bir titizlikle, misyonerin iddialarını tek tek çürütmesi takdire şayan bir durumdur.

Temel hadis kaynaklarının en önemlilerinden olan *Sahihayn* hakkındaki görüşlerine bakıldığında onun hadis âlimleriyle benzer bir düşünce yapısına sahip olduğu görülmektedir. Bu açıdan Reşid Rıza'ya göre metin ve sened açısından en sahih hadis kitapları Buharî (v. 256/870) ve Müslim'in (v. 261/875) *el-Câmiu's-sahîhleri*'dir.<sup>14</sup> Buharî'nin *el-Câmiu's-sahîhi*'nde yer alan hadisler, bir bütün olarak düşünüldüğünde hadis alanındaki diğer hadis kitaplarında yer alan hadislerin tamamından daha sahihtir ve bu noktada *Sahih-i Müslim* onun daha aşağısındadır.<sup>15</sup>

### Hadis Usûlüne Dair Görüşleri

Reşid Rıza'nın bu hususta ilk dikkat çeken farklı görüşü, sünnet ve hadisin tanımında kendini göstermektedir. O, sünneti, Yüce Allah'ın "*Sana da insanlara, kendilerine gönderileni açıklayasın diye Kuran'ı indirdik.*"<sup>16</sup> ayetinde emrettiği gibi, Nebî (s.a.v.)'nin Kur'an'ı açıklarken uyguladığı ve sahabenin

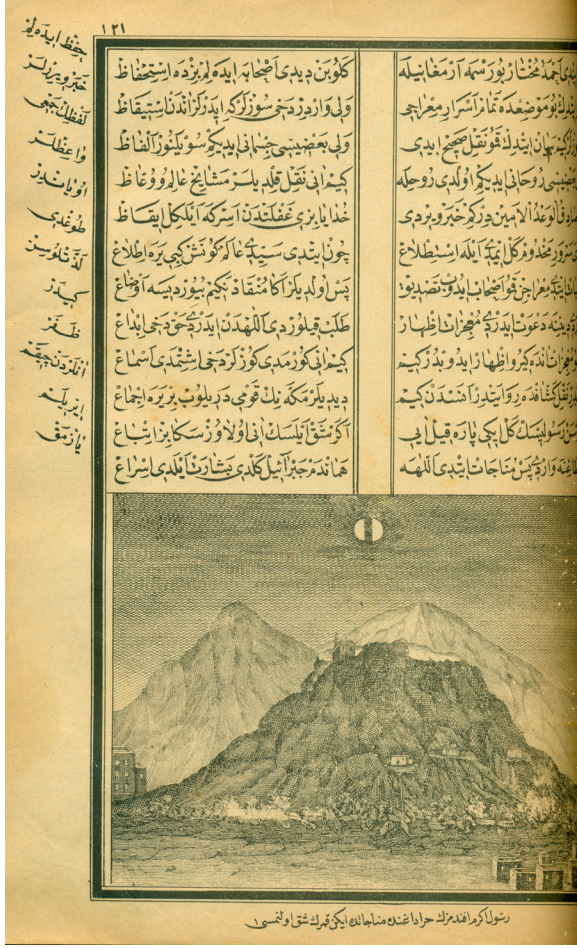
de kendisinden uygulayarak öğrendiği amelî yoldur, yöntemdir.<sup>17</sup> şeklinde tanımlarken hadisi ise "Hadis, söz, fiil ve takrir olarak Nebî (s.a.v.)'den gelen şeylerin tümüdür, din ile alakalı işlerdir."<sup>18</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Reşid Rıza'nın hadis ve sünnet kavramlarına bakış açısını göstermesi bakımından şu sözü de önemlidir: "Dinin temeli/aslı, Kur'an-ı Kerim, Resûlullah (s.a.v.)'in mütevâtir sünnetleri -ki onlar, namazın kılınışı, keyfiyeti ve haccın yapılışı gibi amelî sünnetlerdir- ve selevin çoğunluğunun aldığı kavli hadislerdir."<sup>19</sup>

Bu husustaki hadis ve sünnetin eş anlamlı olduğu görüşünün aksine, görüldüğü gibi o, *uygulamaya* yönelik davranışları *sünnet, sözlü* olanları ise *hadis* kavramıyla ifade etmektedir.<sup>20</sup>

Reşid Rıza'nın sünnetin önemi ve konumu ile ilgili görüşlerini, Muhammed Tefvik Sıdkî (1881-1920) tarafından kaleme alınan, *Menâr Dergisi*'nde neşredilen ve yazıldığı dönemde büyük yankı uyandırarak dört yıl boyunca sürececek bir tartışmaya kapı açan, "el-İslamü hüve'l-Kur'an vahdeh/İslam Sadece Kur'an'dan İbarettir" isimli makaleye cevaben yazdıklarından anlayabilmek mümkündür.

Reşid Rıza, insaf sahibi bir insanın, kendilerine gönderilen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, dini konudaki emirlerinin bütününe kabul etmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca bu emirlerin eğer belirli bir kavme gönderilmişse sadece onlar üzerine, ama belirli bir kavme gönderilmemişse, kendilerine ulaşan herkes üzerine vacip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu konuda kesin olarak bilinen husus ise şudur: Hz. Muhammed (s.a.v.), kendi zamanındaki ve kıyamete kadar tüm zamanlardaki insanların tümüne gönderilmiştir. Özel bir durumu işaret eden herhangi bir delil yoksa, ondan gelen dini konulardaki emirler, her zaman ve mekânda kendilerine gönderilen herkes için vacip olur.<sup>21</sup>



Reşid Rıza, Kur'an ve sünnet bütünlüğü hususunu Bakara suresi 2/151. ayeti çerçevesinde değerlendirmekte ve dinin, talim ve terbiye olduğunu ifade etmektedir. Talim, ayetlere yani Kitab'a, onun indirilişinin ve felsefesinin sırrı olan hikmete yöneliktir. Tezkiye yani terbiye ise, sünnet ve rehberlik noktasında Kur'an ile amel etme yoluyla mümkün olmaktadır. Onun rol-model örnekliği ise hayatı ve amelleridir.<sup>22</sup>

Reşid Rıza, çeşitli açılardan sünneti kısımlara ayırmaktadır. Bağlayıcılık açısından sünnetin kısımlarını, dünyevî konulara özel olanlar irşadî ve dinî konulara özgü olanlar teşrî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İkisi arasındaki farkı, şu hadisler çerçevesinde değerlendirmektedir: “Ben ancak bir beşerim, size dininize ait bir şey emredersem bunu uygulayın, size şahsî görüşten

bir şey söylersem ben ancak bir beşerim.” (Hurmaların aşılınması konusunda) “Siz, dünyanın işini daha iyi bilirsiniz.”<sup>23</sup> Bununla birlikte irşadî konularda ona itaat etmenin, kişideki edebî mükemmelliğini ve ona olan sevgisini göstermesi bakımından önemli olduğunu belirtmektedir.<sup>24</sup> Yapısı bakımından sünneti ise amelî ve kavli olarak ikiye ayırmakta amelî olanları sünnet, kavli olanları ise hadis diye isimlendirmektedir. Bu yönüyle sünnet ve hadisin eş anlamlı olduğu görüşünde olan Ehl-i Hadis'ten farklı bir anlayışa sahiptir. Ayrıca bu ayırmadan kaynaklı şer'î deliller sıralamasında da küçük bir farklılık bulunmaktadır. Ona göre amelî sünnet, konum bakımından Kur'an'dan sonra ikinci sırada, kavli hadisler ise üçüncü sırada yer almaktadır. Sünnet, fesahat, belağat ve beyan bakımından Kur'an'dan aşağıda yer aldığı için, Kur'an-ı Kerim amelî dinî hükümlerin açıklamasını kısaca yapıp, ayrıntılarını Resûlullah'ın (s.a.v.) uygulamasına bırakmıştır. O, sünnetin Nebî (s.a.v.) ve ashabının düzenli olarak yapmaya gayret ettiği fiiller anlamına geldiğini de belirtmektedir.<sup>25</sup> Bu bağlamda bilgi değeri açısından da sünneti mütevatir ve âhâd olarak iki kısma ayırmakta, namazın kılınışı, keyfiyeti ve haccın yapılışı gibi üzerinde ittifak olunan amelî sünneti mütevatir, böyle olmayanları ise âhâd kapsamında değerlendirmektedir.<sup>26</sup>

Hadis tarihi ve usûlü ile ilgili görüşlerini kısaca ifade ettikten sonra onun özellikle neo-selefilik yönünü göstermesi bakımından bir rivayet tahlili ile ilgili tutumunu incelemek yerinde olacaktır. Bu hususta Şakku'l-kamer (ayın yarılma) hadisesine dair rivayet tahlilini örnek vermek mümkündür. Rivayetle ilgili râvilerin cerh-tadil durumlarına yönelik olarak isnad tahlili<sup>27</sup> (rivayetin râvilerinden Süleyman b. Kesîr ve Muhammed b. Kesîr'in âlimlerce zayıf kabul edilmeleri,<sup>28</sup> Husayn b. Abdirrahman'ın<sup>29</sup> ve Ata b. es-Sâib'in<sup>30</sup> ömrünün sonlarına doğru hafızalarının bozulması), hadis usûlünün inceleme alanına giren hususlardaki tespiti<sup>31</sup>

(rivayetin vuku bulduğu tarih ve mekân dikkate alındığında Enes b. Mâlik<sup>32</sup> ve Abdullah b. Abbas'tan<sup>33</sup> dolayı rivayetin mürsel olma durumu), sonrasında özellikle metin tenkidinde ortaya koyduğu akli yaklaşımlar dikkat çekicidir. Bu bağlamda o, bazı âlimlerin görüşünün aksine bu hadisenin mütevatir olarak nakledilemeyeceğini savunmaktadır. Buna sebep olarak da hadisenin gece vuku bulmuş olması durumunda insanların birçoğunun uykuda olduğu için bu olayı göremeyeceklerini ve mütevatir olarak nakletmelerinin mümkün olmadığını göstermektedir. Ayrıca ona göre hadise eğer gecenin başında olmuş ise insanlar bu saatte uykuda olmadığından dolayı insanların çoğunluğunun ve bilhassa olayın vuku bulduğu bölgede yaşayanların bunu görmesi gerekir. Rivayetlere göre olayın meydana geldiği zaman hesaplamalara göre hicretten önce beşinci sene hac dönemi ve yaz mevsimidir. Ayın yarılması olayının tutulma olayı olabileceği varsayımı doğru bir yaklaşım değildir. Bu olayın birbiriyle alakası yoktur. Çünkü ayın tutulması olayı güneş tutulması gibi zaman zaman gerçekleşen, dünyanın bir kısmının gördüğü, diğerinin göremediği, insanların çoğunluğunun anlattığı ve yapılan hesaplamalarla meydana geleceği zamanın anlık bilinebildiği kesinlik arz eden bir olaydır.<sup>34</sup> Reşid Rıza, nübüvvetin ispatı noktasında en önemli delillerden biri olarak kabul edilen söz konusu rivayeti, hadis ilmi yönünden inceledikten sonra olayın meydana geldiği zaman, mekân ve insanlar tarafından görülmesi ve kayda geçmesi gibi hususlar açısından akli yorumlarla değerlendirmekte ve sonucunda da bu olayın geçmişte değil, kıyamete yakın meydana geleceğini savunmaktadır. Klasik selefî anlayışta rivayetlere yönelik olarak böyle akli yaklaşımlar ve meseleleri rey ve ictihada göre değerlendirmeler tasvip edilmemektedir. Çünkü aslanan rivayetlerdir. Reşid Rıza'nın bu tutumu ise onun klasik selefîlikten farklı bir noktada



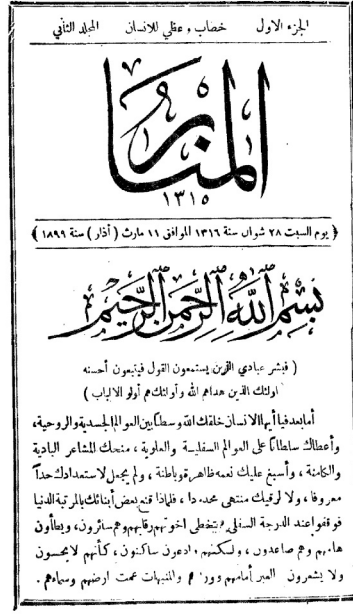
**Elinde  
asasıyla Reşid  
Rıza Mısırlı  
aydınlar  
ve halkın  
arasında**

olduğunu yeni bir selefî anlayışa (neo-selefîlik) sahip olduğunu göstermektedir.

Ayın yarılması hadisesinden hareketle mucize hususundaki görüşleri de şu şekildedir: O, nübüvveti ispat noktasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'e verilen mucizenin Kur'an olduğu görüşündedir. Bununla birlikte ona göre sayı, teçhizat, silah ve yemek bakımından kendilerinden üstün olan kâfirlere karşı zor zamanlarda Yüce Allah'ın Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yardım etmesi ise onun nübüvvet ve risaletine delil olması için değil, bilakis ona ve ashabına olan rahmetindedir.<sup>35</sup> O, bu görüşüne şu hadisi de örnek olarak vermektedir: "*Her peygambere mutlaka insanların inanmakta olageldikleri mucizelerin benzeri bir mucize verilmiştir. Ama bana verilen (mucize) ise vahiydir ve bunu bana Allah vahyetmiştir.*"<sup>36</sup>

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Reşid Rıza çok yönlü bir âlimdir. Sünnet, hadis, *Sahihayn* ve Ebu Hüreyre'nin hadisçiliği v.b. görüşleri, rivayet tahlillerindeki isnada yönelik cerh ve tadil bilgisi, metin tenkidinde ortaya koyduğu yöntemler, düşüncelerini ortaya koyarken hadis kullanımını dikkate alındığında onun hadis literatürüne vakıf olduğunu ifade etmek

**Kahire'de  
1898-1940  
yılları  
arasında  
yayımlanan  
el-Menar  
dergisinin  
ikinci cildinin  
ilk sayısının  
kapağı**



gerekir.<sup>37</sup> Bundan dolayı o, müsteşriklerin ve kendisini eleştiren Müslüman âlimlerin bile bu konuda hakkını teslim ettikleri bir şahsiyettir. Reşid Rıza hakkında olumsuz kanaate sahip olan Hasib es-Samarrai, onun için şunları dile getirmektedir: “Seyyid Reşid, İslami ilimler yönünden geniş bir yetki sahibiydi. Özellikle hadisin senedi, râvisinin ve rivayetinin tenkidi konusunda... Bundan dolayı da kendisine “Sünnetin Dirilticisi” lakabı verilmişti. Bu yüzden bir müsteşrik, Reşid Rıza’nın hadis konusundaki gücünü görünce, “Mütekaddimun hadis âlimlerini hatırlıyoruz.” demiştir.”<sup>38</sup> Reşid Rıza’nın hadisin sıhhati ve tenkidine yönelik görüşlerinden dolayı, Goldziher (1850-1921), onun klasik hadis tenkidinde döneminin büyük bir ustası olduğu görüşündedir.<sup>39</sup> Juynboll de (1935-2010) Reşid Rıza’yı son dönem âlimler içerisinde isnad tenkidinde en iyi uzman olarak değerlendirmektedir.<sup>40</sup> Sünneti, Nebî (s.a.v.)’nin Kur’an’ı açıklarken uyguladığı ve sahabenin de kendisinden uygulayarak öğrendiği amelî yol; hadisi de söz, fiil ve takrir olarak Nebî (s.a.v.)’den gelen şeylerin tümü olarak tanımlayan Reşid Rıza, bu konudaki ayrımıyla, hadislerin yazılması, ilk tedvin eden âlimin kim olduğu ve sahabe tanımı ve adalet

anlayışı konusundaki görüşleriyle bu husustaki genel kabul gören anlayıştan farklı bir tutum sergilemektedir. Sünnetin önemi ve konumu, Ebu Hüreyre ve *Sahihayn* hakkındaki görüşleri ise genel olarak hadis usûlü âlimlerinden çok farklı değildir. Sadece sünnetin konum bakımından sıralamasında küçük bir fark bulunmaktadır. Amelî sünneti, Kur’an’dan sonra ikinci sırada, kavli hadisleri de üçüncü sırada değerlendirmektedir.

Neo-selefilik ekolü; dini, hurafe ve bidatlerden temizlemek, taklitten kurtularak sahabe, tabiin ve tebe-i tabiinin (selef-i salihin) yolunu takip etmek yani İslam’ın özüne dönmek gibi görüşleriyle klasik selefilik ile ilişkilendirilmektedir. Bununla birlikte meselelerin çözümü noktasında akli yani icthadı ön plana çıkarmaları, teville başvurmaları ile klasik selefilikten farklı bir çizgide yer almaktadır. Ayrıca siyaset, eğitim gibi konularda ilhamını kendinden alarak yenilenmeyi savunan bir akım olarak dikkat çekmektedir. Sünnetin şer’î bir delil olması noktasında farklı bir düşünceye sahip olmasalar da, ayın yarılması hadisesinde de görüldüğü gibi rivayetleri değerlendirirken klasik selefilik tarafından asla tasvip edilmeyen akli yorumlara başvurmaları gibi yöntemleriyle de onlardan ayrılmaktadır.

#### NOTLAR

- \* Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. Ayrıca bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, trc. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s. 51; Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 29; Shahin, “Salafiyah”, III, 1995, III, s. 464 vd. s. 464; John O. Voll, “Salafiyah”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, I-II, ed. Richard C. Martin, II, Macmillan, New York 2004, s. 609;
- 1 Emad Eldin Shahin, “Salafiyah”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Oxford University, New York, 1995, III, s. 464 vd.
- 2 Louis Gardet, *Müslüman Site – Toplumsal ve Siyasi Hayat*, trc. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 400.

- Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 281; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal – Sara Büyükduru, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 130-31.
- 3 Shahin, “Salafiyah”, III, s. 464.
- 4 Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 31. Ayrıca bkz. Birol Akgün – Gökhan Bozbaş, “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*, c. VII, S. 14, 2013, s. 5-6; Mehmet Ali Büyükkara, “Yeni Selefilik ve İşid”, *Dünya Bülteni Araştırma Masası*, moderatör: Aynur Erdoğan, Gen. Yay. Yön. Akif Emre, İstanbul 2014, s. 10-11.
- 5 Mustafa es-Sibâi, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrii'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmî – Darü'l-varrâk, Riyad, tarihsiz., s. 45-46. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 278-79.
- 6 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, IX, s. 929; X, s. 767; Gautier Herald A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 59-61.
- 7 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, X, s. 752-5; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1982, IV, s. 538; Zehebi, *Tezkiratü'l-huffâz*, Darü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, s. 72.
- 8 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XXXIV, s. 118.
- 9 İbnü's-Salâh, Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ulûmü'l-hadis), Müessesetü'r-risale, Beyrut 1425, s. 38.
- 10 Reşid Rıza'nın *Menâr Dergisi*, 19/25-50 sayfalar arasında kaleme aldığı “es-Sünnetü ve Sihhatuha veş-Şeriatu ve Metânetihâ (Mısır'daki Hıristiyan Misyonerlerine Reddiye)” isimli makale, Mücteba Uğur tarafından “Bir Misyonerin Ebû Hüreyre Hakkındaki Bazı İddiaları” başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve *Diyanet İlmi Dergi'si*'nin Nisan-Mayıs-Haziran 1992 cilt 28, sayı: 2'de 15-36. sayfalar arasında yayınlanmıştır.
- 11 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX, s. 43; *Tefsîrü'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1990, VIII, s. 143-4.
- 12 Müslim, Mukaddime, 3.
- 13 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XIX, s. 97.
- 14 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XII, s. 696.
- 15 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX, s. 104.
- 16 Nahl, 16/44.
- 17 Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, VIII, s. 224.
- 18 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XII, s. 694.
- 19 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XVII, s. 616.
- 20 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, IX, s. 929.
- 21 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, IX, s. 926.
- 22 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, IX, s. 928-9.
- 23 Müslim, “Fezâil”, 140-141; Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX, s. 44-5.
- 24 Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, V, s. 224-5.
- 25 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XII, s. 695; XXVII, s. 616.
- 26 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XII, s. 695; XXVII, s. 616.
- 27 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XXX, s. 263-4.
- 28 Krş. İbnü'l-Cevzi, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, Darü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406, II, s. 23; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, Darü'l-ma'rife, Beyrut, tarihsiz, II, s. 220; IV, s. 18; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l-İslâmî li'l-matbûât, Beyrut 1406, VII, s. 237; 373.
- 29 Krş. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Darü'l-fıkr, Beyrut 1404, II, s. 329.
- 30 Krş. Ukayli, *ed-Duafâü'l-kebir*, Darü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, III, s. 400; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1400, XX, s. 91; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, s. 70-2; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, s. 184; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, Darü'r-reşid, Suriye 1406, s. 39.
- 31 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XXX, s. 262-3, 366, 372.
- 32 Krş. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Daru sâdir, Beyrut, tarihsiz., VII, 17; İbn Hibbân, *es-Sikât*, Darü'l-fıkr, Beyrut, 1395, III, s. 4; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahabe*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1433, s. 73-5;
- Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, III, s. 353-78; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, s. 329-31.
- 33 Krş. İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, s. 207-8; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 309.
- 34 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*, XXX, s. 264-9, 373.
- 35 Âl-i İmrân 3/124-125; Enfâl 8/9-12; Buhârî, “Cihâd”, 102, “Megâzi”, 29, 38; Müslim, “Cihâd”, 58, “Eşribe”, 141; “Fezâilü's-sahabe”, 32; Tirmizî, “Deavât”, 112, 119; Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Müessesetü'l-İzzeddin, Beyrut 1406, s. 113. Ayrıca bkz. Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, XI, s. 132.
- 36 Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 1; Müslim, “İman”, 239; Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 112.
- 37 Detaylar için bkz. Mustafa Aydın, *Reşid Rıza ve Hadis*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2023, s. 219-29.
- 38 Hasib es-Samarrai, *Mezhepsizler (Afgani – Abduh – R. Rıza) ve Mukallitleri*, trc. Ali Nar – Sami Özbay, Bilge Yayınları, İstanbul 1981, s. 94.
- 39 Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammed Abduh*, New York 1968, s. 180.
- 40 Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 87.

## Selefî Akılcı Reşid Rıza ve Emevi Camii'ndeki İkinci Dersinden Bir Hatırası

1865'te Osmanlı Suriyesi'nde Trablusşam yakınlarında doğan Reşid Rıza, aslen Iraklı seyyid bir ailenin çocuğudur. Yine Trablusşam'da Hüseyin el-Cisr'in talebesi olarak yetişmiştir. İlerleyen yıllarda Efgani ve Abduh'un çıkardığı *Urvetü'l Vuska* dergisi'nin tesiriyle fikirleri şekillendi. 1892'de tanıştığı Abduh'ın ıslahat düşüncesini benimsedi ve 1898'de Mısır'a gidip *Menar* dergisini çıkarmaya başladı.

1935'de vefat eden Reşid Rıza'dan naklen aşağıda yer alan hatırası o henüz Suriye'de iken cereyan etmiştir:

(...) Düzensiz bir şekilde oturan kimselerden oluşan dinleyicilerin sayısı binlere ulaştı. Dersle alakadar olan bazı kişiler, onların dersi işitmeleri için benim ancak yüksek bir şeyin üstünde oturmam gerektiğini düşündüler. Caminin hatiplerinin İslam'ın sonraki devirlerinde ihdas edilen günlerinde mevlid ve benzeri şeyleri okurken kullandıkları oturağı getirdiler. Oturağın üstüne çıktım ve Allah'ı zikredip övdükten, Allah'ın ümmeti konusunda kendisini en güzel şekilde mükafatlandıracağı müjdecî ve uyarıcı [Resulüne] salat u selam getirdikten sonra derse başladım (...) Şöyle dedim: İslam dininin hidayetine tâbi olmamızın temelini üzerinde inşa edeceğimiz kaide İmam Malik b. Enes'in (Allah ondan razı olsun) şu ifadesidir: "Bu ümmetin sonu ancak ümmetin başının salah bulduğu şeyle salah bulur." Hepimizin [İslam'ın] ilk asrında takip edilen yola dönmemiz ve sahabe'nin Allah hepsinden razı olsun) dinlerini Peygamberlerinden (s.a.v.) nasıl öğrendiklerine; dinle nasıl amel ettiklerine ve tabiin'in de onlardan [dini] nasıl öğrendiklerine bakmamız gerekmektedir. Böylece onların yol göstericilikleri sayesinde hidayete erebiliriz. (...) Böylece esas konuya geçmek istediğim anda birden Mağripli bir adam ayakta bekleyen topluluğu yarararak oturanların dairesine kadar yaklaştı ve şöyle bağırdı (...) Ey kardeşlerimiz Evliya ile Allah'a tevessül eden kimse, Allah'a şirk koşmuş olur mu? Salih kimseleri seven, onları tazim eden kimse Allah'a şirk koşmuş olur mu? Onların kerametlerine inanan kimse Allah'a şirk koşmuş olur mu? İmamlara tazim eden ve onların mezhepleriyle amel eden kimse Allah'a şirk koşmuş olur mu? Sözlerini bitirince ben şu şekilde konuştum: Ey kardeşler! Bu hocanın konuştuğu esnada buraya gelen birisi, onun benim dersim esnasında söylediklerinin bana bir reddiye olduğunu zannedebilir. Yine bu kişi benim tüm bu meselelerde bu zatın anlattıklarının aksi istikamette konuştuğumu düşünebilir. Başından itibaren meclisimizde bulunanlar biliyor ki ben bu meselelerle alakalı olarak ne olumlu ne de olumsuz tek bir söz bile etmedim. (...) Benim sözümü dinleyen bu büyük topluluğun şunu bilmesi benim için yeterlidir ki ben ibret almak, ahireti ve ölümü tezekkür etmek için kabir ziyaretinde bulunmayı inkar etmedim, etmem de. Zira hadis-i şeriften de bildiğimiz üzere kabir ziyareti önceleri yasaklanmışken sonradan serbest bırakılmıştır. Ayrıca ben bilfiil kabir ziyareti de yapan biriyim. Salihleri severim ve onların Allah Teala katındaki saygınlıklarını inkar etmiyorum. Zira salih kimseleri sevmeyen kimse en bedbaht kimse olur (...)

**Kaynak:** Reşid Rıza, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına*, trc. Özgür Kavak, Klasik, 2007, s. 99-107.



Reşid Rıza'nın ulema kisveli bir fotoğrafı

# Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Düşüncesi: Bir Hasıla

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Usame  
Onuş\***

İslam ilim tarihinde etkili tartışmaların içinde yer almış ve İslami ilimlerin sonraki dönemlerinde etkili olmuş bir isim olan Ahmed b. Hanbel 164/780 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Kendisi erken yaşta iken babası vefat ettiği için annesi Safiye bint Meymûne'nin himayesinde büyümüştür.

Ahmed b. Hanbel, ilmî hareketliliğin yoğun olduğu bir dönem ve coğrafyada yetişmiştir. Özellikle 132/750 yılında Abbasilerin, hilafet merkezi olarak Bağdat'ı belirlemeleri şehri ilim ve kültür merkezi haline getirmiş, bu da ulemanın şehre yoğun bir şekilde göç etmesine sebebiyet vermiştir. Kısa süre içinde Bağdat, İslam dünyasının ilim merkezi haline geldiği gibi İslami ilimlerin teşekkülü döneminde gerçekleşen tartışmalara da ev sahipliği yapmıştır. Özellikle kelami ve fıkhi tartışmaların yoğunlaştığı, yavaş yavaş belirli düşünceler etrafında birleşen ve kendilerini bu düşüncelerin ortaya koyduğu kavramlarla tanıtan çevrelerin oluştuğu bir

dönem olmuştur. En geniş haliyle Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis şeklinde yapılan ayrıma zemin oluşturacak ve büyük oranda kelamî zeminde yürütülen tartışmalar bu dönemde yapılmış ve söz konusu tartışmaların sonucunda ortaya çıkan farklılıklar gittikçe daha görünür bir hale gelmiştir. Ahmed b. Hanbel bu tartışmaların olduğu bir ortamda yetişmiş ve sonraki dönemlerde sadece Ehl-i hadis olarak nitelenen çevre içinde addedilmemiş aynı zamanda bu çevrenin öncülüğünü de üstlendiği vurgulanmıştır. Özellikle Mihne döneminde vermiş olduğu mücadele yaşadığı dönemde ve sonrasında kendisinin etkili bir şahsiyet olmasını sağlamıştır. Mihne süreci, 218'de (833) Kur'an'ın mahluk olduğu yönündeki görüşün Abbasî iktidarına bağlılığın temel kıstası haline getirilmesiyle başlamaktadır. Bu süreçte birçok alim bu görüşte olmadığı için takibata uğramış, birçoğu hapse atılmış ve işkencelere maruz kalmıştır. Nihayetinde bu baskılara sonuna kadar direnebilen tek isim Ahmed b. Hanbel olmuştur. Mihne süreci 237 (851) yılında Mihne sürecinin yürütücüsü konumunda olan kadıkudât İbn Ebu Duâd'ın (v. 240/854) görevden el çektilmesiyle son bulmuştur.<sup>1</sup> Ahmed b. Hanbel'in bu tartışmalar içinde tutunduğu tavır ve takip ettiği ilmî metod daha sonra kendisine nispet edilen bir fıkhi mezhebinin teşekkülüyle sonuçlanmıştır.

Ahmed b. Hanbel, küçük yaşlardan itibaren Bağdat'ta yaşayan bir çok hocadan ders almıştır. Sonraki dönemlerde ise Kûfe, Basra, Mekke, Medine ve Dımaşk gibi birçok ilim merkezine giderek oradaki hocalardan dersler okumuştur. Ahmed b. Hanbel'in öne çıkan hocaları arasında Hanefî mezhebinin imamları arasında sayılan Ebu Yusuf (v. 182/798), Süfyan b. Uyeyne (v. 198/814), Hüşeym b. Beşir (v. 183/799), Veki b. Cerrah (v. 197/812) ve İmam Şafii (v. 204/820) sayılmaktadır.<sup>2</sup> Fakat bunlar arasında İmam Şafii'nin Bağdat'tan Mısır'a giderken Ahmed b. Hanbel için "Bağdat'tan ayrıldığımda arkamda ondan daha fakih birinin

bırakmadım”<sup>3</sup> demesi, Ahmed b. Hanbel’in İmam Şafii ile olan fıkhi mesaisi hakkında bizlere ipuçları vermektedir.

Hadis ilmiyle yoğun bir iştigal halinde olan Ahmed b. Hanbel’in fikha olan ilgisinin sistematik bir mahiyette olmadığı anlaşılmaktadır. Zira hadis derslerinde binlerce kişinin bulunduğu nakledilmekle beraber fıkıh tedrisatına tahsis edilmiş bir meclis kurduğuna dair herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. Kendisine *Kitabü’s-salât, en-Nâsîh ve’l-mensûh, Ferâiz, el-Menâsik ve Kitabü’l-eşribe* adında küçük hacimli eserler nispet edilse de<sup>4</sup> fıkıhın bütün konularını içeren bir fıkıh eseri kaleme almamış ve hayatının büyük bir kısmında kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların, hadislerin ihmal edilme endişesini taşıdığı için, yazılmasına bile şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>5</sup> Hatta öğrencisi İshak b. Mansûr el-Kevsec’in (v. 251/865) Horasan’da kendi görüşlerini naklettiğini iştince hiddetlenmiş ve ona vermiş olduğu bütün görüşlerinden rücu ettiği ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel ömrünün sonlarına doğru bu tutumunu yumuşatmış ve kendi görüşlerinin güvenilir kişiler tarafından kayıt altına alınmasına müsaade etmiştir. Nitekim Kevsec de daha sonra Bağdat’a gelerek hocasının rücu ettiğini söylediği görüşlerini tekrar onaylatmıştır.<sup>6</sup> Bu dönemden sonra Ahmed b. Hanbel’in görüşleri öğrencileri tarafından kayıt altına alınmış ve literatürde Ahmed b. Hanbel’in görüşlerin sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan bu eserler *Mesâil* denmiştir.

Görüşlerinin öğrencileri tarafından kayıt altına alınmış olmasına ve sonraki dönemlerde kendisine nispet edilen bir mezhep oluşmasına rağmen, hadis ilmiyle olan yoğun iştigalinin de etkisiyle bazı alimler Ahmed b. Hanbel’i “fakih” olarak tanımlamamıştır. İbn Kuteybe (v. 276/889), Taberî (v. 310/923), Debûsî (v. 430/1039) ve İbn Abdilberr (v. 463/1071) kaleme almış oldukları eserlerde Ahmed b. Hanbel’i fakihlerin arasında saymamışlardır.

Hatta Taberî’ye bunun sebebi sorulunca kendisi, Ahmed b. Hanbel’in fakih değil muhaddis olduğunu söylemiş ve bu cevap Hanbelîlerin sert tepkisiyle karşılaşmıştır.<sup>7</sup> Önemli Hanbelî isimler arasında sayılan Ebu’l-Vefa İbn Akil’in (v. 513/1119) Ahmed b. Hanbel’i fakih olarak değil muhaddis olarak tavsif edenleri “cehalet” ve “bidatçılık” ile suçlaması ve fetvalarındaki inceliklerden bahsetmesi<sup>8</sup> bu tepkinin sonraki asırlarda da devam ettiğini göstermektedir.<sup>9</sup>

Ahmed b. Hanbel’in görüşleri öğrencileri tarafından derlenen *Mesail* eserleri vasıtasıyla sonraki nesle aktarılmıştır. *Mesail* derleyen öğrenciler arasında en fazla öne çıkan Mühenna b. Yahya eş-Şamî (v. 248/862), oğlu Salih b. Ahmed b. Hanbel (v. 266/880), diğer oğlu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (v. 290/903) ve Hanbel b. İshak’tır (v. 273/886). Mühennâ b. Yahya, Ahmed b. Hanbel’e kırk seneden fazla öğrencilik yapmış ve diğer öğrencileri tarafından bilinmeyen birçok görüşü nakletmiştir.<sup>10</sup> Salih b. Ahmed, babasının bazı görüşlerinin neredeyse tek kaynağı halinde gelmiş ve kadılık görevi sebebiyle bu görüşlerin Tarsus ve Isfahan’a da ulaşmasını sağlamıştır.<sup>11</sup> Abdullah b. Ahmed, babasından en fazla görüş nakleden isim olarak nitelenmiş<sup>12</sup> ve naklettiği görüşlerinin çoğunun mezhep görüşü olduğu ifade edilmiştir.<sup>13</sup> Hanbel b. İshak’ın ise Ahmed b. Hanbel’in bazı görüşleri için tek kaynak olduğu ifade edilmiştir.<sup>14</sup> Sonraki nesilde Ebu Bekir el-Hallâl (v. 311/923), Ahmed b. Hanbel’in bütün görüşlerini *el-Câmi fi’l-fıkh* adlı eserinde toplamış.<sup>15</sup> Hırakî (v. 334/946) ise mezhebin ilk el kitabı mahiyetindeki *el-Muhtasar*’ı telif ederek mezhebin fûru meselelerinin sistematik bir mahiyete bürünmesini sağlamıştır.<sup>16</sup>

Ahmed b. Hanbel’in fıkıh anlayışı Ehl-i Hadis fıkıh düşüncesinin temsilcisi konumunda olmuştur. Buna göre re’ye daha mesafeli yaklaşmakta ve hüküm koyma konusunda büyük oranda hadislere istinad etmektedir.



Kendisine sorulan meseleler ile nakledilen bir hadis varsa mevzu olmadıkça bu hadise göre fetva vermeye özen göstermiş ve kıyası son tercih olarak düşünmüştür. Ahmed b. Hanbel, rey'e karşı olan mesafeli tavrı sebebiyle diğer mezhep çevrelerinin aksine farazî meseleleri içeren sorulara cevap vermemeye özen göstermiştir. Özellikle Mihne'deki mücadelesinden sonra artan şöhretinden dolayı İslam dünyasının her tarafından kendisine sorular sorulmuştur. Bu soruların farklı zaman ve bağlamlarda gelmesi, Ahmed b. Hanbel'in her meseleyi kendi içinde ayrı bir şekilde değerlendirmesi benzer meselelerle ilgili kendisinden nakledilen birden fazla görüş olması sonucu ortaya çıkarmıştır. Bununla beraber Hanbelî fıkıh anlayışı, nasslara olan sıkı bağlılık sebebiyle özellikle muâmelat sahasında yasaklandığına dair bir nass bulunmayan durum ve şartların mübah olması sonucu ortaya çıkarmıştır. Bu durum, mezhebi furu alanında diğer mezhep çevrelerinden ayıran önemli bir unsur haline gelmiştir.<sup>17</sup>

Hüküm çıkarma kaynakları dikkate alındığında Ahmed b. Hanbel, Kur'an ve Sünnet'i temel deliller olarak kabul etmektedir. Ona göre Sünnet, Kur'an'ın birincil müfessiri konumundadır ve bu iki delilin birbiriyle çelişki içinde olması mümkün değildir. Âhâd rivayetler fıkhi meselelerde tıpkı mütevatir rivayetler gibi hükme delil olabilirler. Sahabeden gelen mürsel rivayetler tereddütsüz bir şekilde delil değerine sahiptir. İcma konusunda ise Ahmed b. Hanbel'in sahabe, tâbiîn ve tebe-i tabiîn neslinde vuku bulan icmayı kabul ettiği, fakat sonraki nesiller için icmanın söz konusu olamayacağını savunduğu ifade edilmiştir. Hatta ashabın bir konudaki ihtilafının dışına çıkmamak ve ihtilaflardan birini tercih etmek gerekir. Kıyas konusunda Ahmed b. Hanbel bir mesele ile ilgili zayıf bir hadis bulursa bile bunun kıyasa öncelenmesi gerektiğini savunmuştur. Şayet mesele hakkında ulaşan

### **Kur'an'ın "Mahluk" Olduğunu Müdafaa Eden İtikadi-Siyasi İktidarın, "Mahluk" Olduğunu Reddeden Ehl-i Hadis Üzerindeki Baskısı: MİHNE**

Abbasi halifesi Me'mûn'un 833'te başlatıp 849-851 senelerinde Halife Mütevekkil'in yasaklamasıyla biten, halku'l-Kur'ân (Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiası) meselesine inanıp inanmadıklarına dair âlimlerin sorguya çekilip reddedenlere eziyet edilmesi sürecine "Mihne" denilmektedir.

Bu dönemde Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemiş, şahitlikleri kabul edilmemiş, hatta hapse atılmışlardır. Sorgulanan âlimlerin çoğu Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemiş, ancak Ahmed b. Hanbel bunun aksini savunmuştur.

Mihne, Bağdat dışında Mısır, Basra, Kûfe, Dımaşk ve Medine'de de uzun yıllar tatbik edilmiştir.

hiçbir rivayet yoksa ancak bu durumda kıyasa göre hüküm verilebilir.<sup>18</sup>

Netice olarak Ahmed b. Hanbel, ilmi hareketliliğin canlı olduğu bir dönem ve coğrafyada yaşamış ve özellikle mihne döneminden sonra artan şöhretiyle beraber İslam dünyasının neredeyse tamamında etkili bir şahsiyet haline gelmiştir. Onun fıkıh anlayışı İslam düşünce geleneğinde Ehl-i Hadis'in fıkıh düşüncesinin en baştaki temsilcisi haline gelmiştir. Özellikle hadislere karşı olan hassasiyetinin fıkıh düşüncesine olan etkisi dikkate alındığında kendisinden sonra teşekkül eden Hanbelî mezhebi tarih boyunca farklı hususiyetleri içinde barındırmıştır. Özellikle motivasyonunu Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecindeki mücadelecî tavrından alan sonraki dönem takipçileri modern döneme kadar benzer mücadeleler içinde bulunmuş ve bu mücadelelerdeki farklı tonlarla beraber varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Bu mücadelelerin çoğu her ne kadar kaynağını itikadi meselelerden alsada Hanbelîlerin,

amel ve iman arasında kurmuş oldukları sıkı ilişki söz konusu tartışmaların fıkhi alana da yansımaya sebebiyet vermiştir. Mesela Ahmed b. Hanbel'in vefatından henüz bir asır geçmeden Bağdat'taki ilmî tartışmalar fiilî mücadeleye evrilmiştir. Bu sebeple "Hanbelî fitnesi" olarak anılan karışıklıklarda Hanbelîlerin önemli isimlerinden Berbehârî'nin (v. 329/940-941) vaazlarının etkili olduğu ifade edilmiş ve kendisi hakkında iki defa yakalama kararı çıkarılmıştır. Bu karışıklıklar sırasında müzik aletlerini kullanmanın caiz olmadığını savunan Hanbelîler ellerine geçirdiler bütün müzik aletlerini kırmışlardır.<sup>19</sup> Bundan yaklaşık üç asır sonra merkezinde Hafız Abdülganî'nin (v. 600/1203) olduğu ve aynı dönemde yaşayan İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) ilmî münazara ile çözüme taraftarı olduğu tartışmalar Hafız Abdülganî'nin Dımaşk'tan sürgüne gönderilmesiyle ve Hanbelîlerin fıkıh tedrisatını yürüttükleri Emevi Camii'nden çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>20</sup> Modern dönemde ise selefi olarak nitelenen birçok çevre ve hareket itikadi ve fıkhi olarak Hanbelî mezhebine dayandırılmıştır.<sup>21</sup>

## NOTLAR

- \* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.
- 1 Bu dönemde yaşanan tartışmalar ve mihne dönemiyle ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, s. 26-28.
- 2 Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki, Daru Hicr, 1409, s. 40 vd.
- 3 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985, XI, s. 195.
- 4 Abdullah b. Muhammed b. Ahmed Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile: min vefeyât 241-1420*, Riyad 2001, I, s. 43-47.
- 5 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed*, s. 265-266.
- 6 Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed Hatib el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, Darü'l-garbi'l-İslami, Beyrut 2002, VII, s. 386-87.
- 7 Taberî'nin bu tepkiler sebebiyle gece vakti evinde defnedilmek zorunda kaldığı ifade edilmiştir. Bkz. Muhyettin İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle

- İlgili Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 42, 2014, s. 197.
- 8 Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005, I, s. 347.
- 9 Bu konu ile ilgili tartışmalar ve bir değerlendirme için bkz. İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar", s. 194-206.
- 10 Hatib el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, XV, s. 458-360; Ebû'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâti'l-hanâbile*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, el-Emânetü'l-âmmе li'l-İhtilâf, Riyad 1999), II, s. 432-36.
- 11 İbn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâti'l-hanâbile*, I, s. 462-66. Ferhat Koca, Salih b. Ahmed'i babasının itikad, hadis ve fıkıh alanındaki görüşlerinin günümüze ulaşması ve bu görüşleri bir fıkıh doktrinine evrilmesini sağlayan en önemli isimlerden biri olarak tavsif etmiştir. Bkz. Ferhat Koca, "Sâlih b. Ahmed b. Hanbel", *DİA*, XXXVI, s. 36.
- 12 Hatib el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, XI, s. 13-14.
- 13 Ali Süleyman Mühennâ, "Mukaddime", içinde *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbeli Rivayetü İbnihî Abdullah*, thk. Ali Süleyman el-Mühennâ, Mektebetü'd-dar, Medine 1986, I, s. 160.
- 14 M. Yaşar Kandemir, "Hanbel b. İshak", *DİA*, XV, s. 525.
- 15 İbn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 24-25; Ferhat Koca, *Ahmed İbn Hanbel*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2008, s. 94.
- 16 Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Usame Onuş, "Hiraki'nin el-Muhtasar'ı ve Hanbeli Mezhebine Etkisi" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi, 2013, s. 52-110.
- 17 Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehre, *İbn Hanbel: hayatühu ve asrühü, arâühü ve fikhühü*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire y.y., s. 168-199; Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, s. 82.
- 18 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Zehre, *İbn Hanbel*, s. 205-331; Koca, *Ahmed İbn Hanbel*, s. 63-82.
- 19 Muhyettin İğde, "İmam Berbehârî ve Ekolü", Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 41-73.
- 20 Muhammed Usame Onuş, "VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbeliliği", Marmara Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020, s. 66-68.
- 21 Koca, *Ahmed İbn Hanbel*, s. 49; Mehmet Zeki İçsan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", *İlahiyat Akademi Dergisi*, S. 1-2, 2015, s. 4-5.

# Reşid Rıza'nın Fıkıh Anlayışı ve Fikhi Mirası

Doç. Dr. Özgür Kavak\*

Modern İslam düşüncesinin öncülerinden ve en etkili isimlerinden olan Muhammed Reşid Rıza (1865-1935) klasik İslam ilimleri anlayışına yönelik kapsamlı bir tenkit sürecinin akabinde içinde bulunulan zamana yönelik yeni bir ilmi anlayış teklif etmiştir. O, yaşadığı dönemin hâkim tasavvuru olan Batı'nın ilerlediği, Müslümanların geri kaldığı iddiasını benimseyerek İslam dünyasında yanlış gittiğini düşündüğü hususların düzeltilmesi için çaba göstermiş ve bu faaliyetlerini *tecdid* ve *ıslah* kavramlarından istifadeyle temellendirmiştir. Vefatına kadar Mısır merkezli olarak sürdürdüğü faaliyetlerinin ana eğilimini belirleyen bu kavram onun bakış açısından, bir yönüyle devlet bünyesindeki ıslahatları, diğer yönüyle Müslümanların yaşam ve düşüncelerindeki yanlışlıkların giderilmesini ve özellikle dinî ilimler sahasında yenilenme düşüncesi ekseninde şekillenen yeni bir yaklaşımın yerleştirilmesi faaliyetlerini kapsar.

İslam ilimlerine dair değerlendirmelerinde en önemli tenkitler fıkıh usulüne yöneliktir. Ona göre bu ilim “dini doğru bir şekilde anlayıp gerekli hükümlerin dinin temel kaynaklarından çıkartılmasına dair bir ilim olmaktan ziyade mezhep görüşlerinin temellendirilmesine

yönelik savunmacı bir metodolojidir. Bu ilmin doğurduğu kavramlardan olan mezhep taassubu ve taklid ise İslam birliğinin dağılmasına, ümmetin ihtilaflar içerisine düşmesine ve en nihayetinde topyekûn Batı karşısında geri kalmışlığa sebebiyet vermiştir. Şu halde terakki için yeni bir din anlayışı, sahih İslami yaşamı gerçekleştirecek ve Müslümanları ihtilaflardan kurtaracak yeni bir metodoloji inşa edilmelidir.

Reşid Rıza, usûl-i fıkıhın yerine “Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından” hareketle elde ettiğini ileri sürdüğü tümel ilkeleri esas alan yeni bir metodolojik yaklaşım belirler. Fıkıh sahasında geçerli bir ‘söz söyleyebilmek’ bu tümel ilkelerin kabulüne bağlı görülmektedir. Bu ilkelerin merkezinde ise ahkâm tasnifi yer almaktadır. Reşid Rıza'nın ahkâm tasnifi, onun fıkıha dair görüşlerini belirleyen en önemli unsurdur ve onun tecdid ve ıslah faaliyetinin en önemli teorik zeminini oluşturur. Bu yeni metodoloji İslam'ın getirdiklerinin ‘sırf dinî hükümler’ ve ‘dünyevi hükümler’ şeklinde ikiye ayrılmasıyla oluşur. İnanç ile bir takım helal ve haramlardan müteşekkil olan ‘sırf dinî hükümler’ sahası ictihad ve taklide kapalı bir alandır. Müslümanlar temel dinî kaynaklardaki bu konulara dair hükümleri aynıyla benimsemelidirler. Büyük oranda muamelat sahasını kapsayan dünyevi hükümler ise ictihad faaliyetinin yürütülebileceği alanı teşkil eder. Değişime ve yoruma açık olan bu alanda tüm ümmetin tâbi olması gereken hükümler ‘genel nas’ tabiriyle ifade edilen ‘maslahat, hak ve adalet’ kriterlerine göre belirlenir. Buna göre içerisinde bulunulan çağda en uygun hükümler ‘genel nassa’ uygun olan hükümlerdir. Cüzî naslarla çelişme durumunda genel nas asıl olacak ve cüzî nasla amel edilmeyecektir. Genel nassa dayalı olarak yeni hükümlerin ‘ictihad’ yoluyla elde edilmesi işini ‘ulü'l-emr’ üstlenecektir. Ulü'l-emr ise klasik fıkıh literatüründe ‘müctehid’ olarak nitelenen kişinin modern çağdaki mukabili olarak büyük oranda parlamenterlere işaret etmektedir. Bu kişilerin hükme varma yöntemi şura (meclis çatısı altında müzakere) olarak belirlenmekte, vardıkları

hüküm ise, tam bir ittifakla alınmasa dahi, 'icma' olarak nitelenmektedir. Nihayetinde halifeye ve halka düşen ise bu hükmü 'taklid' etmektir.<sup>1</sup>

Görüleceği üzere büyük oranda işlevi reddedilen fıkıh usulünün kavramlarının yeni bir içerikle sunulmasından ibaret olan bu yaklaşımı biraz daha açmak gerekirse şunları eklemek mümkündür: "Dinin tamamlanmış oluşu ve dinde esas prensibin kolaylık olduğuna" dikkat çeken müellif, fıkıh ilminin deliller, hüküm bahisleri, taklid ve mezhep gibi kavramları yeni bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. Buna göre dinin aslını Kitap oluşturmaktadır. Bir kolaylık dini olan İslam'ın hükümlerinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in rolü ve esas bağlayıcılığı dinî sahada söz konusu olmaktadır. O, diğer sahalarda meşveretle memurdur. Dolayısıyla dinin getirdiği ahkâm ana çerçevesi itibariyle 'sırf dinî' olan ve 'dünyevî ahkâm' olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sırf dinî saha, akaid, ibadet ve bir kısım helal-haram mevzularından müteşekkildir ve bu saha zaman-mekân farklılaşmasına göre değişiklik göstermez. Sırf dinî olmayan ahkâm sahası zaman ve mekân farklılığı gibi faktörler nedeniyle değişime açıktır ve bu sahada 'mizan' esas alınarak hükme varılacaktır. Mizan ise siyasî ve medenî işlerde maslahatı, kazaî işlerde adalet ve müsavâtı hükme varmanın temel kriteri olarak kabul etmektir. Mizanın bu şekilde bir işlevsellik kazanabilmesini sağlamak ulü'l-emre ait olacaktır. Bu kimseler başta şura ilkesi olmak üzere esasını maslahatın teşkil ettiği birtakım küllî kaideleri esas alarak bu sahalarda son sözü söyleyecek ve Müslümanları tefrikadan kurtaracaklardır.<sup>2</sup>

Dine dahil olan, daha doğru bir ifadeyle dinin aslını oluşturan bu sahalarda naslarda yer alanlara aynıyla tâbi olmak gerekmektedir. Tek başına akıl bu hükümlerin ne usulünü ne de furuunu bilebilir. Bu saha sırf ruhanî bir sahadır. Akıl, kişinin Allah'a yaklaşmasını sağlayan bu ahkâmın sadece faydasını ve dünyevî menfaatini anlayabilir. Ahirete dönük menfaatini ise Allah bilir. Gayba iman, ibadetlerin miktar ve vakitleri gibi konular<sup>3</sup> bütünüyle Şari'den öğrenilir ve akıl

bunlarda hiçbir surette tasarrufta bulunamaz.<sup>4</sup> Zamanın değişmesiyle değişmeyeceği için kıyas veya Hanefîlerin istihsan adını verdikleri rey, iman ve ibadet sahasında geçerli olamaz.<sup>5</sup> Zira bu sahalarda arttırma ve eksiltmeye açık değildir. Bu iki konuda arttırma veya eksiltme yapmak gibi bir yola meyleden kimse, İslam dinini bir başka dinle değiştirmiş olmaktadır.<sup>6</sup>

'Sırf dinî meselelerin' dışında kalan konulardan oluşan muamelat sahası ise yukarıdakilerden farklı bir mahiyet arz eder. Müellife göre, yukarıda anılan sahalarda dışında kalan hükümler muamelat sahasını oluşturmaktadır. Bu sahayı diğer sahalardan farklı kılan iki temel husus vardır. Öncelikle muamelata dahil olan hükümlerin sayısı oldukça fazladır. İkinci olarak ise hem zaman ve mekân hem de örf ve ahval, güç, zaaf kabilinden etkenler nedeniyle bu sahanın cüziyatını genel ve her zaman geçerli kurallarla sınırlamak mümkün değildir. Bütün mükelleflerin bu hükümleri tamamen kuşatmaları da imkân dahilinde değildir, zaten buna gerek de yoktur.<sup>7</sup> Şari bu sahada temel bazı ilkeleri vaz etmiş ve bunların tatbikini insanlara bırakmıştır. Ahkâmda adaletin, haklarda müsavâtın gerekliliği, zulüm, düşmanlık ve haddi aşmanın haram oluşu,<sup>8</sup> zararı önlemek, menfaati celbetmek, iki zarar çatıştığında ve birini zorunlu olarak tercih etmek gerektiğinde zararı daha hafif olanı seçmek gibi özellikleri olan bu saha muamelat kısmını oluşturur.<sup>9</sup> Ulü'l-emr denilen âlim ve yöneticilerin ictihad faaliyetlerine açık olan saha burasıdır. Zira Allah şura prensibini vazettikten sonra bu sahadaki ahkâmın cüziyatını ulü'l-emre tevdi etmiştir.<sup>10</sup> İnsanlara düşen bu sahada ulü'l-emri taklid etmek, onlara tâbi olmaktır.<sup>11</sup>

Reşid Rıza, muamelat sahasının dine dahil olduğunu düşünmekle birlikte bu sahanın dünyevî olaylara bakan bir yönünün olması mezkûr sahadaki kriterleri etkilemektedir. Ona göre İslam dini bu sahada küllî bazı kaideler vaz etmiştir. Bu kaidelerin en esaslısı insanlar arası ilişkilerde adaletin gerçekleştirilmesidir. Bir diğer kaide, dinin insanların maslahatlarını

gözetiyor olmasıdır. Yani müellife göre fikhın en geniş alanı olan muamelat sahasını belirleyen kriterler, oldukça üst bir çerçevede yer alan ve 'genel nas' tabiriyle ifade edilen soyut kavramlardan oluşmaktadır. Bunun doğal sonucu, mezkûr sahanın bütünüyle insanî bir faaliyete açılmasıdır. Öyle ki, bu sahada varit olan naslar dahi adaleti temin etmenin olmazsa olmaz ölçütleri olarak görülmemekte; bu sahanın yegâne hâkimi olarak ulü'l-emr takdim edilmektedir. Neyin nasıl tatbik edileceğini karara bağlayacak olan onlardır. Konuyla ilgili değerlendirmelerinde "ileri gelen ulema, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kimseler, cemiyet ve şirket müdürleri, parti/fırka liderleri, gazete müdürleri ve gazetelerin önde gelen yazarları, doktorlar, avukatlar, savcılar ve her belde ahalisinin kendilerine itimat ve hürmet ettiği kişiler"<sup>12</sup> olarak belirlenen ve parlamenter sistemde faaliyet gösteren ulü'l-emrin meclis çatısı altında verdiği karar icma olarak tavsif edilmekte ve 'dinî' bir karar olarak değerlendirilip insanların bu kişileri taklid etmesi gerekli görülmektedir.<sup>13</sup> Böylece bu yeni din yorumu bir taraftan ulemanın etkinliğini büyük oranda devre dışı bırakırken öte yandan Avrupalı devletlerin model alındığı siyasi ve hukuki yeni bir yapıyı önermektedir.

### Değerlendirme

Reşid Rıza ana hatlarını verdiğimiz bu düşüncelerini sadece teorik planda dile getirmekle kalmamış, Davet ve İrşad Okulu adını verdiği projesiyle hayata geçirmeye de çalışmıştır. Nihayetinde onun fikirleri, İslam ilimlerinin gerek kaynak ve usûl, gerekse tartışma noktalarında en kapsamlı ve etkili tezler olarak Türkiye dahil tüm İslam dünyasında kalıcı bir miras olarak varlığını sürdürmektedir. Çağdaş İslam hukuku söyleminde sıklıkla yer bulan 'islah', 'ictihad', 'taklid', 'mezheb' ve 'maslahat' gibi kavramları eksen alarak kapsamlı bir fıkıh anlayışı oluşturan bu düşünceler, klasik dünyanın ilmî telakkilerinden farklılık arz etmektedir.

Bu hususu biraz daha açmak için şunlar söylenebilir: Yaşanan siyasî ve hukukî dönüşümler muvacehesinde klasik İslam ilim ve metodolojilerin geçerliliğinin ve toplumsal karşılığının ciddi biçimde sorgulandığı ve klasik birikimin geçmiştekenden farklı algılanmaya başladığı veya bütünüyle terk edildiği bir devrede Reşid Rıza bu birikimi, kendi yönelimleri/hedefleri ışığında kısmen tadil etmekte ve çoğunlukla yeni bir 'kurgu' çerçevesinde yönlendirmektedir. Bu çabaları en somut haliyle asırlardır sahih fikhî bilgi üretmenin en önemli kriteri olarak kabul gören fıkıh usulü alanında tezahür etmiştir. Klasik usul tasavvurunu birebir sahiplenmeyen müellif, fıkıh usulüne karşı çift yönlü bir yaklaşım geliştirmiştir. Önce 'kaynaklara dönüş', 'delile tâbi olma' ve 'taklidi terk' gibi ifadelerle fıkıh usulünün geçerliliğini/sihhatini ortadan kaldırmaya çalışmış; ardından dinî ve daha özelde fikhî sahada söz söylemenin yeni kriterleri olacak bir metodolojik yaklaşım geliştirmiştir. Bu yeni yaklaşımda klasik İslam ilimleri ve fıkıh usulüne ait bazı kavramlar ya bütünüyle terk edilmiş yahut önemli ölçüde tadilata uğramış ve bazıları -parlamento kararıyla eşitlenen icma örneğinde olduğu gibi- bütünüyle farklı bir içeriğe kavuşturulmuştur. Reşid Rıza'nın metinlerinde bu faaliyetlerin tam karşılığı 'islah' olarak belirmektedir.<sup>14</sup>

Fıkıh ilminin ve dolayısıyla ulemanın klasik dönemde elde ettiği ayrıcalıklı konumunun altını oyan bu arayışların kurumsal karşılığı siyasette halifenin gücünü yitirdiği, demokrasi arayışlarından esinlenen modern devlet yapısı, eğitimde mektepleşme ve yeni müfredat arayışları, hukukta kanunlaştırma hareketleri, ekonomide faizin tecviz edildiği yeni iktisadi sistemin meşrulaştırılması, bilim alanında da büyük oranda mucizelerin farklı yorumlarla devre dışı bırakılıp pozitivist bir anlayışa teslimiyet ortaya çıkar. Özellikle medresenin yanında ve karşısında konumlanan modern "mektep"ler artık âlim prototipinin yerini "bürokrat" ve "memur" tipine terk etmesinin zeminini hazırlar. Modern dönemde ulema

karşıtlığı şeklinde kurgulanan bu değişiklik beraberinde “dinin geçerlilik ve hâkimiyet alanının zayıflatılması” (ve belki de bütünüyle yitirilmesi) ile neticelenir. Fıkıh usulü tenkidiyle başlayan ulemâ aleyhindeki söylem farklı enstrümanlarla da tahkim edilir: “İslam’da ruhbanlık yoktur”, “İslam akıl dinidir”, “İslam eşitlik dinidir”, “Taklit ve mezhep taassubu kötüdür”, “Geri kalmanın sebebi ulemanın din yorumudur” şeklindeki sloganvari ifadelerle de bu anlayış büyük oranda yerleştirilmeye çalışılır.

Modern çağ için yeni bir ‘fıkıh anlayışı’ ve dolayısıyla ‘din yorumu’ geliştiren bu düşüncelerin tesir ettiği kesimlerin başında Mısır’daki İhvan-ı Müslimîn hareketinin liderleri gelmektedir. Başta Hasan el-Bennâ (v. 1949) olmak üzere bu hareketin değişik liderlerinde doğrudan ve somut karşılıkları olan bu tezin yansımalarından biri *Fikhü’s-Sünne* olarak niteleyebileceğimiz literatürdür. İlk ve en önemli örneklerinden birini İhvan’ın liderlerinden olan Seyyid Sâbık’ın (1915-2000) kaleme aldığı bu literatür aynı yaklaşım doğrultusunda kaleme alınan *Fikhu’s-Sîre* metinleriyle birlikte mezhep bağımsız yeni bir fıkıh anlayışının önünü açma yolundaki adımları teşkil etmektedir. Dolayısıyla günümüzde Neo-Selefî akım olarak nitelenen yaklaşımların fıkıh yorumu için de elverişli bir zemin teşkil edilmekte olup, Reşid Rıza’nın ismi selefî akımlarla birlikte de anılır olmaktadır.

Klasik fıkıh anlayışından büyük oranda azade kalan ‘kaynaklara dönüş’ anlayışı, ilk bakışta dini daha sahîh bir şekilde yaşamak açısından cazip bir teklif olarak görülmeyle birlikte naslara doğrudan müracaatla hükme varmak adeta zamanı tersine çevirme etkisi yapmakta ve erken dönem İslam tarihinin aşırılık çözüme kavuşturduğu tartışmalarına bizi yeniden götürmektedir. Ümmetin bu alandaki birikim ve tecrübesini göz ardı edip doğrudan naslara müracaat edildiğinde ilginç bir şekilde birbirine taban tabana zıt sonuçlar çıkabilmektedir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dinar ve dirhem kullandığına dair rivayetlerden Müslümanların küresel kapitalizme eklenmelerinin

problemleri olmadığı gibi son derece ‘modernist’ okumalara yahut Allah Resulü Şevval ayında evlendiği için bu ayda evlenmenin sünnet olması gibi aşırı ‘zahiri’ yorumlara kapı açılabilir. Her iki tavrın vardığı nokta ise beraberinde ‘nasların araçsallaştırılması’ni getiren anakronik bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu da bizi fıkıh usulü ilminin ehemmiyetini yeniden düşünmeye götürmektedir.

## NOTLAR

- \* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı.
- 1 Müellifin ıslah anlayışı ve bu yazıda yer verilen malumatın detayları için bk. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi, Reşid Rıza Örneği*, Klasik, İstanbul 2010.
- 2 Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 42-49; 51-54.
- 3 Dine dahil olan bu konular içerisine kimi yazılarda *şeahîr* olarak nitelenen konuları da almıştır. Bk. Reşid Rıza, “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakim”, *MM*, VII, S. 7, Gurretü R. Âhir 1323/10 June 1904, s. 243.
- 4 Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 111.
- 5 Reşid Rıza, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakim, (Tefsîrü’l-Menâr)*, Darü’l-Menâr, Kahire 1947, VII, s. 198; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 48.
- 6 Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, s. 198; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53.
- 7 Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 128-129.
- 8 Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53.
- 9 Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 111-112. Bir başka yerde müellif bu sahada varid olan âyetlerin ahkâm
- âyetlerinin onda birlik kısmına tekabül ettiğini ileri sürmektedir, bk. *a.g.e.*, s. 211.
- 10 Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53; 112.
- 11 Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 129. Burada Reşid Rıza’nın taklid meselesine bakışını ortaya koyan önemli bir husus bulunmaktadır. Sürekli olarak taklid karşıtlığını dillendiren, üstelik taklidin her türlüsüne karşı çıkan Reşid Rıza’nın bu ifadesiyle taklidin sahasını ayırdığı anlaşılmaktadır. Burada ulü’l-emri taklid etmenin gerekliliği, onların vardığı hükmün “icma” değerinde olmasıyla izah edilmektedir.
- 12 Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, s. 188, 198-199.
- 13 Ulü’l-emrin bu sahadaki faaliyetleri ile müellifin ahkâm tasnifinin verdiği fetvalar üzerinden incelenmesi için bk. Kavak, *Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi*, s. 264-336.
- 14 Reşid Rıza’nın “ıslah” projesinde esaslı bir öneme sahip olan “kaynaklara dönüş” konusuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye ve’l-uhuvvetü’l-dîniyye*, Darü’l-Menâr, Kahire 1367, s. 56-57.

# Çok Uzak Çok Yakın: İbn Teymiyye ve Selefilik

Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu\*

Kelimelerin anlam yüklü formları olarak varlık kazanan kavramlar,<sup>1</sup> insan düşüncesinin uzun soluklu mücadelesinin bir sonucu olarak tarih sahnesine çıkar. Kavramların tarih sahnesine çıkmasını sağlayan bu mücadele, birden fazla unsurun bir arada bulunmasını gerektiren özel bir zihinsel çabayı kendi içerisinde barındırmaktadır. Bu zihinsel çabanın merkezinde ise insan zihninin olay, olgu ve durumları anlamlandırma, sınıflandırma ve sınırlandırma yani tanımlama istek ve ihtiyacının olduğunu belirtmek gerekir. Böylece insan zihni; olay, olgu ve durumları daha işlevsel ve anlaşılır bir hale getirmiş olur. Bahsedilen bu durum aynı zamanda kavramların ortaya çıkarak anlam yüklü formlara dönüşmesinin de tarihini ifade eder.

Kavramların farklı tarihsel, düşünsel ve toplumsal deneyimler neticesinde ortaya çıkmasını sağlayan süreçlerin aydınlatılması kadar önemli olan bir başka husus daha vardır ki o da kavramların tarihlendirilmesidir. Esasen kavramların tarihlendirilmesi, yukarıda bahsedilen süreçlerin zirve noktasını diğer bir deyişle doygunluk düzeyini ifade eder. Herhangi bir kavramın ilk olarak nerede, ne zaman, nasıl, hangi eserlerde ve anlamlarda kullanıldığının metinler üzerinden kayıt altına alınmasını ifade eden bu tarihlendirme faaliyeti, bizi aynı zamanda anakronik/tarih dışı bir anlamlandırma

girişiminden de uzak tutar. Böylece kavramlar hem kullanım zamanı hem de anlam sınırları açısından önemli bir sıhhat testine tabi tutulmuş olur. Kavramların gerek insan zihnine gerek düşünsel faaliyetlere gerekse de toplumsal hareketlere gerçekçi bir şekilde referans olabilmesi de aslında yukarıda bahsedilen tarihlendirilme girişim ve gereksinimiyle doğrudan ilişkilidir. Hatta denebilir ki kavramların tarihlendirilmesi ile ilgili bu çaba, gereksinimin de ötesinde bir tür zorunluluktur.

Kavramların tarihlendirilmesi, diğer medeniyetler ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslam düşüncesinin de önemli bir sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere İslam düşüncesi, Müslüman düşünürlerin farklı ilim sahalarındaki özel çabalarının neticesinde düşünce tarihine çok önemli kavramlar kazandırmıştır. Bunların başında belirli ilim alanlarını ifade eden “fıkıh”, “kelam” ve “tefsir” gibi kavramlar; zihniyetleri ifade eden “Ehl-i Rey”, “Ehl-i Hadis”, “Zahirilik” ve “Batınilik” gibi kavramlar; birden fazla alanla ilişkili “Haricilik”, “Mürcie”, “Mutezile” ve “Ehl-i Sünnet” gibi kavramlar dahası İslam Mezhepleri Tarihi gibi ihtisas alanlarıyla ilgili “fırka”, “mezhep” ve “makâlât” gibi belirli bir bilim dalına ait kavramlar gelmektedir. Tüm bu kavramlara son birkaç asırdır özellikle de Batı dünyasının etkisiyle Müslümanların gündemine giren “Selefilik” kavramının da eklenmesi gerekir.

Bakıldığında son birkaç asırdır Müslümanların gündemine girmiş bulunan Selefilik’in genel hatları itibariyle selef neslini ifade eden sahabe ve tabiin yolundan gidenler ya da selef neslinin din ve dünya tasavvuru gibi anlamlara geldiği görülür. Bir başka yönüyle Selefilik, itikadi konularda lafza bağlı kalan ve tevil karşıtlığı sergileyen bir zihniyet olarak da tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Selefilik’in özellikle ikinci tanımının aslında anakronik bir biçimde Ehl-i Hadis’i ifade etmek üzere kurgulandığının diğer bir deyişle Ehl-i Hadis’in yerine kullanıldığının ayrıca belirtilmesi gerekir. Hem İslam düşüncesine hem de insanlık tarihine farklı yönleriyle katkı sunarak düşüncenin gelişiminde söz sahibi olan kavramlar aynı zamanda yukarıda da belirtildiği gibi Selefilik de dâhil tarihlendirilme başta olmak üzere kendi içerisinde bazı sorunlar barındırmaktadır.

İslam düşüncesinin insanlık tarihine kazandırdığı bu kavramların sahip olduğu sorunlara Selefilik kavramı üzerinden eğildiğimizde çok boyutlu bir alanla karşılaşıldığı görülür. Selefilik ile ilgili bu sorun alanlarının başında ise bu kavramın tarihlendirilmesinin geldiği rahatlıkla söylenebilir. Her ne kadar kavramın içeriği ile ilgili farklı yorumlar ve tartışmalar olsa da sorunun çözümü, bu kavramın ilk olarak ne zaman, kim tarafından ve hangi anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanıldığı noktasında düğümlenmektedir. Kavramın kullanım formlarına bakıldığında “mütekaddimun Selefilik-müteahhirun Selefilik”, “klasik Selefilik-sistemik Selefilik ya da neo-Selefilik” “cihadi, siyasi, Suudi, ilmi ya da modernist Selefilik” gibi birbirinden farklı kullanımların olduğu görülür.<sup>3</sup> Selefilik tarihlendirilmesi ve tanımlanması ile ilgili tüm bu çabaların ise kavramın anlam alanını netleştirmek bir yana durumu daha da karmaşık bir hale getirdiği söylenebilir. Selefilik Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve Muhammed b. Abdilvehhab (v. 1206/1792) gibi isimlerle olan ilişkisine ek olarak ehl-i hadis, Hanbelilik, Ehl-i Sünnet ve Vehhabilik gibi oluşumlarla olan ilişkisi de Selefilik tarihlendirilme girişimlerinin olmazsa olmaz duraklarının başında gelmektedir. Esasen belirtmelidir ki Selefilikle ilişkilendirilen bu şahıslar ve yapılar da kavramın tarihlendirilme ve tanımlanma girişimlerine bir başka yönden karmaşa ve muğlaklık katmaktadır.

Yukarıda Selefilikle ilişkili olarak zikredilen isimlerden İbn Teymiyye'nin, zihniyet ve oluşumlardan ise Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbeliliğin diğerlerine nazaran daha fazla öne çıktığı söylenebilir. Modern literatüre bir göz atıldığında Selefilikle ilişkili en önemli ismin İbn Teymiyye, en önemli geleneğin ise Ehl-i Hadis-Hanbeli gelenek olduğu hemen görülür. Hicri 661-728, miladi 1263-1328 yılları arasında Mısır-Şam bölgesinde yaşayan İbn Teymiyye, Selefilik ile ilgili olarak oluşturulan literatürde Selefilik kurucusu, en önemli ismi ya da teorisyeni şeklinde takdim edilirken Ehl-i Hadis-Hanbeli gelenek, Selefilik'in temel mecrası ve ilişkili olduğu zihniyet olarak sunulur. Hatta bazı yerlerde Selefilik'in Ehl-i Hadis ya da Hanbeliliğin yerine kullanıldığı dahî görülür.

Selefilik'in Ehl-i Hadis-Hanbeli gelenekle olan ilişkisinin hakkını ve tarihsel gerçekliğini teslim etmekle birlikte, İbn Teymiyye ile olan ilişkisi, sorunlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun merkezini ise İbn Teymiyye-Selefilik ilişkisini kavramlar üzerinden değil de zihniyetler ve gelenekler üzerinden kurma şeklindeki temel metodolojik yaklaşım sorunu oluşturmaktadır. Kavramların tarihlendirilmesi ile ilgili anakronik/tarih dışı yaklaşım ise bu sorunun bir başka yönüne karşılık gelmektedir. Böylece görülmektedir ki Selefilik kavramının tarihlendirilmesi, İbn Teymiyye döneminde olup olmadığı ve İbn Teymiyye tarafından kullanılıp kullanılmadığı gibi hususlar, İbn Teymiyye-Selefilik ilişkisi ile ilgili tartışmaların kilit noktalarını oluşturmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Selefilik'in Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbeli fıkıh tasavvuruyla diğer bir deyişle âsâr ve gelenek merkezli din ve dünya tasavvuruyla ilişkisi, izah edilebilir bir muhtevaya sahiptir. Zira modern bir dini-siyasi akım olarak Selefilik, reyin ya da aklın karşısına geleneği ya da hadisi, bir tür dini anlama veya yaşama faaliyeti olarak da fıkıhın merkezine çoğunlukla hadis, sünnet ve geleneği koyma eğilimindedir. Bu yönüyle Selefilik, Ehl-i Hadis zihniyetinin ve gelenek eksenli fıkıh tasavvurunun modern bir yansıması olarak nitelendirilebilir. İbn Teymiyye de Ehl-i Hadis-Hanbeli gelenekten gelmesine rağmen onun Selefilikle ilişkisi ise tartışmalıdır. Dahası İbn Teymiyye'nin Selefilikle ilişkisi, modern literatürün iddia ettiğinin aksine Ehl-i Hadis-Hanbeli gelenekle olan ilişkisi gibi kolay, net ve doğrudan bir şekilde kurulamamaktadır. İbn Teymiyye'nin Selefilik'in kurucusu hatta teorisyeni olarak nitelendirilmesi ise bu denklemden izahı çok daha güç bir hal almaktadır. Özellikle de bir isim, kurucusu ya da teorisyeni olarak nitelendirildiği bir akımı ifade eden kavramı eserlerinde kullanmamışsa o akımla isim arasında doğrudan bir bağlantı kurmak daha da zor bir hal almaktadır.

Tüm bu tartışmalarda akıllara “İmam Maturidi (v. 333/944), Maturidilik kavramına eserlerinde yer vermemesine rağmen hatta onun yaşadığı dönemde Maturidilik adında bir fırka olmamasına rağmen Maturidilik'in kurucusu olarak nitelendirilmemektedir mi?” şeklinde



bir soru gelebilir. Hemen ifade edilmelidir ki İmam Maturidi, Maturidiliğin kurucusu olarak nitelendirilmekle birlikte Maturidiliği kuran İmam Maturidi değil kendisinden sonra gelen Hanefi kelimelilerdir. İmam Maturidi'nin Maturidi değil Hanefi olmasına dahası yaşadığı dönemde Maturidilik kavramının kullanılmamasına ek olarak bu kavramın kullanımının Maturidi'den 3-4 asır sonra gerçekleşmesi de bu durumun en güzel göstergesidir. Özetle ifade edilecek olursa günümüzden bakınca Maturidiliğin kurucusu olarak görülen İmam Maturidi, aslında kendi yaşadığı dönemde Maturidilik adlı bir fırka olmadığından ayrıca kendisi Maturidilik kavramını kullanmadığından bu fırkanın kurucusu olarak değil daha sonraları takipçileri tarafından sistemleştirilerek geliştirilecek olan fikirlerin kaynağı olarak görülebilir. Ayrıca belirtmelidir ki İmam Maturidi ile Maturidilik, tamamen aynı şeyler değildir. İbn Teymiyye-Selefilik ilişkisi de aslında tam olarak böyle bir tarihsel ve düşünsel denkleme karşılık gelmektedir. Son olarak belirtmelidir ki kurucu figür olarak sunulan insanlar, aslında fikir hareketlerinin değil o fikir hareketlerini besleyen zihniyet ve kavramların kurucularıdır. Bu açıdan bakıldığında da İbn Teymiyye'nin Selefilik değil de selef orijinli din anlayışının teorisyeni olarak nitelendirilmesinin daha doğru olduğu görülür. Selefilik kavramının İbn Teymiyye'den çok sonraları kullanıma girmesi, İbn Teymiyye'nin "Selefiyye" kavramını değil de "selef" kavramını eserlerinde çokça kullanarak selef orijinli din anlayışını teorize etmesi bu durumu göstermektedir. Bu selef orijinli din anlayışına karşılık gelen kavramın Selefilik değil de Ehl-i Hadis ya da Hanbelilik olarak kaynaklarda yer aldığı ayrıca ifade edilmesi gerekir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Teymiyye, fıkhıta Hanbeli geleneğe mensupken itikatta Ehl-i Hadis zihniyetine sahiptir. İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbeli fıkhıyla olan ilişkisi, tartışma konusu değildir. Selefilik söz konusu olduğunda ise bu ilişkinin mahiyetinin değişiklik arz ettiği görülür. Zira İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Selefilik diye bir akım olmadığı gibi İbn Teymiyye'nin eserlerinde de Selefiyye/Selefilik kavramına rastlanmamaktadır.<sup>4</sup> Durum

böyle olunca İbn Teymiyye'nin Selefilikle olan ilişkisi, zamansal ve kavramsal açıdan tartışmaya açılmaktadır. İbn Teymiyye'nin Selefilik kurucusu ya da teorisyeni olarak sunulması da böylece son derece zor bir hal almaktadır. Tüm bu tartışmaların anlam kazanması adına İbn Teymiyye'nin Selefilik değil de Ehl-i Hadis zihniyetini ve Hanbeli fıkıh usûlünü teorize ettiği ayrıca belirtmelidir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, ille de bir şeyin teorisyeni olarak görülecekse bu durumda karşımıza Ehl-i Hadis zihniyetinin ve Hanbeli fıkhının teorize edilmesi gibi bir durumun çıktığı belirtmelidir. Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbelilik Selefilik indirgenemeyeceği, Selefilik de yalnızca ehl-i hadis zihniyeti ve Hanbelilik üzerinden okunamayacağı dahası bu kavramların birbirlerinin yerine kullanılamayacağı şeklindeki gerçeklik de ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır. Göz önünde bulundurulması gereken bir başka gerçeklik de selefî zihniyetin aksine Selefilik Ehl-i Hadis zihniyetinden de Hanbelilik'ten de çok sonra ortaya çıkmış olması ve bu iki yapıdan farklı kendine özgü bazı niteliklerinin bulunmasıdır.

Yukarıda bahsedilen hususlar, İbn Teymiyye'nin Selefilikle olan ilişkisinin kavramlar üzerinden değil zihniyetler, gelenekler ya da mezhepler üzerinden kurulmaya çalışılmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkan sorun alanlarına işaret etmektedir. Bilindiği üzere İbn Teymiyye döneminde Selefilik adlı bir oluşumdan bahsedilememektedir. Bu bağlamda Selefilik kavramından bahsedildiğinde ise anakronik bir biçimde Ehl-i Hadis ya da Hanbelilik kastedilmektedir. Yine İbn Teymiyye döneminde Selefilik kavramına rastlanmamasına rağmen o, modern literatürde sistematik Selefilik ya da müteahhirun Selefilik kurucusu olarak nitelendirilmeye devam etmektedir. İbn Teymiyye'nin Selefilik kavramına yer vermemesi ise aslında bu iddia ve ithamların tarihsel ve düşünsel gerçeklikle olan bağını kesmektedir. Aslında ortada bir bağ vardır fakat bu bağ, İbn Teymiyye'nin Ehl-i Hadis zihniyeti ve Hanbelilikle daha genel anlamda ise ehl-i sünnet ile kurduğu bağıdır. Öyleyse son kertede ifade edilmesi gereken husus, İbn Teymiyye'nin Selefilik ya da neo-Selefilik değil Ehl-i Hadis zihniyetini ve yeni

Hanbeliliği teorize ettiği yönündeki gerçekliktir. İbn Teymiyye'nin ve yakın dönem takipçilerinin klasik kaynaklarda Selefilik kavramı ile değil de Ehl-i Hadis ve Hanbelilik kavramlarıyla anılarak nitelendirilmesi ise bu durumun en önemli göstergelerinden biridir.

İbn Teymiyye'nin Selefilik ile olan ilişkisi bağlamında dile getirilmesi gereken hususlardan biri de modern bir yapılanma olarak Selefilik'in İbn Teymiyye'nin zihin dünyası ve düşünce sistematığı ile örtüşme düzeyidir. İbn Teymiyye'nin zihin dünyası analiz edildiğinde görülecektir ki o, örneğin kelâm, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi alanlara şiddetli eleştiriler yöneltmiş olmakla birlikte kendine özgü bir tarzda da olsa bu alanlara yönelik bir dil, söylem ve metodolojik yaklaşım geliştirebilmiştir. Hatta bu nedenle kendi yaşadığı dönemdeki Hanbeliler tarafından eleştirilmiştir.<sup>5</sup> Böylece aslında hem kendi geleneğinin içinde kalarak hem de bu geleneğin sınırlarını fazlasıyla zorlayarak bu ilimlerle uğraşmıştır.<sup>6</sup> Selefilik söz konusu olduğunda ise İbn Teymiyye'den farklı olarak kelâm, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi alanlara dönük kategorik bir ayırım ve ötekileştirme karşımıza çıkmaktadır. Bahse konu bu farklılık, İbn Teymiyye-Selefilik ilişkisinin en önemli ayırışma noktalarından birini oluşturmaktadır. Esasen bu tür farklılıklara dayalı ayırışma noktalarının sayısını artırmak mümkündür. Örneğin Selefilik'te selef neslinin uygulamaları tek mutlak hakikat olarak görülürken İbn Teymiyye düşüncesinde hakikat yalnızca selefe indirgenmemektedir. Selefin önemli bir kurucu ve belirleyici misyonu olmakla birlikte İbn Teymiyye düşüncesinde yeri geldiğinde diğer bilgi kaynaklarına ve tarihsel tecrübelerine de müracaat edilmektedir.<sup>7</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi eğer İbn Teymiyye, sistematik ya da müteahhirun Selefilik'in kurucusu ve teorisyeni olarak nitelendirilecekse veya İbn Teymiyye ile Selefilik arasında doğrudan bir bağ kurulacaksa öncelikle bu kavramın İbn Teymiyye'nin kendi eserlerinde geçmesi ve ayrıntılı bir şekilde işlenerek temellendirilmesi gerekir. Zira bir düşünürün teorisyeni ya da kurucusu olduğu bir zihniyete karşılık gelen kavramı eserlerinde sık ve yaygın bir biçimde kullanmaması düşünülemez. İbn

Teymiyye'nin eserlerinde ise Selefiyye kavramına özellikle de müstakil bir biçimde neredeyse hiç rastlanmaması, İbn Teymiyye-Selefilik ilişkisi açısından önemli bir ayırışma noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece anlaşılmalıdır ki birbirine çok yakınmış gibi görülen İbn Teymiyye ve Selefilik, aslında zamansal, düşünsel ve kavramsal açıdan birbirinden oldukça uzaktır. İbn Teymiyye'nin yakınlştırılabileceği zihniyet ya da oluşumlar olarak ise karşımıza Ehl-i Hadis, Hanbelilik ya da Ehl-i Sünnet çıkmaktadır. Selefilik kavramının önce bu kavramların yerine kullanılması daha sonra ise Selefilik ile İbn Teymiyye arasında doğrudan bir bağ kurulması ise kavramların tarihlendirilmesi ve içeriklendirilmesi ile ilgili zihinleri yanıltan ciddi bir anakronik sorun olarak belirmektedir.

#### NOTLAR

- \* ASBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
- 1 Kavram, en basit haliyle "olay ve olguların zihinsel tasarımı, soyut düşünme faaliyetinde kullanılan fikir ve düşünce" şeklinde tanımlanabilir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2017, s. 1121.
- 2 İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları-The Concepts of Salaf and Salafiyya in Ibn Taymiyya", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2019, XXIII, S. 1, s. 549-550; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, s. 399.
- 3 Bu kullanımlara "metodolojik bir ilke", "sistematik bir nazariye", "dini-siyasi bir akım" ya da "radikal-savaşçı bir yapı" şeklindeki tanımlama ve nitelendirme girişimleri de eklenebilir. Bkz. Ferhat Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, I, S. 1-2, s. 17-23. Konu ile ilgili müstakil bir araştırma için ayrıca bkz. Demirbilek, Mine – Atalay, Hakan, "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar-Some Problems of Academical Studies About Salafism in Turkey", *İslâmi Araştırmalar-Journal of Islamic Research*, 2018, XXIX, S. 2, s. 448-459.
- 4 İbn Teymiyye-Selefilik ilişkisi ve Selefiyye/Selefilik kavramının İbn Teymiyye'nin eserlerindeki kullanımı ile ilgili tespit, değerlendirme ve tartışmalar için bkz. İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları", s. 558-560.
- 5 İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi (Minhâcü's-Sünne Selefi Geleneğinin Şîilik Eleştirisi)*, Ankara 2021, s. 109.
- 6 Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, s. 114. İbn Teymiyye'nin bu ilimlerle ilişkisine dair ayrıntılı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, s. 164-213.
- 7 Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, s. 114-119.

## Bağdat Düşerken Müslüman Alimlerin "Tevhid" Fikriyle İmtihanı: İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücudu Reddi Meselesi

1243'te Köseadağ savaşıyla Anadolu, Hülagu'nun iktidarındaki Moğol hakimiyetine geçmiştir. Moğol hakimiyetinin devam ettiği bu yıllarda 1263'te Harran'da doğan İbn Teymiyye, 1258 yılında Moğollar'ın Bağdat'ı istila etmeleri ve akınlarının bölgeye kadar uzanması üzerine henüz beş altı yaşlarındayken ailesiyle

Dımaşk'a göç etmek zorunda kalmıştır. Böylece kendisinden 100 sene önce Şam'da vefat eden İbn Arabi gibi Şam'da yetişmiş, tahsilinin büyük bir kısmını burada yapmış, burada da hoca olmuştur. Hayatı Moğolların baskılarının devam ettiği yıllarda onlara karşı fiili mücadele ile geçmiştir. Bu bağlamda pek çok ilmî ve siyasi tartışmanın içinde bulunmuş, öldürülmeye çalışılmış, hatta Kur'an'daki müteşabih ayetleri tefsir etmeyi reddettiği için, Allah'ı insan sûretinde kabul etmekle (teşbih) suçlanarak iki kardeşiyle birlikte Kahire Kalesi'nde hapsedilmiştir. Yaşadığı devrin bu siyasi-politik çalkantıları onu, İslam'ı müdafa, tevhid akidesine halel getirmeme iddiasına, farklı görüşlere karşı son derece sert bir tavır geliştirmeye sevk etmiş görünmektedir.

Öyle ki tasavvufî benimseyip Cüneyd-i Bağdad-i, Abdülkadir Geylani gibi isimlerin yolundan gitmeyi tercih etmesine rağmen, tevhid itikadını zedelediği kanaatiyle İbn Arabî'nin fikirlerine cephe almış, hususen İbn Arabî'nin tasavvufî yorumlarını bidat olarak tavsif etmiştir. Hatta onu "mülhit", fikirlerinin "inkarın nihai noktası" olması hasebiyle "şirik" ve "küfür"le itham etmiş, o ve bütün vahdet-i vücudcuları "zındık" ilan ederek öldürülmelerini tecviz etmiştir. Ancak onun bu sert ve tekfirî tavrı Müslümanlara bir şey kazandırmadığı gibi vahdeti parçalayan bir yola sebebiyet vermiş gibi görünmektedir.

Nitekim asırlar sonra Osmanlı İstanbul'unda bir mütefekkir, İsmail Fenni Ertuğrul, vahdet-i vücud aleyhtarlığıyla mücadele etmek üzere bir eser kaleme almış ve kitabın girişinde hususen İbn Teymiyye ve Ali Kârî için şunları söylemiştir:

"(...) söz konusu alimlerin ihtisasları olan ilimlerde nasiplerinin tamlığı inkar edilemez ise de -aralarında kullandıkları temel esas, ıstılah ve tabirlerle uzun süre meşgul olmanın neticesi olarak zihinlerinde o derece derin bir tesir hasil etmiş ve kendilerine o derece büyük güven ve itimat vermiştir ki, bunlara muhalif görünen bir şeyde doğruluk ve isabet olabileceğini artık hatıra bile getirmemişlerdir. Bu sebepten dolayı ne mutasavvıfların kabul ettikleri vahdet-i vücudun mahiyetini ne de onlar tarafından ortaya konan açıklama ve müdafaları insaf ve tarafsızlıkla tetkik ve muhakemeye girişmişlerdir. Bunları hemen reddetmişler, bir takım temelsiz ve layık olmayan isnad ve karalamalardan çekinmemişlerdir (...) İşte acizane maksadım (...) herkesi fikir ve inancında serbest bırakıp ancak vahdet-i vücudu kabul eden ümmet büyükleri ve din kardeşlerini küfür ve delaletle nispet etme faciasından korumak, böylece dinî kardeşlik üzerine kötü bir tesir icra etmekte olan bir nifak vesilesini ortadan kaldırmaktır."<sup>1</sup>

1 İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 7-8.



Bağdat'ın Moğollar tarafından kuşatılmasını resmeden bu minyatür, Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedani'nin (v. 718/1318) modern anlamda ilk dünya tarihi olarak kabul edilen Farsça eserinde yer almaktadır.

# Din ve Dünyayı Anlama ve Anlamlandırma Tarzı Olarak Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey

**Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan\***

## Giriş

İslam tarihinde farklı dinî düşünce ve yapılar ortaya çıkmıştır. Çünkü dini, zihniyet hayatı yönlendirdiği gibi hayat da dinin algılanış tarzını yönlendirebilmektedir. Dinî düşüncenin topluluklar üzerindeki etkisine çok fazla yer verilmesine rağmen toplulukların ve tarihlerinin dinin yorumlama biçimlerine etkisi üzerinde yeterince durulmamıştır. Oysa etkileşim karşılıklıdır.<sup>1</sup>

Dinî olan hiçbir şey, nihai anlamda insani tecrübeye yabancı olamaz<sup>2</sup>. Yaşanmış dinî tecrübeler, belli bir soyutlama mantığı ile kendi başlarına var olan şeyler olarak görülemez<sup>3</sup>. Dünyanın farklı yanlarına maruz kalanlar dini de farklı anlayacaklardır.

Bu noktada sorulması gerekli soru şudur: “Hangi toplumsal şartlar belirli dinsel duyarlılık türlerini teşvik eder?”<sup>4</sup> Bu sorunun ortaya koyduğu düşünsel ilke ise farklı toplumsal çevrelerin farklı kozmoloji ve teolojilere eğilimli olduklarıdır.

İslam tarihinde ortaya çıkan mezhepler, görüşler, dinî eğilimler hayatın içerisinde

incelenirse daha isabetli yorumlara ulaşmak mümkün olur. Fikirlerin varoluşsal şartları, fikirlerin bizzat kendilerinden daha önemlidir.<sup>5</sup>

## Ehl-i Hadis ve Ehl-i Reyin Ekol Olarak Ortaya Çıkış Süreci

Sahabe döneminden itibaren şer‘i bir hükmü açıklamak için iki kavrama müracaat edildiği görülmektedir: İlim ve rey. İlim, sahabeden aktarılan naklî bilgiyi ifade ederken rey, naklî bilginin bulunmadığı alanlarda problemi çözmek için sarf edilen zihni çaba ve çıkarımları ifade etmektedir. Muaz b. Cebel’in Rasulullah (s.a.v.)’in; “Kuran’dan ve Rasulullah’ın sünnetinden bir şey bulamazsan ne ile hükmedersin? Sorusuna; “O zaman reyimle içtihat ederim” dediğinin bildirildiği rivayet esas alındığında, Müslümanların ilk dönemden itibaren bu kavramları bildiklerini ve bu iki kavramı birbirine zıt anlamda kullanmadıklarını belirtmek mümkündür.<sup>6</sup>

Hicri II. yüzyılda kendisini yavaş yavaş gösteren rey ve ilim karşıtlığı, belli bir takım sosyal ve siyasi gelişmelerin sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır. Daha sonra bu karşıtlık, bir doktrin, bir ekol halini almış, böylelikle Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey ayrımı belirmiştir.

Bu özgül koşullar hakkında şunları söylemek mümkündür:

İslam coğrafyasının fetihlerle birlikte hızla büyümüş olması, toplulukların da genişlemesini, birbirine benzemez yaşantı biçimlerinin bir arada olmasını beraberinde getirmiştir. Topluluklar, adeta kolaj misali yan yana yaşamaya başlamışlardır. Bazı toplumsal alanların, kısmen de ‘kültür’ün, hâkim dinî sembollerin egemenliği dışına çıkmasına tekabül eden bir yapısal ayrışma, inanç sistemleri ve anlam dünyalarında farklılıklar gibi dinamikler baş göstermiştir. Toplumun homojen yapısı, yerini heterojen yapıya bırakmıştır. Çok farklı kültürel ve sosyal değerlere sahip insanlar, birbiriyle karşılıklı etkileşime girmişlerdir. Etkileşim, değişimi de beraberinde getirmiştir.

Ömer b. Abdilaziz (v. 101), ‘değişik yollar’ın çıktığını görünce, ‘müminlerin yolunun’ tespit

edilmesini gerekli görmüştür. Halifeye göre yönetilenler için uyulması gereken kurallar, örfler olmalıdır. İlk nesil bunları tespit etmiştir (senne sünenen). Onlara uymak, Allah'ın kitabını tasdik etmek ve Allah'a itaati tamamlamaktır. Bunlara muhalefet ise müminlerin yolundan başka bir yola kaymaktır.<sup>7</sup>

Ömer b. Abdilaziz'in bu çabası, 'bidatler' ve onların cemaatin mahiyetini 'bozuyor' olması karşısında, seleflerin görüş ve düşüncelerini toplamaya ve muhafaza etmeye meyilli 'alimler'i cesaretlendirmiştir. Bundan sonra "ilmi", yani "seleflerin geçmişte ortaya koymuş oldukları belli sabiteleri" ayakta tutmak, yegane kurtuluş vesilesi olarak görülmüştür.<sup>8</sup> Bu sabiteler belli dönemlerde fethedilen bölge insanların entegrasyonu için de gerekli görülmüştür. Bu süreç dahilinde eskilerin görüşleriyle yetinmemek, yeni durumların doğalarını da dikkate alma anlamına gelen rey, kimileri tarafından hevanın, nefsanî arzu ve eğilimlerin bir dışı vurumu şeklinde nitelenmiştir.<sup>9</sup>

Hicri ikinci asrın ortalarında rey ve eser (ilim; eskilerin bakiyesi) diyebileceğimiz iki farklı anlayışın ortaya çıktığı söylenebilir. Burada Ebu Hanife'nin reyî temsil ettiği açık bir şekilde ifade edilmektedir.

Fakat elimizdeki kaynaklara göre Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis'in, oluşum süreçlerini tamamlamış ekoller olarak, karşıtlıklarını ise Mihne dönemine ve sonrasına götürmek gerekmektedir.

Mihne'yle beraber Ehl-i Hadis, bir düşünce ekolü olarak belirmiş, dine dair bütün alanlarda rivayet merkezli bir üslubun takip edilmesi gerektiğini hararetli şekilde savunmuş ve rey merkezli fıkıh anlayışının öncüsü olan Ebu Hanife hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur.<sup>10</sup>

Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis tasnifine ilk atıfta bulunulan müellif olarak karşımıza İbn Kuteybe (v. 286/889) çıkmaktadır. İbn Kuteybe Ebu Hanife'yi ve ashabını Ehl-i Rey olarak nitelmiş ve bu nitelermeye olumsuz bir içerik yüklemiştir.<sup>11</sup>

## Temel Özellikler

Ehl-i Hadis'in en temel özelliği nakli bütün problemlerin çözümünde tek referans kaynağı olarak görmesidir.<sup>12</sup> Ehl-i Hadis din anlayışı ve hükümleri doğrudan dinî metinlere bağlayan, dinî metinlerin olmadığı yerde sahabe ve tabiin sözlerine dayandıran bir tavır temsil etmektedir. Ehl-i Hadis, esere, geçmişin izine tabi olma ve yeni şeylerden kaçınma<sup>13</sup>, esere dayanarak hüküm vermedir.<sup>14</sup>

Ahmed b. Hanbel'in din tarifi bu açıdan önemlidir: "Din rivayettir (ed-din er-rivaye)." Din, Allah'ın Kitab'ı, âsar ve sünenidir. Din, Allah'ın Resulü, sahabileri, tabiin, tebe-i tabiin, onlardan sonra da örnek olarak alınan, âsarî koruyan alimlerden gelen rivayetlerdir.<sup>15</sup> İman da söz, amel, niyet ve sünnete yapışmaktır.<sup>16</sup>

Bu tarife bakıldığında Ehl-i Hadis'in artık bir fırka olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'le birlikte Ehl-i Hadis, oluşumunu tamamlamış ve ekolleşmiştir.

Bundan sonra Ehl-i Hadis sadece nakli esas alanlar değil, rivayetlerde ifade edilen dinî-itikadi esasları kabul edenler olarak görülmüştür. Buna göre Ehl-i Hadis, 'sünen'i mezhep edinenlerdir. Hadis ve eser konusunda uzmanlaşarak hadise ve esere dayalı bir mezhep oluşturanlar<sup>17</sup>, rivayetleri esas alarak hüküm verenlerdir.<sup>18</sup> Ehl-i Hadis, Peygamber (s.a.v.)'in mezhebine dayanan, sahabe ve tabiinin eserlerini koruyan, akıl, görüş ve reye müracaat etmeyen, böylelikle dinin aslını muhafaza etmeye çalışan 'Allah'ın Hizbidir' (Mücadele 58/22 ayetine atfen).<sup>19</sup>

Akla özel değer verme, rivayetlere ihtiyatlı yaklaşım, manaya öncelik verme, sahabe ve tabiinde var olduğu ileri sürülen içtihat ve rey ile hüküm verme konusundaki özgüveni sürdürme, eleştirel yaklaşım, bölgesel özellikleri dikkate alma ise Ehl-i Rey'i özgün kılan belli özellikleri olarak zikredilmiştir.<sup>20</sup> Bir itikadi fırka olarak Ehl-i Rey, ameli imandan dışarı bırakanlar, büyük günah işleyen hakkında hüküm vermeden durumunu Allah'a havale edenler anlamında da kullanılmıştır.

Ehl-i Rey'in temel özelliği, özgül kültürlerin ötesinde evrensel bir İslam tanımını kabul etmesi, bu nedenle dinin temel ilkelerine vurgu yapması, olgudan hareket eden bir metod benimsemesi ve bunlar üzerine sistematik aklı koymuş olmasıdır.

### **Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey: İki Farklı Dünya**

Ehl-i Hadis, yeni durumlar karşısında selefîn metoduna (minhacü's-selef) sınımsız sarılmaktır. Eskilerin örfü ve geleneği ile hareket etmek ise süreklilik arz eden normatif davranış kalıplarının toplum katında yerleşmesini temin etme, böylece İslam'ı bir yerellik içinde konumlandırma anlamına gelmektedir.

Burada din, kabile benzeşmesinin sığılığı ve anonimliği içinde temellendirilmektedir. Kabile asabiyesi, yabancı olan her şeyden ürkmekte, değişmeyi bir tehdit olarak algılayabilmekte dolayısıyla "negatif kimlik" geliştirmektedir. Yerel dünya, kaybedilebilecek, yitirilebilecek, tehlikede olabilecek bir dünya anlamında ahlakidir, ahlaki olduğu kadar coşkusaldır ve dış etkilere açık olması, tehdit unsurunun fazlalaşmasıyla tepkisel karaktere bürünebilmekte hatta bir şiddet dili olabilmektedir.<sup>21</sup>

Kabile dini olarak Ehl-i Hadis'in İslam anlayışının en temel göstereni, Allah kavramının cahiliyye kültürü içinde anlaşılmasına devam edilmiş olmasıdır. Ehl-i Hadis, eli, yüzü, gözü bulunmayan, bir takım sıfatlarla muttasıf olmayan, örneğin ahirette görülmeyen, peygamberleriyle konuşmayan, eliyle yaratmayan, yüzüyle gülümsemeyen, arşından dünya semasına inemeyen bir tanrının, gerçekte var olamayacağı görüşüne sarılmıştır. Bunun için böyle bir antropomorfik ilah anlayışını reddeden Cehmiyye ve Mutezileye 'muaddıla' (boşlayıcılar), 'mubdilün' (iptalciler) isimleri verilmiş, onlara; 'öyleyse sizin tanrınız görmeyen, iştmeyen, konuşmayan bir hayvan mesabesinde' denilmiştir.<sup>22</sup>

Allah'ın sıfatlarına bu şekilde yaklaşmak, cahiliyye döneminden beri var olan 'bildik tanıdık' bir tanrı imajının İslam'da devamını sağlamaktır. Böylece bir dinin temel unsuru

olan Tanrı anlayışı mahalli kültür içinde yerelleştirilmektedir. Allah'ın "insanlaştırılması" bir imaj olarak örfi varlık sahasının kutsallaştırılması anlamına da gelebilir.

Bir program ve bir fenomen olarak Ehl-i Hadis, yerel özellikleri evrenselleşme kabiliyeti taşıyamaz. Bu nedenle hayatın büyüklüğü karşısında muhafazadan çok reddi ön palan çıkarmaktadır; çünkü "tekinsizlik" duygusunun ürünüdür. Yeni karşısında hep şüphe içindedir. Bu tekinsizlik ve şüphe, hayat karşısında kötümser olma tavrını doğurmuştur.

Buradan hareketle Ehl-i Hadis bir tür muhafazakarlık ya da gelenekçilik olarak görülemez. Çünkü bu zihniyette "koruma"dan daha çok "reddetme" özelliği dikkat çekmektedir. Bidatı reddetmek hayatın genişliğini reddetmektir. Hayattan çekinmek ve onun karşısında bir duruş sergilemektir.

Eskiden olanlarla yeni olanı değerlendirmenin düşüncenin tabiatına ters olduğu ilkesi ise Ehl-i Rey'in temel esasıdır. Sistematik özellikler belirtilerek Ehl-i Rey olarak isimlendirilen ilk isim Ebu Hanife, 'yeni sorunlar'ın farkında olan bir anlayışı temsil etmektedir. Bu nedenle Ebu Hanife'ye 'Eğer Peygamber, zamanımızda olsaydı, benim görüşlerimin çoğunu kabul ederdi' gibi sözler atfedilmiştir.<sup>23</sup>

Ebu Hanife, "Ashab için yeterli olan bizim için de yeterlidir" diyen birine "şöyle cevap verilmelidir" demiştir: "Evet ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu. Oysa onların şartlarıyla bizim şartlarımız, birbirinin aynı değildir."<sup>24</sup>

Ebu Hanife'nin sadece rivayete dayalı bir din anlayışını değil, aynı zamanda bu anlayışın hedefi olan, din ile belli bir yaşam tarzı arasında bünyevi bir ilişki kurmayı, başka bir ifade ile dinin tek bir yerel kimliği meşrulaştıran bir aracı olarak ele alınmasını da sorgulayan ilk isimlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.<sup>25</sup>

### **Sonuç**

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey, görece farklı iki ayrı yaşam biçiminin dinden meşruiyet üretme çabasına işaret etmektedir. Ehl-i Rey kent

kültürünün çöl korkusunun üstesinden gelebilme arzusunu temsil eder.

Ehl-i Rey, değişen dünyanın dini açıdan algılanmasını, dünyanın mamur edilmesi gerektiği anlayışı üzerine bina etmiştir. Bu nedenle İslami toplulukların maddi ve kültürel gelişimi ile daha fazla etkileşime girebilmiştir. Ama bu durum hayattaki dinî karakterin azaldığı kaygılarına yol açmıştır. Ehl-i Hadis böyle bir kaygının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu kaygının dinî bir içerik taşımaktan çok cemaatçi bir refleks olduğu söylenebilir.

Rasulullah (s.a.v.)'in dini, 'cemaatten' ayrı bağımsız bir kudret ve kabile üstü bir nizam olarak sunma gayretlerine rağmen, daha sonra din, belli çevrelerce cemaatle özdeşleştirilmiş, topluluktan ayrı bir mahiyette tasavvur edilememiştir. Böyle bir gelenek, kabile yapısıyla dinin özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir. Ehl-i Hadis bu tür bir zihniyetin ürünüdür. Cemaat yani kabile hayat tarzını bozuyor olması nedeniyle tüm gelişme ve değişimleri Ehl-i Hadis, dinden uzaklaşma olarak görmüş, sünnete sarılmayı, dinî metinlerin zahirini esas almayı, eski hayat biçimini koruma adına, "yeni şeylerin" bir alternatifi olarak sunmuştur. Böylece kaybedilen "kültürel hakimiyet" karşısında bir itiraz, bir protesto geliştirilmiştir. Bu anlamda Ehl-i Hadis, "protest" bir tavra işaret etmektedir.

Ehl-i Hadis'in dünyayı mito-teolojik bir algılaması söz konusudur. Bu zihniyette kültürel anlamda İslam "sonlu bir İslam"dır. Çünkü insana neredeyse bitmiş bir anlam yüklenmektedir. Ehl-i Rey ise geçmişin tecrübesini yaratıcı yorumlara aktararak insani oluşun devam ettiği kanaatinden hareket etmektedir. Burada Ehl-i Rey, kültürel anlamda "sonsuz bir İslam" algısını temsil etmektedir.

## NOTLAR

- \* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. 2 James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, trc. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.11.
- 1 Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, trc. Aysel Bora, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, s. 28. 3 Burhanettin Tatar, "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin

- Anlamı Üzerine Notlar", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak 2014, s. 93.
- 4 Bkz. Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, trc. Ergin Çenebaşı, Doğan Kitap, İstanbul 2010, s. 69, 94.
- 5 Renate Halub, "Entelektüeller ve Avro-İslam", *Müslüman Avrupa Ya da Avro-İslam*, haz. Nezar al-Sayyad-Manual Castells, Everest Yayınları, İstanbul 2004, s. 248.
- 6 Yavuz Köktaş, "İlk Dönem Rivayetlerinde İlim-Rey Kavramı ve Bravmann'ın Bu Konudaki Görüşleri", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 2, S. 2, Güz 2007, s. 285.
- 7 Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, takdim: Abdülkerim el-Hatip, Dârü'l-kütübî'l-İslamiyye, Kahire 1982, s. 556.
- 8 Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, 1987, s. 142.
- 9 Bk. İgnaz Goldziher, *Zahiriler, Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihad Tunç, AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s. 10.
- 10 Mansur Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehli rey Ehli hadis Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, S. 10, s. 73.
- 11 Kaşif Hamdi Okur, "Ehl-i Rey Deyü Kime Derler?", *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç, Ensar Yayınları, İstanbul 2020, s. 17.
- 12 Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-hadis*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu, Daru İhyai's-sünneti'n-Nebeviyye, Ankara, tarihsiz, s. 48.
- 13 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1983, s. 334.
- 14 İmam Şafii, *el-Umm*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, tarihsiz, I, s. 190, 257.
- 15 M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yayınları, Ankara, 198, s. 366.
- 16 Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 364.
- 17 Bkz. Yahya en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatu'l-mısıriyye ve mektebetuha, Mısır 1349, I, s. 36, 131.
- 18 İmam Şafii, *İhtilafu'l-Hadis*, Müessesu'l-kütübî's-sekafiyye, Beyrut 1985, s. 85, 93.
- 19 Bkz. Hatib Bağdadî, *er-Rihle Fi Talebi'l-Hadis*, thk. Nuruddin İtr, Dımışk 1975, s. 222-224.
- 20 Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünme Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu, Kurav Yayınları, Bursa 2005, s. 334.
- 21 Yerel dünyaların çoşkusal özellikler taşıması ile ilgili bkz. Arthur Kleinman, "Tehlike, Sinirlilik ve Etnografi", *Kültür ve Ruh Sağlığı*, haz. Kemal Sayar, Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 15-16.
- 22 İshak b. Huzeyme (v. 311 h.), *Kitabu't-Tevhid ve isbatu sıfati'r-Rab*, thk: Halil Hiras, Daru'l-fikr, 1973, s. 11-26.
- 23 Hilmi Mertürkmen, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1976, s. 83.
- 24 Ebu Hanife, "El-Âlim ve'l-Mütaellim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, Kalem Yayınları, İstanbul 1981, s. 11.
- 25 Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği", *E.K.E.V. Akademi Dergisi*, Yıl: 8, S. 20, Yaz 2004, s. 59-78.

Cennetü'l  
Bakî'de henüz  
türbeler  
yıkılmadan  
önceki hali  
gösterir bir  
fotoğraf



Cennetül Mualla, Cahiliye devrinden bugüne kadar Mekke'deki mezarlıktır. Makberetü'l Ma'lat diye meşhur olan bu mezarlık türklar arasında Mualla diye yerleşmiştir. Efendimiz aleyhisselamın dedelerinden Kusay ile Abdülmuttalib, amcası Ebu Talib ve hanımı Hazreti Hatice validemiz de burada medfundurlar. Kanuni tarafından Hatice Annemizin kabri üzerine yüksek kubbeli bir türbe yapılmış fakat bu türbe ve buradaki diğer türbeler 1926'da Abdülaziz b. Suud tarafından yıktırılmıştır.

Medine'de Bakî' adı verilen mezarlık ise Efendimiz zamanında Mescid-i Nebevi'nin yakınında garkad denilen çalılıkların bulunduğu bir yerd. Muhacirden ilk vefat eden Osman b. Maz'un Efendimizin işaretiyle buraya defnedilmiş, yine onun tarafından baş ve ayak tarafına birer taş konulmuştu. Peygamberimiz aleyhisselam oğlu İbrahim vefat edince onu da buraya kendi elleriyle defnetmişti. Kızları Ümmü Gülsüm ve Rukiye, Hazreti Fatıma Annemiz ve oğlu Hazreti Hasan, Kerbela'da şehit edilen Hazreti Hüseyin'in de başı Cennetül Bakî'dedir. Peygamberimizin amcası Abbas, halası Safiye, Hz. Ali'nin annesi Fatıma binti Esed, efendimizin süt annesi Halime, annelerimiz Hz. Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme, Zeynep binti Huzeyme, Zeynep binti Cahş, Safiyye, Reyhane ve Mariye de burada istirahat etmektedirler. Hz. Osman dahil olmak üzere pek çok sahabe de Cennetül Bakî'dedir. Bu mezarlıkta tarih boyunca türbeler, kubbeler yapılmış, 1806'da Suud b. Abdülaziz Medine'yi ele geçirdiğinde mezar taşlarını ve türbeleri yıktırmıştır. II. Abdülhamid bunları yeniden yaptırmışsa da 1926'da Suudilerden Abdülaziz b. Suud bunları yıktırmıştır.

Cevdet Paşa'nın selefi akidesinin bir tezahürü olarak türbe yıktırma, mezar ziyareti ile alakalı aşağıdaki cümleleri bir bakıma Müslüman Türklerin asırlar içinde süzülerek şekillenen itikatlarının, meseleye dair çözümlerinin bir özeti gibidir:

"Türbelere tazim hakkında halkın itikadına mukabil İbn Teymiyye ile İbn Kayyim dahi ifrat ederek alelumum ziyaret-i kuburu men ile türbelerde kurban kesmek ve ehl-i kuburdan istiğase ve istimdad etmek gibi ef'ali, şirk kabilinden addettiler. Halbuki "Kabr-i Nebi aleyhisselatu vesselamın ziyateti vacib midir, yahut mendub mudur?" müctehid'in ancak burasında ihtilaf etmişlerdir. Yoksa Ravza-i Mutahhara ziyaretine şedd-ü rihal etmek, mucib-i ecr-i azim ve calib-i şefaati Nebi-yi kerim olacağı sa'y-ı bahs değildir ve ehl-i İslam'ı bundan men etmek gibi makale-i şeniaya İbn Teymiyye ile İbn Kayyim gibi ona tâbi olanlardan gayrı kimesne cüret etmemiştir (...) Şeyh-i Necdî bu vadilerde yolunu şaşırıp İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'ın şer'an memnudur dedikleri ef'ali hep küfr-i mucib olan amelden addetti ve "türbelere nezr ya dua veyahud dua etrafında tavaf etmek ya destanını öpmek veya teberrüken toprak almak gibi ef'al ile tazim eden ve ehl-i kuburdan istimdad eyleyen kimseler kafir olduğu gibi, onları tekfir etmeyenler dahi kafir olur," dedi. Küfür ise ancak Cenab-ı Hakk'ın vücud-ı vahdaniyeti gibi zarurat-ı diniyeyi ve risalet-i nebeviyeyi ve namazın farziyyeti gibi umur-ı zahireyi inkar ile olur. Yoksa Rasul aleyhisselamı makar olan müslim, bir şüphe-i hafiyeye müstenid olmadıkça tekfir olunamaz. Zira ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi İslam'a müntesip olanları tekfirden tehaşi ve ihtiraz etmektedir. binaenaleyh eimme-i ehl-i bidatin zararlarını def için katillerini emretmekle beraber kendilerini tekfir etmezlerdi."

**Kaynak:** Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, c. VII, s. 188-189.





# Mehmet Ali Büyükkara ile Selefilik Üzerine

Fulya İbanoğlu



*“Selefilik”in muhkem, mutlak bir tarifi yapılabilir mi? Selefilik nedir? Bu tarifi ortaya çıkaran tarihi, kültürel, psikolojik sebepler nelerdir?*

Selefilik, yahut Arapça’daki orijinal ismiyle Selefiyye, İslamiyet’in selef nesli denilen ilk neslinin İslam’ı anlama ve yaşama biçimini kendi dini düşünce ve pratiğinde esas aldığı iddiasında olan bir akım. Bu akımın temsilcileri, “selef” neslinin mukabili olan “halef” nesillerin, yani sonradan gelen alimlerin daha çok mezhepler ve tarikatlar üzerinden geliştirip kurumsallaştırdıkları dinî anlayış ve pratikleri bidat olarak niteliyorlar. Yani bunları Sünnet’ten sapma olarak görüyorlar.

Selef nesli vurgusu burada niçin yapılıyor ve bu nesil hangi zamanı kapsıyor sorusu akla geliyor. Peygamberimizin “insanların en hayırlıları benim neslimdir, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenler” hadis-i şerifi burada kriter alınıyor. Yani sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesilleri olarak İslam tarihinin ilk üç nesli. Bu nesillerin üstün özelliği dinin

kaynaklarının, Kur’an ve Sünnet’in nüzül ve vürûduna en yakın zamanlarda yaşamış olmaları. Bugün kendilerine Selefiyye denen akımın öncüleri olan Ehl-i Hadis ekolü, mesela kelam ilminin icadıyla bilahare aklileşen itikadi izahların veyahut hadislere doğrudan müracaat yerine fıkıh mezheplerinin imamı adına oluşturulan amelî uygulamaların daima karşısında olmuştur. Manevi gelişim için yine doğrudan ayet ve hadislere müracaat yerine tarikat kurucusu isimlere referansla teşekkül eden tasavvufi uygulamaları da aynı gerekçelerle sakıncalı bulmuştur.

Ehl-i Hadis ekolünün Ehl-i Sünnet içindeki mukabili Ehl-i Rey ekolüdür. İmanın tarifinden tutun, Allah’ın sıfatlarının nasıl anlaşılacağına, aklın dinin kaynakları arasındaki statüsel mevkiine kadar bir takım önemli meselelerde bu iki ekol arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bilindiği gibi İmam-ı Azam Ebu Hanife kendi zamanında Ehl-i Rey’in imamıydı. O da aslında selef neslindendi. Ehl-i Hadis “selef-i sâlihîn (salih selef nesli)” kavramı

altında o ilk üç neslin kapsamını da daraltmış, kendi kabullerine uymayan Mutezile, Şia gibi gayrisünni ekolleri bu kavramın dışına atmakla kalmamış; Ehl-i Rey görüşünden Sünni alimleri de kapsam haricinde bırakmıştır. Sünni kelim mezhepleri ile Hanefiler ve sonraki Maliki ve Şafililer böylece “selef” çizgisi dışına çıkartıldılar.

İç siyasi ihtilafların ve fetihlerle gelen dış kültürel karşılaşmaların tesiriyle oluşan fikrî dalgalanmalar, bu dalgalardan itibaren özellikle Haricilik, Mutezile ve Şia yapılarının İslam düşüncesinde yaptığı tahribat Sünnet vurgusunu haliyle öne çıkardı. Akıl yerine nakil (Kur’an ve hadis) bu bağlamda fikirler okyanusunda sanki sahil dinî düşüncenin emniyetli çapası olarak addedildi. Bu çapanın zinciri söylediğimiz gibi selef-i sâlihîn denilen bir alimler zümresine raptedildi ve bunun üzerinden bir gelenek inşa edildi. Müstakim yoldan şaşmamak, hidayeti bulmak için sağlam bir pusulaya sahip bu gemi içinde seyretmek gerekiyordu.

Her ne kadar Sünni müelliflerce hicretin 5. ve 6. asırlarında Rey ve Hadis ekolleri üzerine müşterek bir Ehl-i Sünnet çatısı çatılmış olsa da, aradaki ilişkilerin gerginliğini kaybedip sükunete kavuştuğunu söyleyemiyoruz. Bu durum günümüze kadar devam etmiştir.

*Selefiliğin tarihî olarak dönemlendirilmeye tâbi tutulması Selefiliği anlamak bakımından bize bir imkan sunuyor mu? Ya da aksine meseleyi daha karmaşık bir hale mi sokuyor?*

Bugünkü Selefiyye’nin köklerini bağladığı Ehl-i Hadis, genel olarak Ahmed b. Hanbelî bu gelenek sisteminin imamı kabul eder. Bu isim doğal olarak dört fıkıh mezhebinden biri olan Hanbeliliği akla getirir. Ancak Hanbeliler genellikle kendilerini diğer mezheplerin türünden bir mezhep görme eğiliminde değillerdir. Onlar İmam Ahmed’in adına kurulmuş bir mezhebin taklitçileri olmaktan ziyade, hadisleri, çoğu kez literal şekilde esas alan bir metodolojinin takipçileri olmayı, bu

şekilde anlaşılmayı tercih etmişlerdir. Özellikle itikadi meselelerde durum tam da böyledir. Eş’ari ve Maturidi kelim mezheplerinin Sünnilik içerisinde sistemli bir alternatifinden bahsediyoruz burada. Neticede, İmam Süfyan b. Uyeyne’nin deyişiyle “din ancak âsardan ibarettir”. Yani rivayetler (ilk üç neslin dini konulardaki fiil ve beyanları) İslam’ın imanî ve amelî hükümlerinde belirleyici olan kriterdir. Birincil kaynak Kur’an bile ancak bu rivayetler ışığında anlaşılabilir.

Hanbelilik hakkındaki bu açıklamayı niye yaptım? Bugünkü Selefiyye’nin köklerini tartışırken gündeme gelen Hanbeliliği, diğer üç mezhep gibi değerlendiremeyeceğimizi vurgulamak için yaptım. Sorunuza dönecek olursak, bu durumda Ehl-i Hadis – Hanbelilik mezhepsel oluşumunun tarihsel dönemleri ve bu dönemlerin mezhebe neler kattıkları, günümüzü anlamak açısından önemli hale gelmektedir.

*Yani eğer Selefilik için bir dönemlendirme yapılacaksa bunu bir bakıma Ehl-i Hadis ve Hanbeliliğin geçirdiği süreçlerle paralel okumak gerekir diyorsunuz...*

Evet, böyle de denilebilir. Şöyle ki: 3/9. asrın son çeyreğinde faal bir Ehl-i Hadis alimi olan Ebubekir Hallâl, Hanbeliliği hususen fıkıh sahasında bir mezhep haline getiren kişi olarak bilinir. Ondan sonra bu ekolden İbn Ebî Hâtim (ö. 936), Berbehârî (ö. 940), İbn Batta (ö. 997), İbn Mende (ö. 1004), Kâdî Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 1065), Herevî (ö. 1089), İbn Akîl (ö. 1119), İbnü’l-Cevzî (ö. 1201), İbn Kudâme (ö. 1223) gibi alimler geldiler ve mezhebi temsil ettiler. 14. asırda ise Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Ehl-i Hadis’e güçlü bir soluk verdi. Ben İbn Teymiyye’nin katkısını bir “yükselme” olarak değerlendiriyorum. Kelim mezheplerine nazaran bir tıkanma yaşayan Ehl-i Hadis İbn Teymiyye’nin görkemli çalışmalarıyla yeniden popüler hale gelmiştir. Kendisi günümüz Selefiyye’sinin en önemli referans otoritelerinden biridir. İbn Kayyım el-

Cevziyye, İbn Kesir, Zehebî gibi talebeleri onun bu ekole katkılarını kalıcı ve daha tesirli hale getirmişlerdir. Selefiyye isminin Ehl-i Hadis ulemasına işaretle tarihteki ilk kullanımı bu alimlerin eseridir.

Söz konusu müspet yükselmeyi tecrübe eden Ehl-i Hadis, asırlar sonra bir tür “sivrilme” ile karşı karşıya kalacaktır. 1703 doğumlu Muhammed b. Abdülvehhab’ın Necd bölgesinde başlattığı ıslah çalışmaları ekol üzerinde derin izler bırakacaktır. Vehhabilik diye anılacak olan bu alt ekolün tevhit ve bidat kavramları üzerinden geliştirdiği fikir ve tutumlar yine bugünkü Selefiyye’de belirleyici olmaya devam etmektedir. “Sivrilme”yi “yükselme”nin aksine menfi bir gelişme olarak değerlendiriyorum. İbn Abdülvehhab’ın tekfirciliği ve tekfir ettiği şahıs ve çevrelere karşı emri bi’l-maruf - nehyi ani’l-münker gayesiyle ortaya koyduğu ve cihat adını verdiği tedhişçiliği, Vehhabiliği üzerinde çokça tartışılan bir akım bir akım haline getirmiştir. İslam’ın ilk asırlarındaki Hariciliği hatırlatan bu pratikler bir kısım Hanbeli ulemanın dahi tepkisini çekmiştir. Ne var ki Vehhabilik ilk çıkışından itibaren Suudi devletinin bir nevi resmi ideolojisi haline getirilince bu koruma ve destekten yararlanacak, hatta tabiri caizse tarihi Ehl-i Hadis geleneğini neredeyse tümüyle kendine mâl edecek bir güç ve şöhrete ulaşacaktır 20. yüzyılda.

*Burada bir de Yemen tesirini hatırlayabiliriz değil mi Hocam?*

Tabii. Yemen’de yine Ehl-i Hadis gelenekçiliği çerçevesinde yaşanan gelişmeler konumuz açısından önemlidir. Zeydî ilim muhitinde ortaya çıkan, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in etkisini mutlak manada göreceğimiz bir Ehl-i Hadis uyanışı yaşanıyor bölgede. Bu trendin ilk meşhur temsilcisi İbnü’l-Vezir. Sonra Emir San’anî meşhur oluyor. Arkasından ise Şevkânî (ö. 1834) geliyor. Yemen Ehl-i Hadis geleneğinin en belirgin vasfı bir mezhebin taklidini reddederek doğrudan delillerle

## Mehmet Ali Büyükkara

1967 yılında İstanbul-Fatih’te doğan Büyükkara, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 1990’da mezun oldu. Yüksek lisansını aynı üniversitede 1993 yılında Hadis bilim dalında, doktorasını 1997’de Edinburgh Üniversitesi’nde Mezhepler Tarihi alanında tamamladı. Yurda dönüşünde göreve başladığı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 2000 yılında doçent, 2006 yılında profesör oldu. Dekan yardımcılığı, Üniversite Senatörlüğü ve Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı görevlerini yürüttü. 2009’da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012’de ise İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi kadrosuna katıldı. Fakülte’nin kurucuları arasında yer aldı ve dekanlığını üstlendi. 2020’de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne döndü. Çalışmalarını klasik Kelâm okullarının yanı sıra Şii’lik, bugünkü Selefilik, çağdaş İslami akımlar ve hareketler, din-siyaset ilişkileri konularında yoğunlaştıran Büyükkara’nın, alanında yerli ve yabancı dilde yaptığı çeşitli yayınları mevcuttur. Bunlar arasında *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları, Suudi Arabistan ve Vehhabilik, Kabe’nin İşgal Tarihi, Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet, Çağdaş İslami Akımlar* başlıklı kitap çalışmaları bulunmaktadır.

amel etmeyi ve içtihadı savunmalarıdır. Şevkânî bu noktadan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’i dahi konu eder ve onların Hanbelilik içinde müçtehit seviyesine çıkmalarına rağmen içtihatlarını bağlı oldukları mezhebi geleneğin baskısı yüzünden açık yüreklilikle açıklamadıklarını ileri sürer.

Şevkânî’nin müslüman dünyada tanınır hale gelmesinde Mısır’dan Reşid Rıza’nın ve Hint müslümanlarından Siddık Hasan Han’ın büyük katkıları olmuştur. Siddık Hasan Han, günümüz Selefiyye’sinin büyük organizasyonlarından olan ve geçmişi 19. yüzyıla dayanan Hint Ehl-i Hadis cemaatinin kurucularındandır. Reşid Rıza ise bilindiği gibi Selefiyye isminin icadında kendisine en çok referans verilen şahsiyettir. Şimdi buradan, modern zamanda Selefiyye’nin nasıl olup da Ehl-i Hadis – Hanbeliyye mezhebi geleneğine verilmiş bir isim olarak şöhret bulduğu konusuna geçebiliriz.

*Şunu mu demek istiyorsunuz? Yani, 19. yüzyıldan itibaren Ehl-i Hadis-Hanbeli geleneğinin adı Selefiyye mi oluyor?*

20. yüzyıl desek daha doğru olur. İbn Teymiyye ve bazı talebelerinin kalemlerinde yer yer Ehl-i Hadis ulemasını vasıflamak için istihdam edilmiş sıfatlardan biri olan Selefiyye özellikle 20. yüzyılın ilk yıllarında yeniden kullanıma sokuluyor. Peki kimler, hangi çevreler kullanıyor? Daha sonra “ilk İslamcılar” diye anılacak olan bu çevre Arap ilmi ve kültürel muhitlerinde daha görünür vaziyette. Müslümanların Batı karşısındaki geri kalışını mesele edinen, bunun sebeplerini tespit edip kurtuluş çareleri teklif eden bu entelektüel çevreler, odaklandıkları sorunun bir parçası olarak mezhep taklidi, içtihadın terki gibi mevzuları sürekli gündemde tutuyorlar. Bir ölçüde muhalifi oldukları, o sırada II. Abdülhamid tarafından idare edilen Osmanlı'nın yürürlükteki medrese sistemini ve Sünni âlemin ilmi otoritesi kabul edilen el-Ezher'in ortaya koyduğu Eş'arîliği hedeflerine koymuşlar, ateş ediyorlar. Dinî, kültürel, siyasi sahalarda tecdid ve ıslah talebinde bulunuyorlar. Dinî ıslahat talebini seslendirirken de İbn Teymiyye, İbn Kayyim gibilerin “ilk kaynaklara dönüş” fikrini, fakat özellikle Şevkânî'de buldukları “bir mezhebe kayıtlanmadan” ortaya konulacak içtihat gayretini müdafaa ediyorlar.

Malum olduğu üzere mevzubahis muhitin en meşhur iki ismi Efgani ve Abduh'tur. Fakat onların anlattığımız çerçevede düşünen kişi ve grupları nitelemek üzere Selefiyye ismini kullandıklarına dair bir kanıtımız yok. Ancak onların bariz tesiri altında faaliyet gösteren Kahire, Şam, Bağdat muhitlerindeki alim ve münevverler bu kavramı kullanmaya başlıyorlar 20. yüzyılın ilk yıllarında. Mesela Şam'da Cemaleddin Kâsımî, Abdürrezzak Bitar, Tahir el-Cezâirî gibi şahsiyetler var. Bağdat'ta Âlûsî'ler var, hususen Mahmud Şükri Âlûsî'yi anabiliriz. Bu kişiler ya kendilerini Selefiyye olarak adlandırıyorlar ya da etrafindakiler onları

böyle anıyorlar. Bunu yaparak, bir mezhebin mukallidi olmadıklarını, ilk kaynaklara dayalı serbest içtihadı savunduklarını anlatmak istiyorlar. Kahire'de Reşid Rıza'nın yayınladığı *el-Menâr*'daki makalelerde bu durumu, bu kullanımı görürüz. Sonra bu ekibin talebeleri, 1909'da Kahire'de el-Matbaatü's-Selefiyye isimli bir yayınevi kuruyorlar. Mesela sadece İbn Kayyim'ın, Şevkânî'nin eserlerini basmakla yetinmiyorlar, Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın felsefe risalelerini de yayınlıyorlar. Hatta bazı müsteşriklerin çalışmalarını basıyorlar.

Bu yayın genişliğinden, bu “selefi” yayınevi ve *el-Menâr* dahil çevresinin bir Ehl-i Hadis-Hanbelî-Vehhabî müessesesi olmadığını rahatlıkla anlarız. Hayli geniş bir entelektüel ufukları var. İlk kaynaklara dönüşten anladıkları ise hadisten daha çok Kur'an'a dönüş.

*Bu tespitiniz mühim Hocam: Ehl-i Hadis'in Kur'an ve Sünnet vurgusu, hususen hadislerle alakalı tutumunu düşünürsek modern dönemde selefi diye nitelediğimiz isimler hadisten çok Kur'an'a dönüşü teklif ediyorlar, diyorsunuz.*

Bunu tespit etmemiz zor değil. Peki ne oluyor da Selefiyye hususen Vehhabilik diye isimlendiren mezhebi geleneğin ismi haline geliyor? 1920'li yıllara geldiğimizde Osmanlı ve hilafet artık mevcut değildir. Arabistan'da yeni bir güç doğmaktadır: Suud devleti. Bu Kahire ve Şam'daki “selefi” çevreler Kral Abdülaziz İbn Suud'a yaklaşıyorlar. Bunda üç faktör hemen akla geliyor: Birincisi, Suudiler Osmanlı'nın siyasal boşluğunu doldurabilir mi hesabıdır. Ehl-i Hadis geleneğini katı bir formuyla da olsa rejimin ideolojisi yapmış, bağımsız, sömürgeleşmemiş bir idare bu çevreye bir umut veriyor. İkincisi, İbn Suud'un böyle bir entelektüel çevreye ihtiyacı var. Kahire'nin teknik ve kültürel tecrübesini Cidde'ye ve hatta Riyad'a taşımak, onların İslam alemiyle olan yakın ilişkilerinden faydalanmak istiyor. Üçüncüsü ise tamamen ticari. Dergi ve

matbaa sahipleri bu ilişkiden doğal olarak para kazanıyor. İbn Suud'un arayıp bulamadığı fırsat bu ilişkiler ağı içinde kendiliğinden doğuyor. Olumsuz küresel ününden dolayı Vehhabilik isminden zaten muzdarip olan İbn Suud, Selefiyye ismini sahipleniyor.

Bu da enteresan bir süreç, öyle değil mi? Kral Abdülaziz kendini aklamak, İslam coğrafyasında menfi yansımaları olan "Vehhabi" ismiyle anılmak yerine "geleneğe" yaslandığı imajını kuvvetlendirmek üzere "Selef" vurgusu yapıyor!

Evet öyle oluyor. Vehhabi isminin kullanımını yasakladığı ifade edilir. Kendilerinin İbn Abdülvehhab'ı veya başka bir mezhep imamını takip etmediklerini, gittikleri yolun Kur'an, Sünnet ve selef-i sâlihîn'in görüşleri olduğunu her fırsatta söyleyen İbn Suud bu ismin İslam aleminde yayılmasında en başta gelen fâildir. Özellikle 1970'li yıllardan itibaren Suudi Arabistan'ın geniş finansal imkanları ve yurtdışı yumuşak güç stratejileri sayesinde bugün Selefilik, muhafazakar Vehhabi çizginin ismi halinde gelmiştir sonuç itibarıyla. Tarihî Ehl-i Hadis geleneğinden olan ama Vehhabi aşırılığını onaylamayan çevreler de bu ismi gönül hoşluğuyla benimsemişlerdir. Mesela yüz elli yıllık Hint Ehl-i Hadis cemaatini, yahut 1926'da Mısır'da kurulan Cemaatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye'yi bu bağlamda anabiliriz.

Selefiyye kavramsal çatısı altında bugün Suud kontrolündeki Vehhabiler var; bağımsız Hanbeliler var; kendisine Hanbeli demeyip Ehl-i Hadis, Ehl-i Eser veya Eserî diyen çevreler var; İbn Teymiyye üzerinden bu geleneği okuyanlar var; hatta Şevkânî gibi bir mezhebî geleneğe kendisini dayandırmayıp mezhebimiz Kur'an ve sünnettir diyenler de var. Ama burada artık Efgani-Abduh-Reşid Rıza'nın modernist eğilimli ıslah ekolü yok. Bu ekol bizzat günümüz Selefiyyesi tarafından mahkum edilmiştir, yani artık tarihseldir. Belki şunu not düşebiliriz: Hâlâ klasik "dört mezhep" geleneği içinde

Hanbeliliği konumlandıran, Vehhabi uçlanmayı da onaylamayan marjinal kalmış bir kesimin kendini Selefilik dışında gördüğünü belirtelim. Yayın çalışmalarından bu küçük grubu teşhis edebiliyoruz.

*Öyleyse şimdi şunu konuşabiliriz: Tarihte Selefilik olarak adlandırabileceğimiz tutum/hareketlerle modern dönemde ortaya çıkan Selefilikler arasında benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?*

Tarihi serüvenini özetle anlattığım Selefiyye kavramı bu son haliyle büyük ölçüde Ehl-i Sünnet bünyesindeki tarihî Ehl-i Hadis mezhep geleneğinin yeni ismidir. Dolayısıyla nevezuhur bir hareket veya düşünce sistemi değildir. Geleneksel kökleri olan bir akımdır. "Neo-selefiyye/yeni selefiyye" kavramının kullanımını ben yanlış buluyorum. Selefiyye eski bir kavramsal olgu değil ki onun yenisi olsun! Neo-ehli hadis veya neo-hanbelilik dense belki bir nebze anlamlı olabilir. Fakat benim kanaatim "neo" lafzına hiç lüzum olmadığı yönünde. Çünkü gördüğünüz gibi bu geleneksel tarihi çizgi fazlaca dalgalanmalı bir çizgi. Günümüzdeki Selefî oluşumlar da bu dalgalanmaları aslında bugün bir şekilde tekrar ediyorlar, yani o sürekliliği gösteriyorlar. "Yeni" takısına ihtiyaç duyuracak paradigmatik bir farklılaşma ya da yenilenme yok.

Hanbeli tabakat literatüründe, hicri 4. asır Ehl-i Hadis alimlerinden İbn Batta'nın ekol içi farklılıkları tasvir ettiği ilginç bir anekdot mevcut. İbn Batta'ya göre mezhepdaşlarından bir kısmı sufi bir hayatı tercih etmişler, bol bol oruç tutmakta ve namaz kılmaktalar. İkinci grup hadis yazıp fıkıh öğrenenler. Bunlar Hallâl gibiler olsa gerek. Üçüncü grup ise muhaliflerine "silleyi yapıştıranlar". Bunlar da İmam Berbehari'nin çevresindeki müteassıp aksiyoner Hanbeliler olsa gerek. İyiliği emretme, kötülüğü menetme adına sokaklara, evlere, camilere

müdahale eden, dönemin Bağdat'ında bir çeşit anarşi odağı haline gelen çetevâri gruplar.

Günümüzde mesela bu çeşitliliği görüyoruz. Bugünün koşullarından kaynaklanan daha başka farklılıklar da mevcut. Başka bir deyişle tek bir Selefiyye değil Selefiyyeler mevcut. Örneğin demokratik kanalları kullanarak siyasal parti çalışmaları yapan Selefiler var, bunu sahih akideye zıt görenler var. Suudi müesses nizamının doğrultusunda hareket eden Selefi çevreler var, bunu gayrimeşru görenler var. Kendilerine “cihadi” ismi veren el-Kaide, Deaş gibi terör grupları var, terörü lanetleyip devlete itaati şer'i bir hüküm sayanlar var. Örnekleri çoğaltabiliriz. Ama tüm bu kesimler ve hareketler geleneksel itikadi kabullerde ittifak halindeler ve kendilerine Ehl-i Hadis ismini vermekteler. Bu çeşitlilik mesela imanın tarifinde, sıfâtullâhın mahiyetinde, hadislerin delalet değerinde, kelâm usulünün nehyinde, bidat fırkalara karşı muamelede ve sâir birçok meselede ortadan kalkıyor. Aynı inanç dairesi içinde toplanıyorlar.

Belki şöyle bir itirazda bulunabilirsiniz: Günümüzün bazı Selefiyye'lerindeki tekfir ve tedhiş pratiklerini bir Sünni geleneğe nasıl nispet edebiliriz? Bu argümanı ileri sürenler sanırım bu geleneğin tarihi serüvenini pek bilmiyorlar. Abbasiler zamanındaki Hanbeli Fitnesi'nden bîhaberler. Halife Râdî'nin Hanbeliliği bu yüzden yasakladığını duymamışlar. İmam Taberî'nin nâşına yapılanları, veya mesela kendi aralarındaki ihtilafları nasıl büyüttüklerini ve bu yüzden İmam Buharî'nin çektiği eziyetleri ve bunun gibi bir dizi olayı tarihten okumamışlar. Eş'arilik ve Hanefiliğin bidatçı mezheplerden sayılması, tarikatçılığın tel'in edilmesi Ehl-i Hadis için yeni olgular değil. Vehhâbiliğin ortaya koyduğu tedhiş zaten ayan beyan ortada. Bunların yanında makuliyet hattını bozmamaya çalışan Hadis Ashâbı da mevcut tabii ki. Bir mezhebin

-bazen birbiriyle uzlaşmaz görünen- farklı tonlarının mevcudiyetini bugün de görmüyor muyuz? Mesela bugün Taliban hareketinin Hanefiliği ile sözgelimi Türkiye'de Diyanet'in Hanefilik anlayışı birbirinin aynı mıdır? Ama ikisi de Hanefilik. Ancak Ehl-i Hadis-Selefiyye mezhebi, akidevi yapısı icabı dışlamacılığın ve inhisarcılığın (Ehl-i Sünnet inhisarcılığı) diğer mezheplere göre çok bariz olduğu bir geleneğe sahip. Hatta meramımı anlatmam adına mazur görün, bu konuda hayli agresif bir gelenek olduğunu söyleyelim. Değerlendirmemizde bu gerçeği gözden kaçırmayalım.

Velhâsil ne yapılmış? Baktığımızda, Sünniliğin üzerinde icma bulunan kaideleri ihlal edildiğinde bir takım tedbirlerin devreye girdiğini görüyoruz. Mesela Ehl-i Hadis zaman zaman icraatlarından dolayı Haricilik ile itham edilmiş, yahut teşbih ve tecsim itikadına sapmakla itham edilmiş, diğer mezhepler tarafından dalaletle hatta küfürle suçlandıkları bile olmuş. Fakat kimse toptancılıkla bu mezhebî geleneği Sünnilik dışına çıkartmamış. Bugünkü durum da bundan çok farklı değil. Selefiyye'yi türedi bir fırka sayıp tarihi köklerini görmezden gelmek hem ilmi-akademik bir yaklaşım değil hem de doğru, pratik ve işe yarar bir sosyolojik yaklaşım değil. Farzedelim ki günümüz Selefiyye'lerinden bir kısmının, örneğin “cihadilerin” gayrisünni olduğunu söyledik. Daha makul bulduğumuz diğerlerine, “siz aslında onlar gibi Selefi değilsiniz, Hanbelisiniz” mi diyeceğiz? Halbuki kimse biz Hanbeliyiz demiyor, herkes Selefi olarak kendisini vasfediyor, bu ismi taşımaktan gayet memnunlar. Geniş Sünni kesimlerin hadis konularında otorite kabul ettiği çağdaş Selefi alimlerden Nasırüddin Elbanî'yi ele alalım mesela. Elbanî'yi Hanbelî gelenek içine bile yerleştirmek zordur. Bizde “mezhepsizlik” sayılan “mezhebim hadislerdir” anlayışında birisidir. Daima Selefiyye ismini iftiharla taşıyan

bu alimi kim gönül rahatlığıyla Ehl-i Sünnet dışına çıkartabilir!

*Yönümüzü biraz da Osmanlı son dönemine çevirsek Hocam... İzmirli'nin Selefilik vurgusu hakkında konuşsak biraz da...*

Yukarıda andığım gerekçelerle, merhum İzmirli İsmail Hakkı'nın Ehl-i Sünnet'i Eş'ariyye, Maturidiyye ve Selefiyye olarak tasnifini gayet doğru ve yerinde buluyorum. Bu tasnifin ilahiyatlarımız ve Diyanet teşkilatımız tarafından genel kabul görmüş olması makuliyetinden, tarihi ve ilmî gerçeklere uygunluğundan kaynaklanıyor. Vardığımız bu netice, Selefiyye'de tespit ettiğimiz yanlışlara yanlış dememize, tenkit etmemize mani değil. Verdiğimiz örneklerde gördüğümüz gibi tarihte yapılan tabiri caizse kırmızı çizgi ihlalleri diğer Sünni kesimler tarafından gereği gibi mukabele görmüş. Yeri gelmiş dışlanmışlar, tebdî' ve taddil edilmişler. Aynı durum bugün de geçerli. Mesela tipik Harici alametleri taşıyan Deaş yapılanması; kendilerine ne kadar Ehl-i Hadis ya da Selefiyye derse desinler, onların fikir ve amellerinin Haricilik olduğu ortadadır ve Selefiyye'nin kahir ekseriyeti de bu hususta diğer Sünnilerle mutabıktır.

*Tüm bu anlattıklarınızdan sonra tekrar şunu sormak istiyorum: Selefiligi bir mezhep mi, zihniyet mi, dini bir tasavvur biçimi mi, siyasi bir hareket olarak mı görmeliyiz? Her hal için de söylenebilecek hususlar neler olabilir?*

Buraya kadar konuştuklarımızdan herhalde anlaşılmıştır, Selefiyye'yi Ehl-i Sünnet'in iki ana mecrasından biri olan Ehl-i Hadis'in farklı versiyonlarıyla son şekli olduğunu, dolayısıyla mezhepsel bir oluşum olduğunu söylüyoruz. Kendilerinin bir mezhep olmadığını ileri sürmeleri bu gerçeği değiştirmez. Bazı araştırmacılar Selefiyye'nin bir "zihniyet" biçimi olduğunu söylüyorlar ki böyle bir tanımlamayı doğru bulmuyorum. Şiilik, Henefilik vs. adıyla zihniyet tipleri mevcut değilse, Selefilik diye

de bir zihniyet tipi mevcut değildir. Zihniyet denilen şey bir toplumsal grubun fikir ve hareket faaliyetlerinin arkasındaki örtük referans sistemidir. Ehl-i Hadis – Selefiyye geleneği zihniyet tipolojilerinde "taklitçi/skolastik" zihniyet tipine mutabık gelir. Ta en başta Ehl-i Rey'den ayrışması bu zihniyetin tesiri altında vuku bulmuştur. Aynı zihniyet tipi mesela Şia'da kendini gösterdiğinde oradan Ahbarî ekol çıkar. Diyelim ki Hanefilik'te kendini gösterdi, oradan sözgelimi Tâliban çıkar. Belki galat-ı meşhur olarak bunu kullanıyoruz ama adı geçen mezhep ve dini grup isimlerine zihniyet diyemeyiz.

Mu'tezile, Şia gibi mezhepleri nasıl ki dinin beşeri nitelikli farklı tasavvur biçimleri olarak görüyorsak Selefiyye'yi de aynı bağlamda değerlendirmeye alabiliriz. Dine nakil odağından bakıyorlar, İslam'ı bu zaviyeden tasavvur ediyorlar. Diğer zaviyelerden yapılan bakışları reddediyorlar. Özellikle de akli tasavvurları Sünnet dışı sayıyorlar. Bilgi nazariyeleri farklılaştığı için tanrı ve alem tasavvurları da o ölçüde farklılaşıyor.

Siyasete gelince, günümüz Selefiliginin siyasetle olan irtibatını inkar edemeyiz. Tarihte Hanefilik, Şafilik, Eş'arilik gibi mezhepler siyasette bazen etken bazen edilgen rollerde müessir olmuşlar. Ehl-i Hadis de zaman zaman siyasi ikballer ve düşüşler yaşamış tarihte. Mesela Halife Mütevekkil dönemi ikbal dönemleridir. Bugün de Selefiyye önemli bir kısmıyla siyasetin içinde. Öncelikle Suud Selefiyyesi'ne yani Vehhabiliğe bakalım, en az iki asırdır bir devletin resmi mezhebi, rejimin ideolojisi ve uluslararası yumuşak güç aygıtı olarak işlev görüyor. Bugün Veliahd Bin Selman'la birlikte devletteki geleneksel gücü azaltılmaya çalışılıyor. Özellikle 2010 sonrası Arap Devrimleri sürecinde kendi kurdukları partilerle Selefililerin demokratik seçimlere katılıp parlamentolarda sandalye kazandıklarını, koalisyonlara ortak olduklarını gördük. Kendilerine cihadî diyen Selefi gruplar hala dünyanın her bir tarafındaki eylemleriyle siyasi gündem belirleyebiliyor.

Mesela bir el-Kaide iştiraki olan eş-Şebâb, Somali ülkesinin yarısına hakim durumda ve milyonlarca insanı yönetiyor. Bir Selefi grup olan Medhaliyye, Libya, Yemen gibi ülkelerde Suud devletine vekaleten muhalif oldukları güçlere karşı savaşıyor. Örnekler çoğaltılabilir. Bugün Selefilik dünya teo-politiğinin daimi gündem maddelerinden biridir. Tıpkı İran'ın yönlendirdiği Şii siyaset odak ve aygıtları gibi.

*Modern dönemde Selefilik'in daha görünür hale geldiğini ya da selefi düşünce ve tutuma bir tür artan eğilim olduğunu düşünüyor musunuz? Bunun ya da aksinin muhtemel sebepleri nelerdir?*

Son elli yılda Selefilik'in daha görünür hale geldiği doğrudur. Bu görünürlüğün en önemli sebebi Suudi Arabistan devletidir. Devlet desteği ile Selefilik İslam alemine yayılma imkanı elde etmiştir. Suud'un uluslararası arenada dinî-kültürel faaliyetlerini kurumsal olarak yerine getiren Râbıta başta olmak üzere, çok cazip burs imkanlarıyla kapılarını öğrencilere uluslararası düzeyde açan Medine İslam Üniversitesi, ayrıca başka üniversitelerin şeriat fakülteleri ve diğer dini kurumlar Selefi akide ve kültürün yaygınlaşmasında büyük katkıda bulunmuşlardır. Müslümanların konuştuğu neredeyse tüm dillere çevrilen Selefiyye klasikleri ve propaganda kitapları, yayınevleri, medreseler, TV ve internet imkanları hep bu gaye için seferber edildi. Suudi Arabistan'ın bölgesel ve küresel rakibi İran'ın Şiiliğin propagandası için benzer usul ve vasıtaları kullanmasıyla geniş bir rekabet alanı oluştu ve bu durum sıradan bir mezhebî davet boyutunu epeyce aşan bir faaliyet yoğunluğunu ortaya çıkardı.

*Peki Batılıların kullanmayı çok sevdiği bir adlandırma olan Cihadi Selefilik için neler dersiniz*

Cihadi Selefilik'in kendini Batı hegemonyası karşısında mağdur hisseden, kısıtlanmış, ötekileştirilmiş İslami kesimleri radikalleştirdiği

ve bu yolla mezhebe kazandırdığı da ayrıca belirtilmesi gereken bir olgu. Batı ülkelerindeki ihtidalar daha çok sufiyye üzerinden gerçekleşirdi. Şimdi de bu trend bitmiş değil, devam ediyor. Fakat diğer taraftan Selefileşme şeklinde bir başka ihtida formunun zaman geçtikçe öne çıktığını görüyoruz. Avrupa ve ABD metropollerinde din değiştiren, ya da menşe olarak müslüman olup dindarlaşan gençlerin ilk başvuru noktaları Selefi cemaatler olabiliyor. Halkı müslüman eski demirperde ülkelerinde de benzer sebeplerle Selefileşmeden bahsedebiliriz. Dinin yasaklandığı yetmiş yıllık bir boşluğun ardından önlerine konulan basit, karmaşık olmayan, doğrudan nakli kaynaklara dayalı akidevi söylemler hem çekici hem de emniyetli geliyor insanlara. Emniyetli derken, sanki bir paket halinde dünyevi ve uhrevi kurtuluş reçetesi sunabilen bir retorik geliştirilmiş, bunu kastediyorum. Dünyevi kurtuluş söylemi siyasi hedefleri de içeriyor.

*Konuşmadığımız bir de şu mesele kaldı galiba. Sizce Sünnilikle Şia'nın Selefilik'e bakışı arasında bir değerlendirme yapmak mümkün mü?*

Selefilik'in şirk ve bid'at anlayışı Şia'yı İslam dışı bir pozisyona mahkum ediyor. "Ehl-i kible tekfir edilemez" prensibi icabına mecra Sünni kesimlerde Şia dışlamacılığı bu şiddette değil tabii ki. Bugün Şiilik büyük ölçüde İran devletinin yumuşak güç aygıtlarıyla korunup gözetilmekte ve propaganda edilmekte. İran (özel olarak bu vazifeyi üstlenmiş Mezhepleri Yakınlaştırma Kurumu, Dünya Ehli Beyt Konseyi gibi resmi müesseseler) söz konusu Selefiyye – Şia karşıtlığını öne çıkartarak, müslümanlar arası vahdet imkanlarının Selefiyye tarafından yok edildiğini, ümmet dayanışmasının engellendiğini, bu işin arkasında da ABD emrinde olduğunu ileri sürdüğü Suudi rejiminin bulunduğunu iddia ediyor. Bu gerekçelerle Selefilik'i tümüyle ötekileştirip şeytanlaştırıyor. Bunu yaparken genel Sünni kamuoyunun Vehhabilik alerjisinden



istifade ediyor, hususen İslam aleminin her tarafında yine Selefilik'ten muzdarip sufiyye yapılanmalarıyla işbirlikleri geliştirmek istiyor. Bazı Afrika ülkelerinde yakinen bildiğim bir husustur, bu yakınlaşma üzerinden Şia'ya kazandırdıkları Sünni tarikatlar var Nijer'de, Mali'de, Senegal'de. İran'ın Afrika'da enteresan bir Şiileştirme stratejisidir bu bahsettiğim.

*Selefililiğin, kendisini selefi kabul eden İslam coğrafyası vatandaşları ve İslam'ı kabul etmiş dünya ülkeleri vatandaşları arasında günlük yaşayışa tesiri bakımından benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir?*

Bu sorunuza cevabıma Arap müslümanların mezhep algısı üzerine birkaç kelam ederek başlayayım. Arap müslümanlığının mezhep anlayışı hayli gevşek karakterdedir. Türk, Kürt, Hint vd. müslümanlara bu bakımdan pek benzemezler. Yani Hanefiyim, Şafiiyim, Eş'ariyim, Malikiyim dese bile aslında ortalama bir Selefi gibi dini anlar ve yaşar. Bir mezhebin ilmihali bu durumda çok bir önem arz etmez onlar için. Etrafındaki ulaşabildiği hocaların, radyoda, TV'de dinlediği alimlerin mezhebi kendi mezhebidir. Yahut etkileşimde olduğu insanların dini düşünce ve yaşayışı kendi düşünce ve yaşayışıdır. İstisnaları tabii ki vardır ama Arap aleminin genel durumu budur ve bu yeni bir olgu da değildir, oldum olası böyledir. Haliyle Arap toplumlarında bu tarz avami bir Selefililiğin baskın olduğunu söyleyebiliriz.

Ulaşım, iletişim ve bilişim teknolojileriyle küreselleşerek küçülen bir dünyada, bahsettiğimiz bu trendin yayılma eğilimi gösterdiğini rahatlıkla müşahade edebiliriz. Büyük İstanbul camiilerinde cemaatle namaz sırasında Fatih'dan sonraki âmin sesinin eskiden duymadığımız yükseklikte yankılandığını görüyoruz. Bunun sebebi sadece turistler ve mülteciler mi? Dini bilginin geleneksel yollar dışında sanal ve uzaktan elde edilebildiği bir dünyada yerel dini dinamikler eski gücünde iş görmüyor. Ülkelerin, bölgelerin

kendilerine özgü ananevi dini ve mezhebi standartları eski orijinalitesini sürdüremiyor. Bir tektipleşmeye doğru gittiğimizi görüyorum. Burada avantajlı veya baskın olanlar, yeni imkanları iyi kullananlar oluyor. Selefi yapılar bu konuda gayet başarılılar.

*Selefililiğe eklenen ön adlar (cihadi Selefililik, modern Selefililik vs.) Selefililiği hangi boyutlara taşımaktadır? Selefililik İslam'a zarar veren bir yapı olarak görülebilir mi?*

Selefililiğe eklenen ön adların veya sıfatların siyasi yöntem, İslamcılık ilişkileri, bağlantısız olma olmama gibi konularda farklı Selefi tutumları tanımladığını genel olarak anlattım. Yani tek bir şablona sokabileceğimiz bir Selefiyye mevcut değil. Bu nedenle Selefiyye'yi günümüz müslümanlığı için, İslamiyet için küresel düzeyde veya yerel düzeylerde zarar-yarar açısından tek kalıp halinde değerlendirmek çok hatalı olur.

Klasik Ehl-i Hadis'in ameli imana dahil eden iman tanımı ve bu tanım etrafında geliştirilen inanç nazariyesi, tarihte de birçok sosyal probleme yol açmış, Haricilik'le benzeşerek tefrika sebebi olmuştur. Bir "yükseliş" durumu olarak arzettiğim İbn Teymiyye, bu durumu yine gelenek içinde kalarak düzeltmeye çalışmış, "dinden etmeyen küfür" (*küfrun lâ yenkul 'ani'l-mille*) veya "küfrün altındaki küfür" (*küfr dîn küfr*) gibi ıstılahları istihdam etmek suretiyle zararı hafifletmeye gayret etmiştir. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet'i sadece kendine hasreden, diğer mezhepleri Sünni olmaktan mahrum eden bir anlayış şüphesiz ki ihtilaf kaynağıdır. Bugün bir kısım Selefiyye bu konularda makul ve mütesâhil, bir kısmı ise müteşeddit davranıyor. Tecrübelerim, makul olan kesimlerin daha kalabalık oldukları yönündedir. Teşeddüt yani sertlik, tabiatı icabı daha görünür ve duyulur olduğundan, tüm ekolün baştan ayağa bu şekilde olduğu vehmi hasıl olmaktadır.

Selefiyye'deki menhec, yani sahih usul ve itikat fikri, emri bi'l maruf anlayışıyla birleşince bir

tür rahatsız edici türden “Selefi davet” pratikleri ortaya çıkmaktadır. Bana sorarsanız İslam dünyasında Selefiyye nokta-i nazarından en sıkıntılı husus bu konudur. Yani bir Selefi, dünya müslümanlarını kanaatince sahih gördüğü bir fikir ve amel çizgisine sokmaya kendisini vazifeli addetmektedir. Örneğin Afrika’ya gidince Malikileri, Orta Asya’ya, Balkanlar’a gidince Hanefileri; Tayland’a, Filipinler’e gidince Şafiileri bu gaye ile tabiri caizse taciz etmekten kendilerini alamamaktalar. Kâh Allah gökte midir, şurda mıdır, burda mıdır tartışmaları açarlar; kâh namazda ellerin nasıl bağlanacağını büyük mesele yaparlar. Sufiler zaten her yerde hedef olmuşlar. Hep bir rahatsız etme durumu. Hep bir üstten bakış, “dinin sahibi biziz” tavrı ve “diğerlerini adam etme” misyonu. Tektiplendirme faaliyeti.

Son derece can sıkıcı. O toplumun, o coğrafyanın kadim dini geleneğini hiç dikkate almazlar, Selefileşmenin toplumsal dokuda, ailede, okulda, camide neler getireceğini, hangi ihtilafları körükleyeceğini hiç hesaba katmazlar. Bir örnek vereyim: Mesela bu yüzden Filipinler Moro bölgesinde 1960’lardan itibaren bağımsızlık mücadelesi veren müslümanları temsilen Moro İslami Kurtuluş Cephesi lideri merhum Selamet Haşimi Arapların gönüllü olarak bölgeye gelmesini yasaklamak zorunda kalmıştı. Sırf bahsettiğim problemler ortaya çıkmasın diye. Çünkü Afganistan, Çeçenistan, Bosna, Kosova, Cezayir, Somali gibi birçok yerde bunlar tecrübe edilmişti. Şu an Moro müslümanları geniş bir özerklik kazandılar. Aynı tutumu hâlen sürdürüyorlar. Silahlı mücadele sona erdi ama bugünkü Moro-Mindanao özerk müslüman yönetimi eğitim, bayındırlık vs. gibi alanlarda dahi olsa Selefi kesimlerin işlerine karışmasını istemiyor. Mesela Türklerle iş yapmayı tercih ediyorlar. Konuyu yakinen biliyorum.

*Hocam bir de İslamofobi meselesi var...*

Evet. Bazı Selefi hareketlerin çeşitli adlarla yaptıkları terör faaliyetleri çok yönlü küresel bir İslamofobiye zemin sağlıyor. Seküler

ideolojilerin kıskacında onulmaz krizlerle boğuşan dünyada, İslam aleminin insanlık için işe yarar teorik ve pratik alternatifler üretebilmelerinin önüne geçmek isteyen kesimlerin bu İslamofobik durumun ilelebed sürmesini hedeflediklerinden kuşquamız yok. Bu noktada Selefi aşırılığın kullanışlı bir aparat haline geldiğini görüyoruz. Müslümanların dünya üzerinde serbest dolaşımı, ticaret, siyaset yapmaları vs. gibi hayati konular, Selefi terör bahanesiyle güvenlik politikalarının meselesi oluyor ve engelleniyor. Batı’da ve özellikle Rusya, Çin gibi otoriter ülkelerde yaşayan azınlık müslümanlar bu politikaların en büyük mağdurları.

*Son olarak bizim sormayı ihmal ettiğimiz fakat sizin tarafınızdan söylenilmesi elzem olan hususlar varsa eklemenizi istesek...*

Dünyada iki milyara yaklaşan nüfusuyla bugün müslümanların yüzde 85-90’ı kendilerini Ehl-i Sünnet’e nispet ediyor. Ehl-i Sünnet’in de yaklaşık aynı orandaki bölümü Ehl-i Rey geleneklerine bağlı. Görüldüğü gibi Ehl-i Hadis – Selefiyye azınlık olmayı sürdürüyor. Tarihte de durum farklı değildi. Konuştuğumuz tüm handikaplara rağmen Sünni kesimler birlikte yaşamanın, birbirlerini tolere etmenin yollarını bulmuşlar. Kavga, gürültü de olmuş tabii ki. Günümüzde de bu durum devam ediyor. Eskiden olduğu gibi doğruya doğru, yanlışla yanlış denecek, tedbirler alınacak, -varsa- suçlara mani olunacak, suçlulara tolerans gösterilmeyecek. Bu konularda kırmızı çizgilerimiz belli ve haklarımız mahfuz. Öte taraftan ise ümmetin birlik ve beraberliğini mümkün olduğunca en üst seviyede sağlama görevimiz var. Selefiyye’ye bakışımızın bu çerçevede şekil alması gerektiğini hep söylüyorum.

Teşekkür ederim.

# Selefin Hâli ve Vahdetin Tecellisi: Herevî'nin *Menâzilü's-* *sâirîn'i* Üzerine

Doç. Dr. Nedim Tan\*

## Giriş: Bir Kitap, Birçok Gelenek

Abdullah el-Ensârî el-Herevî (v. 481/1089) tasavvuf tarihinde Cüneyd-i Bağdadî sonrası Bağdat merkezli birikimle Bâyezîd-i Bistâmî sonrası Horasan merkezli çizginin mirasına sahip olan, bunun yanı sıra *Kitabü'z-Zühdl*erin telif edildiği dönemlerden devrederek yer yer Ehl-i Hadis'le bütünleşen ve Hanbelî kimlikle özdeşleşen dindarlık tipinin taşıyıcısı sayılan bir isimdi. Ayrıca Farsçanın bir tasavvuf dili olarak kendini göstermeye başladığı V/XI. yüzyılda Farsça konuşan ve bu dilde kavram üretebilen bir müellifti.<sup>1</sup> Bu denli geniş bir etki alanına kaynaklık etmesi, onun biyografisine ve telif faaliyetlerine yönelik okumalar yaptığımız zaman Herevî'de farklı havzaların, yorum geleneklerinin, dindarlık tiplerinin ve folklorik göstergelerin karşılık bulduğunu, kendisine ve

eserlerine ilişkin kayıtlarda müslüman hafızayı şekillendirmiş üslup ve tavırların karşılaşarak yer yer çatıştığını gözlemleriz. Nitekim söz konusu geniş çerçeve içerisinde özellikle Ehl-i Hadis'ten intikal ettiği düşünülen ve Hanbelîlik'le özdeşleştirilen tutumun Herevî'ye dönük ilgisi ve değerlendirmesi, gerek klasik gerekse modern dönemde tasavvuf ve kelama karşı yürütülen bir polemğin izlerini taşır. Çünkü Hanbelî mirasın elinde Herevî, büyük ölçüde tasavvuf tarihinden koparılarak ehl-i hadisin kelim karşıtı polemik literatürünün önemli isimlerinden birine ve Hanbelîliğin kendi iç tarihinin seçkin bir temsilcisine dönüşür. Ancak Herevî, biyografisine ilişkin bu türlü sahiplenici anlatımların yörüngesine sığmayan bir hafızaya hareket verdiği için söz konusu gelenek onun bıraktığı yeri kuşatma iddiasını nihai noktaya taşıyamaz.

Herevî, bir taraftan *Menâzilü's-sâirîn'i*yle sunduğu kavramsal çerçeve ve ortaya koyduğu dil kullanımı üzerinden muhatap alanı bulmuş, diğer taraftan kendinden önceki kitabî kültürü temel alarak inşa ettiği ancak değerlendirmelerini ve tanıklıklarını katarak yeni bir forma kavuşturduğu *Tabakât'ı* üzerinden köklü bir etki bırakmış, dolayısıyla göz ardı edilemeyecek bir birikime hareket vermiştir. Herevî'nin merkezde durduğu bu telif ve iktibas hareketliliği onun yerel ve dönemsel niteliklerle sınırlı bir kimlik üzerinden tanınmasına fırsat vermez. Nitekim bir sūfî olarak Herevî'nin mirası bağlamında Hanbelîlik, *Menâzil* ve *Tabakât'ta* konuların ulaştırıldığı düzey açısından bakıldığı zaman –Selefî yönelimli çağdaş literatürde öne çıkarıldığı aksine– merkezde durmayan bir ayrıntı olarak gözükür. Bu yüzden Herevî'ye ve *Menâzilü's-sâirîn'e* ilişkin konuşmak, bir metnin farklı yorum geleneklerindeki uzantılarını ve çağrışımlarını takip edebilmek anlamına geldiği kadar tarihsel uğraklarda tükenmeye elverişli kabullere yeni bir bağlam kazandırabilme imkanını içinde barındırır.



**Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 281'deki Herevî'nin Nesâyih isimli eserinden bir varak**

### Hanbelilik Sınırlarında: “Ameli İlminden Hayırlıdır”

Herevî, olumsuz şartlar sebebiyle tamamlayamayıp Bağdat'tan geri döndüğü iki hac yolculuğu, ilim amaçlı Nişâbur'a gidişi ve siyasi muhalefetinden ötürü Belh'e sürgün edilişi dışında ömrü boyunca o dönem Horasan'ının dört merkez şehrinden biri olan Herat'ta yaşamıştı. Herat, hem ticari ve siyasi hareketliliğin doğrudan yansıdığı hem de birbiriyle hesaplaşarak mevcut idareye göre şekil alan farklı dinî tutumların zemin bulduğu bir ortama sahipti. Nitekim V/XI. yüzyılın başı itibarıyla Gazneli Mahmud'un, sonu itibarıyla Sultan Melikşah'ın dinî siyaseti bölgedeki çeşitli güç odaklarının tavırlarında belirleyici olmuş, mezheplerarası karşılaşmaların yer yer takipçilerine bedel ödetecek şekilde sonuçlanmasına yol açmıştı. Gazneliler döneminde Hanbelilik ve Eşarilik'in yanı sıra Kerrâmî ve Mutezilî tezahürlere ortam sağlayan Herat, farklı sûfî zümrelerin de kendine yer bulduğu bir şehirdi. *Tabakât*'ına yansıdığı üzere Herevî, Herat ve çevresinde tanık olduğu tasavvufî tavırların tümüne kendinde karşılık bulmuştur. O bir yandan babasının etkisiyle başlayan süreçte tekke muhitiyle iç içe bir çocukluk geçirmiş, diğer yandan katıldığı

ders halkalarına bağlı olarak özellikle hadis ilmi üzerinden Hanbeliliğin temel kabullerini içselleştirecek bir tutum geliştirmişti.

Herat Gazneli Mahmud'un (v. 421/1030) vefatından sonra Alparslan tarafından fethedilmesine kadar kırk yıla yakın bir süre dilimi içerisinde birtakım çekişmelere sahne olmuş, dinî zümreler bu zorlu ortamda konum belirleme bakımından zorluk yaşamıştı. Herevî'nin hayatındaki Hanbelilik anlatıları biraz da söz konusu çekişmeler ve konum belirsizlikleriyle ilgilidir. *Menâzil*'de gurbet kavramını sülûk anlamını içerecek şekilde ele alan ve “hâl bakımından gurbet üzere olan kimse (*garib*) kötü (*fâsîd*) zamanda yaşayan salih bir kimsedir” diyen Herevî'nin burada vurguladığı “kötü zaman” –muhtemelen– biraz da kendi dönemi idi. Çünkü bu süreçte Herevî, kendini bir Hanbelî-Eşarî kutuplaşması içerisinde bulacak, yetiştiği ders halkalarından edindiği eğilimler dolayısıyla Hanbelî kanada katılarak bu geleneğin kelam karşıtı söylemini stratejik bakımdan içselleştirecek, *Zemmü'l-kelem* gibi polemikçi niteliği baskın bir karşı propaganda metnini üretmekten geri durmayacaktır. Ancak Alparslan'ın Herat'ı fethini ve Nizamülmülk'ün başlattığı dinî siyaseti izleyen on yıl içerisinde karşıt zümreler arasındaki çekişmelerin siyasal otoritede sürekliliğin sağlanması sonucu yatışmasıyla söz konusu Hanbelilik kaynaklı polemikçiliğin arkası kesilecektir. Bu bakımdan Herevî'nin ömrünün son beş yılında imlâ ettirdiği *Menâzilü's-sâirîn* ve *İlelü'l-makamât*, artık siyasal gerilimlerin gölgesinde kalan telif faaliyetlerine yön vererek tasavvufî muhteva bakımından nihai noktasını bulmuş bir üslubu yansıtır. Dolayısıyla *Zemmü'l-kelem*'in yukarıda değinilen ara dönemdeki gerilimlerin bakıyyesi olarak yerel ve dönemsel tutumların yansıması bağlamında okunması gereken bir metin olduğu söylenmelidir. Buna bağlı olarak mevcut haliyle *Zemmü'l-kelem*'in *Tabakât*'ta izi sürülen ve *Sad Meydân* ile *Menâzil*'de kavramsal açılımını bularak evrenselleşen anlatım gücüne nispetle tasavvuf tarihi literatürüyle doğrudan

ilişkilenmeyen bir ara kesit olarak görülmesi gerekir. Aslında ona atfedilen ve sûfiler arasında şöhretli olmakla birlikte dönemi bakımından pek de tasavvufî imalar içermeyen “Şeyhülislam” unvanı da böyle okunmalıdır. Çevresinde bir sosyal aktör olarak öne çıkması ve karizmatik etki alanı oluşturması dolayısıyla Abbasi halifesi Kâim-Biemrillah tarafından 476/1083’te kendisine verilen “Şeyhülislam” ünvanı, başlangıcında tasavvufî olmayan ama yüzyıllar içerisinde sahip olduğu mertebeye ilişkin bir pâyeye olarak Herevî’nin üzerinde kalmıştır.

Tam da burada literatür değerlendirmesi açısından ortaya konulması gereken sorunlu bir alana geçiş yapmak gerekir. Çünkü klasik dönemde Herevî’ye ilişkin biyografik bağlamın kendi yazdığı *Tabakât*’ı ve Câmî’nin *Nefehât*’ına yansıyan köklü etkisi üzerinden değil de Hanbelî tabakâtları ve Hanbelîlik eğilimi güçlü yazarların metinleri üzerinden şekillenmesi iki açıdan sorunlu bir anlatımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. İlk sorunlu anlatım biçimi yerel ve dönemsel unsurların mezhep öncelikli temalarla bütünleştirilerek merkeze alınmasıyla Herevî’nin eserlerinden yalıtılmasıdır. İkinci sorunlu anlatım biçimi ise Herevî’nin sûfîliğinden türeyen yüzyıllararası etkinin söz konusu tüketici okuma tarafından bilinçli olarak göz ardı edilmesidir. Nitekim her iki bağlam da, modern selefî söylemin ürettiği Herevî’ye ilişkin kültürel malzeme de oldukça etkindir ve kendi içinde birtakım ikilemler barındırır. Böylece Herevî, özellikle İbn Teymiyye etrafında merkez bulan söylem dikkate alınarak bir taraftan Hanbelîliği yüceltilirken diğer taraftan *Menâzil* metninde açığa çıkan sûfîliğine mesafe konulmak istenen bir isim haline gelir. Üstelik İbn Teymiyye merkezli bu söylem yoğunluğu Herevî’nin *Tabakât*’ı dolayısıyla süren etkisinden ve Farsça literatürde ürettiği tasavvufî hareketlilikten haberdar gözükmez.

Herevî’yi mezheplerarası karşılaşmaların yerel sonuçlarına çekerek tasavvuf tarihindeki akıştan alabildiğine yalıtın bu söylem, *Menâzil* metnini

alımlarken de mütereddit bir benimseyiş ve belirgin bir çekimserlik içerisinde. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye’nin XX. yüzyıl başından itibaren büyük bir yaygınlık kazanan *Medâricü’s-sâlikîn*’i bir *Menâzil* şerhi görünümü sunsa da sözü edilen mütereddit benimseyişin ideal örneği olarak gösterilebilir. *Medâric*’te aktardığına göre İbn Kayyim bir gün üstadı İbn Teymiyye’ye Herevî hakkında sormuş, İbn Teymiyye ise “onun ameli ilminden hayırlıdır” (*ameluhû hayrun min ilmihî*) şeklinde cevap vermişti. Bu anekdot, bazı erken dönem ehl-i hadis zümrelerinde görülen polemikçi üslubun ve İbn Teymiyye sonrası Hanbelî tavrın katı savunmacılığının sûfîlere ilişkin ufkunu ortaya koyar. Burada hayırlı bulunan amel, Herevî’nin Hanbelîlik uğruna girdiği polemiklere ve yaşadığı sıkıntılara, amelin gerisinde bırakılan ilim ise tasavvufun hâller ve makamlara ilişkin dilinin cem’ ve fenâya açılan taraflarına karşılık gelir.

Böylece bir yorum geleneğinin temel karakteristiğine iletiliriz. Artık karşımızda ahlâkın amelî tezahürlerine değindiği ölçüde sûfîlerden aktarılanları sahiplenen, ancak konular bilgi ve varlık bakımından insandaki dönüşümün yansıması olarak vahdet ve velâyete ulaştığında tadil etmeyi gerekli gören, bunu yapılamaz bulduğunda da karşılaştığı her ne ise reddedip küfür ithamına yönelen bir zihniyet yapısı söz konusudur. Nitekim İbn Kayyim, İbn Teymiyye’nin cevabını aktardıktan sonra Hanbelî tabakâtlarının genel anlatımını özetleyecek, başka bir bağlamda *Zemmü’l-kelâm*’ı özenle anacak, bununla birlikte Herevî’nin anlatımı vahdete yükseldikçe yer yer onun adına Allah’tan mağfiret umacak, kimsenin masum kılınmadığı ilkesini serbest bir biçimde kullanıp hakikati sevmenin bir gereği olarak kendince noksanlarına işaret edecektir.

İlgili literatürün geldiği nokta açısından şunu vurgulamalıyız: Bugün İbn Teymiyye’yi kendi döneminden ve kişisel tutumlarından çekip alarak onu ideal bir entellektüel çizgi olarak algılama eğiliminin zaman zaman belirginleştiği

Herevî'nin Herat yakınlarındaki türbesi Selçuklular zamanında inşa edilmiş daha sonra Gurlular döneminde Sultan Gıyâseddin Muhammed devrinde Emîr İzzeddin tarafından türbenin yanında bir medrese yaptırılmıştır. Bugünkü türbeyi 1426 yılında Timur hükümdarı Şâhrûh inşa ettirmiştir . Herevî'nin iki oğlunun kabri de aynı yerdedir. Yukarıdaki fotoğraflardan siyah beyaz ile renkli olanında büyük eyvan önündeki mavi şebekeli kapalı türbe Herevî'ye aittir.



görülür. Bu algı İbn Teymiyye'nin ürettiği metinlere dayanır gözükmese de söz konusu metinlerin problematik okunmasından değil İbn Teymiyye'ye yüklenen birtakım kişisel niteliklerden güç alır. Onun kişiliğine atfedilen ayırıcı nitelikler, bir bakıma metinlerinde işlenen verilerin ve vurguların olduğu gibi kabullenilmesine yol açmıştır. Nitekim İbn Teymiyye'nin "aynı zamanda bir sûfi olduğu"na ilişkin ucu açık nitelemeyi ya da metinlerindeki atıfları amaçlarından soyutlayarak yapılan "sûfilerin büyüklerine saygılı olduğu" genellemesini söz konusu sahiplişin yaygın göstergeleri arasında sayabiliriz. Dolayısıyla ilgili literatür okunduğu zaman İbn Teymiyye'nin eserlerinde görülen tasavvufa konum belirleme amaçlı yoğunluğun muhatabını etkisi altına alması söz konusudur. Böylece onun ürettiği temalar ve ilettiği sonuçlar bir yandan tasavvufî hafızaya karşı bir hak-bâtil ikilemini dayatırken diğer yandan sûfilerin uygulamalarına karşı ötekileştirme öncelikli bir İslamîlik algısını kendiliğinden kabule elverişli kılan bir tutuma yol açmaktadır. Ne var ki bu türlü kabullerin önemli bir

kısmı İbn Teymiyye'nin tasavvuf literatürüyle keşişecek içerikteki metinlerinin problematik okumalarına ve karşılaştırmalı incelemelerine dayanmaz.

Aynı durum İbn Kayyim'in *Menâzil* üzerine yazdığı *Medâric'e* yönelik algıda da kendini gösterir. Bu eser modern Selefî söylemin *Menâzil* metni için adeta bir filtre olarak araçlaştırdığı ve İbn Kayyim'in tam da bu amaçla kaleme aldığı anlaşılabilir bir metindir. Nitekim *Menâzil*'in tertibini bilinçli olarak bozması, eserin mukaddimesini dikkate almaması, sürekli daha iyi anlatılabileceğinin mümkün olduğunu vurgulayarak metnin anlam örgüsünü boşa çıkarması, bunları yaparken metnin yapısına katkısı muallakta kalan birçok kültürel veriyi sunup kendine zemin hazırlaması İbn Kayyim'in bir *Menâzil* şerhi yazmaktan çok metnin gücünü ve şârihler elinde kazandığı açıklımları ikincil kılma amaçlı bir faaliyet içerisinde olduğunu gösterir. Üstelik İbn Kayyim'in *Menâzil* metniyle kurduğu muhataplığın arka planında hem İbnü'l-Arabî hem de İbn Seb'in'in halkasıyla irtibatlı bir sûfi

olan Afifüddin Tilimsânî'nin şerhi vardır ve İbn Kayyim *Menâzil* metnine ilişkin bütünlük sunan anlatımlarının tümünde Tilimsânî'nin ortalama bir özetini sunar. Böylece Hanbelî çizginin önceliklerine zemin kazandırma amaçlı bir etkinliğin *Medâric'e* yansıdığını gözlemleriz. Bu bağlamda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim ikilisinin tasavvufî hafızaya yönelik etkinliklerinde kendi din söylemlerinin belirleyici olduğu unutulmamalı, onlara ve takipçilerine atfedilen yüceltici vurguların gölgesine sığınılmamalı, metinlerinde ürettikleri temalar kriter sayılmayıp problematik bir çerçevede okunmalıdır. Dolayısıyla Herevî'yi Hanbeliliğin yerel tarihine ilişkin bir temsil alanıyla sınırlayıp tasavvuf tarihinden yalıtın, *Menâzil*'de ve diğer metinlerinde karşılaşılan dil ve kavram açılımlarını tâdile muhtaç görüp sûfilerin kavrayış ve yaşayış tarzlarından uzaklaştıran bakış açılarına karşı teyakkuz sahibi olmak bir gerekliliktir.

### **Velayetin Uzayan Gölgesi: “Cennetteki Ağaç”**

Herevî'yi yazdığı metinlerdeki öze yönelerek okumak ve –sundukları verileri göz ardı etmeksizin– Hanbelî tabakâtlarının etkisini yansıtan aktarımların ötesine taşımak için, onun bir müşid ve veli oluşu etrafında şekillenen hafızadan geriye kalanları *Menâzilü's-sâirîn*, *Sad Meydân* ve *Tabakât*'ındaki uzantıları üzerinden izlemek verimli bir yöntem olacaktır. Velayet ve irşad –her sûfî için söz konusu edilebileceği gibi– Herevî hakkındaki tarihsel verilerin tarih üstü bir etkinliğe açıldığı noktaya muhatabını iletir. Hakikate erdirilmiş bir sûfî, hakikatle karşılaştırma vazifesi verilmiş bir müşid kimliğiyle insanlara yöneldiğinde o artık ilahî muradın aynasıdır ve mevcudu aslına döndüren hareket onun varlığında kendini göstermiştir. Herevî'nin tasavvufî teliflerinde de kendini gösteren öz, velayet mertebesinin müşidlik olarak açığa çıkışıyla ilgilidir. Bunu dikkate alarak Herevî'nin kendi dönemindeki sûfilerle karşılaşmalarını konu alan ve bizzat kendisinin aktardığı menkıbelere odaklanmak, bu menkıbelerin ortaya koyduğu kavrayışa

ilişkin yine Herevî'nin metinlerinden hareketle yorum çerçeveleri belirlemek öğretici bir okuma tarzı sayılabilir. Bu bağlamda erken yaşlarından itibaren tasavvufa yakınlığına vesile olan babasına ilişkin menkıbeler, Herevî'nin yazdığı metinlere de yansıyan birtakım motifler içerir. Burada söz konusu menkıbelerden birine odaklanarak önerdiğimiz okuma tarzını örneklendirmeye çalışacağız.

Aktarılanlara göre baba Ebu Mansur, kendisine birtakım hâller ve kerametler atfedilen seçkin bir sûfîydi. Herat'ta pazarcılıkla uğraşır ancak bu işi yalnızca ihtiyaç duyduğu zaman yapar, kalan vakitlerini sûfî meclislerinde geçirirdi. Bu yüzden farklı irşad tarzlarının aşinası olup katıldığı meclislerde hürmet gören, Herevî'nin tasavvufta ilk üstadı olan ve onun tarafından hep hürmetle anılan bir kimseydi. Herevî'nin anlattığı bir menkıbeye göre babası Ebu Mansur'a bir gece rüyasında cennete girdiği gösterilir. Cennete girdiğinde altından bir ağaç dikkatini çeker, bu ağacın dallarında altın ve gümüşten imal edilmiş ve maharetle süslenmiş kaplar asılıdır. Ebu Mansur ağaca dikkat kesilince “Bu ağaç senin oğlundur!” diye kendisine seslenilir. Ömrünün son demlerinde bu rüyayı oğlu Herevî'ye anlatan Ebu Mansur kendisinin her gün bu rüyanın yeni bir tâbirini müşâhede ettiğini söyler. Herevî de âhir ömründe babasının bu rüyasını halkasında bulunanlara anlatmış ve şöyle demiştir: “Ağacın dallarına asılı o kaplar sizin kalplerinizdir. Hz. Hızır demişti ki: Kalpler kaplardır, içlerini ne ile doldurduğunuza dikkat edin!”

Bu menkıbe ilk bakışta velilerin mertebelerine ilişkin yerleşik kabulleri yansıtan motifler içerse de özellikle Hızır'a atıf yapılması açısından Herevî'nin metinlerinde izi sürülebilecek açılımlar sunar. Nitekim Herevî *Sad Meydân*'da Hızır'ı ledünnî ilmin nihayet derecesinde görür ve hakikat konusunu Hızır-Musa kıssasındaki meseleler üzerinden işler. Son telif ettiği eseri *İlelü'l-makamât*'ın bitiş bölümünü yine Hızır-Musa kıssasına atıfla tamamlar. Daha da önemlisi *Tabakât*'ında “hâller ve makamlarla

ilgili olarak dört kişinin kuşatıcı söz söylediğini”, bunların da Ebu Bekir el-Kettânî, Zünnûn el-Mısri, Ebu Ubeyd el-Busrî ve Hz. Hızır olduğunu ifade eder. Bu atıflar ve isimler üzerinden ilerlendiğinde Herevî'nin sezdirdiği derin irtibatlarla karşılaşılır. Sözelimi Herevî *Menâzil*'in başında Kettânî'den aktardığı “Kul ile Allah arasında nur ile zulmetten bin makam vardır” sözünü *Sad Meydân*'da Hızır'a atfeder. Ayrıca *Tabakât*'ına bu gözle baktığımızda Kettânî'yi Hızır'la irtibatlı bir veli olarak işlediğini görürüz. Babası Ebu Mansur'un menkıbelerinde de “Hızır'la sohbet” motifiyle karşılaşılır. Dolayısıyla birbiriyle örtüşen ayrıntılar vardır ve işlenen kavramlarla içinde olunan süreçlerin bütünleşmesi söz konusudur. Nitekim Herevî, *Tabakât*'ında Kettânî'nin Peygamber Efendimiz'e teveccühü dolayısıyla birtakım vâridlere mazhar kılınmış, velilerden hususi bir zümrenin ilahî tasarrufun âlemdeki vesileleri olması anlamında “ricâl” fikrini dillendirmiş bir sûfî olduğuna da dikkat çeker. Bu türlü irtibatları takip edebildiğimiz zaman *Menâzil*'in hamdele kısmında ilahî sırların kendilerine emanet bırakıldığı seçkin kimselere atıf yapılmasının yerleşik bir üslup özelliği yahut mübalağa içeren bir övgü olmaktan çıktığını anlarız. Hızır'ı ister tarih üstü bir hakikat tezahürü olarak okuyalım, ister velâyetin bir mertebesinde erdirilen marifetin sûretine atfedelim, ister hâller ve makamların getirisi sayılan özel bir anlatım olarak değerlendirelim, her halükârda yolumuz velâyetin kuşatıcı etkisine çıkar.

Artık hâller ve makamlara ilişkin konuşmak, bir yönüyle onlara ehil kılınanlar hakkında konuşmaya dönüşür çünkü söz Hızır'a gelmiş ve bazı sûfiler Hızır'la sohbete yükselen hâlleriyle yolun tanığı kılınmışlardır. Sözün Hızır'a geldiği yer yolun başıyla sonunun bir arada görüldüğü yerdir. Bu yüzden Herevî, *Tabakât*'ta Hızır ve Kettânî ile birlikte adını andığı Busrî'nin “Allah'ın öyle kulları vardır ki bidayetlerinde nihayetleri kendilerine gösterilir” şeklindeki sözüne *Menâzil*'in başında yer vererek muhataplarına dua eder. Çünkü ele aldığı

konuları başlangıçtaki sonu sondaki başlangıca bağlayan bir üslupla işlemiştir. Tekrar menkıbeye dönersek, Hızır tarafından bir kaba benzetilen kalp marifet ile dolduğunda o kalbin sahibi kendisine verilmiş olanın tanığı kılınarak konuşmaktadır. Böylece *Menâzil* metni yalnızca bir birikimin aktarımı olmanın ötesine geçerek aynı zamanda bir tanıklığın izlerini yansıtır duruma gelir çünkü eser üzerine velâyetin gölgesi uzamıştır.

### **Sünnete İttiba ve Vahdet: Selefte Sır, Halefte Zuhur**

Tasavvufî faaliyetin sürebilmesi ve sonuç üretmesi –Herevî'nin *Menâzil* ve *Sad Meydân* mukaddimelerinde vurguladığı gibi– bir odak noktası olarak *ittiba* kavramında karşılık bulur. Bu odak noktasına birtakım vurgular doğrultusunda riyazet, müşahede, muhabbet vb. kavramlar çerçeve kazandırsa bile hangisini öncelersek önceleyelim hepsinin kuşatıcısı olan üst kavram olarak ittiba görürüz. Nübüvete ittiba, nübüvvet dolayısıyla açığa çıkmış ve çıkmakta olan bir dönüşüme yönelik hazırlığı ve kavrayışı ifade eder. Bu dönüşüm ilk olarak selefte kendini gösterir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in huzurunda bulunmak, ondan yayılan mânânın dolaysız kuşatıcılığıyla kendiliğinden açığa çıkan bir tesire kapılmayı sonuç verdiği için ittiba selefte fiilen gerçekleşen bir süreçtir. Sonraki nesiller için selef, nebevî bereketin daimi uğrakları olarak müminlerin kalplerinde bu tesirin yer bulmasına vesile sayılır. Nübüvete tâbi olmanın selef üzerinden intikal eden tesiri, hâller ve makamları öncelediği ölçüde korur ve kuşatır. Sûfiler bu tesirden nasiplerine bağlı olarak ittiba anlam çerçevesini derinleştirirken hâller ve makamlara yönelik anlatımlarıyla hem tasavvufun karakteristiği olarak ittiba öne çıkarmışlar hem de kavramın kendi deneyimlerinde gözükken özel çağrışımlarını ortaya koymuşlardır.

Sûfilere göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine ittiba, onun kavline, fiiline, takririne ve bunların amel ve itikat olarak ümmetin dinî



hayatına intikaline ilaveten hâller ve makamlar üzerinden erilebilecek özel bir anlam alanı sunar. Böylelikle sünnet, isnadlar ve içtihatlarla sınırlanmaksızın, bidat kategorisinin karşıt unsurlarına atıfla konumlandırılmaksızın –tüm bunlar beraberinde ve ötesinde– kuşatıcı bir bağlam kazanarak kalbin hâllerini ve bilginin kaynaklarını içerecek şekilde genişler. Bu genişleme sünnetin, ümmetin dinî tecrübesini kuşatacak şekilde hâller ve makamların fiilen tahakkuku anlamına gelmesiyle ilgilidir. Bu noktada veraset meselesi devreye girer. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in fiilî, kavli, takrirî beraberinde ahlâkına, dolayısıyla kendisinden yayılan hâllere ve makamlara veraset durumu ortaya çıkar. Böyle bakıldığında sünnete ittiba, sahih isnadlarla kesintisiz biçimde intikal eden ve tüm bidatları dışlayan miras beraberinde o mirasın içerdiği ve açığa çıktığında kulluğun kendisiyle kemale erdiği bir süreç olarak gözükür. Hâller ve makamlar da kulluğu kemale erdiren mânâyâ ait tesirlerin kişi üzerinde açığa çıkmasını ifade eder. Dolayısıyla ittiba, nübüvete verasetin bir bakıma ahlâk ve bilgi olarak gözükmesi anlamını kazanır.

Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)’in gösterdiği üzere Allah’a yönelmek, Allah tarafından verilenlere açılmak demektir ve söz konusu açılış hâller ve makâmlara dönük bir ilgiyi kendiliğinden ortaya çıkarır. Bu takdirde Herevî’nin *Menâzil* mukaddimesinde okuyacağımız “ihlası müşahede üzere emri ikame ve sünnete uyma” vurgusu genel geçer bir nasihat olmanın ötesine taşınmış olur. Nitekim *Menâzil* şârihi Tilimsânî, hâl sahiplerinin kalplerine ameller dolayısıyla tecellilerin hükmettiğini, bu tecellilerin onların sünnetten nasibi olduğunu söyler. Amelde tecelliye aşına kılınmak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetidir ve hâl sahiplerine onun hükmetmesi sünnete verasetin bir yönüdür. Buradan anlarınız ki ittiba dıştakini içe taşıyan bir süreçtir. Metin, tarih ve kurum olarak dışta duranın, korunanın ve aktarılanın nitelik, hâl ve ahlâk olarak içeri çekilmesi, Hak ile muamelenin insanı birleştiren ve ilahî tasarrufa vesile kılan mertebesidir.

Bu bakımdan müslüman hafıza dıştakine titizlenirken içtekini tekdüzeleştirilen, içtekini yüceltirken dıştakine dönük bir algı kapanması yaşayan ya da dışta içi içte dışı buluşun sürekliliğini sağlayan tutumlarla örülüdür. Katı selefi tavırlarla savruk bâtinî uçlar arasında duran sûfiler, Hak ile oluşun tezahürlerine ilişkin kavranması güç bir durumda ama ayrıcalıklı bir konumdadırlar.

Bu yüzden *Menâzil*’i okurken kavramlara ilişkin nihai tanımların aktarımından çok kulluk içerisinde hakikatin işleyişine yönelik birlik (*vahdet*) odaklı bir sezdirme çabasına ortak ederiz. Kitabın tertibi kavramsal bir birikimin değerlendirilişine dönük gözükse de ele alınan her kavramda tertibin vahdete doğru iletilecek şekilde işlenmesi, sözü edilenlerin dil ve zihin düzeyinde kalmayıp fiilen değerlere ve varlık durumlarına yayıldığını düşündürür. Nitekim Herevî işlediği her kavramı muhakkikin makamına yükseltmeden sözü bitirmez. Nerede tahkikten, bu kavrama özel kişilerden ve insanlık durumlarından söz edilirse orada dilin, zihnin ve uzuvların gerisinde ve ötesinde, derininde ve merkezinde, içinde ve dışında bulunan kuşatıcı bir teklik kavrayışına yönlendiriliriz. Bu kavrayış sefeye verilen sırrın halefteki zuhuru demektir. Çünkü selefteki cem’iyet, halefteki bereketin menbaıdır. Burası tarihsel kurguların, metinsel karşılaştırmaların, bağlamsal üretimlerin geride kalarak kendisiyle kurulacak her temasta bilinci toplayan ve dili dönüştüren bir eşiğin başladığı yerdir. Artık söz sırrını tevhidde bulmuş, bereketini nübüvete verâset üzerinden sunmuştur.

#### NOTLAR

- \* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı.
- 1 Bu yazıda daha çok çalışmamda kullandığım verilere ilişkin ileri okumaları ve edindiğim izlenimleri işlediğimden ötürü her sunduğum bilgiye ilişkin ayrı ayrı dipnot göstermek yerine topluca ilgili çalışmama atıf yapmayı tercih ediyorum. Bkz. M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı*, Marmara Ü. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.

# Selefî Bir Zihniyetin Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Doç. Dr. M. Raşit Akpınar\*

Osmanlı Devleti'nin ilk resmi tarihçisi kabul dilen Naimâ (v. 1128/1716), meşhur eserinde "Gülünecek Şeyler" başlığı altında ilginç bir polemik nakleder: Bidatlara karşı sergiledikleri katı tutumlarıyla nam salmış Kadızâde ekolü mensubu bir Ayasofya vaizi olan Türk Ahmed'de dinleyicilerinden biri sorar: "*Hz. Peygamber zamanında şalvar ve don yoktu, şu hâlde sizlere göre bunları giymek bid'attır, onları da kaldırır mısınız?*" Türk Ahmed, şu cevabı verir: "*Evet, menederiz, peştamal kuşanın!*" Sual sahibi bu mantıkla kaşık kullanmanın da bidaat olacağını hatırlatarak ne yapılması gerektiğini sorar. Türk Ahmed bu defa: "*Yemeği elinizle yiyin! Zehir değil ya, elinize bulaşsa ne olur?*" diye cevap verir. Bunun üzerine sual sahibi dayanamayıp: "*Efendiler! Siz bütün âlemi soyup çöl kıyafetine bürümek istersiniz.*" diyerek vaiz efendiyle alay eder. Bu sohbeti dinleyen bir başkası, "*Kaşıklar yasak olunca kaşıkçı esnafı ne yapacak?*" diye söze karışır. İçinde yaşadığı toplumun örfünü yok sayarak ölçsüzce eleştiren Türk Ahmed'in muhatabına sunduğu çözüm önerisi şu olur: "*Misvak ve tesbih yapıp onunla geçinsinler!*"<sup>1</sup>

Osmanlı Devleti'nde siyasî, iktisadî ve ictimâî problemlerin görülmeye başladığı 17. yüzyılın başlarında ilmiye sınıfının en alt zümresini teşkil eden bazı din görevlilerinin, devletin ve toplumun sorunlarına çözüm olarak bu türden öneriler ileri sürdükleri görülür. Esasen İslam düşünce tarihinde zaman zaman devlet teşkilatındaki aksaklıkların ve toplumsal yozlaşmanın ıslahı için sonradan ortaya çıkan uygulamaların kaldırılarak dinin özüne dönülmesini savunan tasfiyeci/arınmacı bir yaklaşım (püritanist), öteden beri var olagelmıştır. Bu düşünce tarzı, erken dönemde nasların yorumlanması sırasında, genellikle aklın kullanımı yerine sahabe ve tâbiûn neslinin görüş ve uygulamalarıyla yetinilmesini savunan Ehl-i Hicaz ekolü tarafından metodolojik bir ilke olarak benimsenmiş, daha sonra ise Hanbelî mezhebine mensup İbn Teymiyye (v. 728/1328) tarafından sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Bu yaklaşım tarzı, altın çağ kabul edilen önceki nesillerin (selef-i salihîn) görüşlerine duyulan özlemi çağrıştıracak şekilde "selefilik" olarak anılmıştır. Bununla birlikte selefilik, herhangi bir mezhep veya dinî gruba bütünüyle hasretmeyip hemen tüm dinî, siyasî ve sosyal hareket ve oluşumlarda izine rastlanan bir zihniyet olarak görmek de mümkündür.<sup>2</sup>

Tarihin çeşitli dönemlerinde farklı tonlarda ortaya çıkan selefilik en önemli motivasyonu, dinî özüne uygun bir biçimde yeniden ihya etme idealidir. Bu ideal, ancak dine sonradan eklenmiş bidatların reddedilmesiyle gerçekleştirilebilir.<sup>3</sup> Selefîler, dinî terminolojideki bidat kavramını geniş anlamıyla kabul etmiş ve Hz. Peygamber ile ilk nesiller döneminde yaşanan bütün hayat münasebetlerini, hukuki eylem ve işlemleri dinî bağlayıcılığa sahip ve korunması gereken bir form olarak benimsemişlerdir. Bunun sonucunda İslam dünyasında bu dönemlerden sonra ortaya çıkan her türlü görüş, düşünce ve uygulamayı bidat olarak kabul etmişler ve bidatın da kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir sapıklık olduğunu belirtmişlerdir.<sup>4</sup> Bidatlarla mücadele, selefî anlayışın *emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker* prensibiyle sloganlaştırdığı iman-amel birlikteliği tezinin en somut biçimde

tezahür ettiği bir alan olmuştur. Selefilerin şirk olarak niteledikleri bidat listesi o kadar geniştir ki neredeyse kendileri dışındaki tüm Müslümanlar, şirke düşme riski altındadır. Bu yönüyle sefilik, hakikati yalnızca kendi tekelinde bulunduran inhisarcı, kendinden olmayanı dışlayan ve hatta tekfir eden bir anlayışı temsil etmiştir.<sup>5</sup>

Osmanlı coğrafyasında selefî düşünce ve hareket tarzıyla benzeşen bazı fikirlerin, ilk olarak Birgivi (v. 981/1573) tarafından dile getirildiği, kendisinden iki kuşak sonra da Kadızâdeliler tarafından savunulduğu görülür. Gerek Kadızâdeliler'in gerekse onların ilham kaynağı konumundaki Birgivi'nin selefî olarak nitelenip nitelenemeyeceği tartışmalı olsa da sözü geçen kişilerin adına ne denilirse denilsin zihniyet olarak sefililiğin bazı karakteristik özelliklerini taşıdıkları rahatlıkla ifade edilebilir.

Babasının mesleğinden ötürü Kadızâde lakabıyla anılan Mehmed Efendi (v. 1045/1635), Birgivi'nin talebelerinden ders almış, bir müddet klasik metinleri okutmakla uğraşmış, daha sonra Osmanlı'da vaizlik mesleğinin en prestijli kurumu olan Ayasofya Camii'nde görevli bir vaizdir. Etkili vaazları sayesinde ilk günlerden itibaren kendine has bir dinleyici kitlesi oluşturmuş ve kısa sürede namını bütün İstanbul'a duyurmayı başarmıştır.

Kadızâde Mehmed Efendi, siyasi idaredeki yönetim zafiyetinden toplumun ahlâkî yapısındaki bozulmaya varıncaya kadar pek çok sahada kendini hissettiren yozlaşmanın, dine muhalif tutumlar sergilemenin kaçınılmaz bir neticesi olduğunu ve bu muhalefet devam ettiği müddetçe meselenin çözülemeyeceğini vaizlik kariyeri boyunca sürekli anlatmıştır. Kendisine göre buradaki en temel problem, toplumun birçok bidat ve hurafeyi, onlara dinî bir hüviyyet atfederek sahiplenmesidir. Bidatların kurumsal olarak en çok sahiplenildiği yerler ise sûfi tekkeleridir. Bazı mutasavvıfların yaptığı gibi, bidatların, dinî-hukuki kültürde hüsnü kabul gören "örf" kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Bidatlarla mücadele etmek, *emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker* ilkesi

gereği bireysel ve toplumsal bir sorumluluğu beraberinde getirir.

Bu görüşler, Kadızâde Mehmed Efendi'nin düşünce tarzını benimseyen başka vaizler tarafından da aynen benimsenmiştir. Şu kadar var ki başlangıçta mutasavvıflarla sözlü atışma ve reddiyeleşme şeklinde fikrîsel bir zeminde sürdürülen bidatlarla mücadele, giderek aksiyoner ve müdahaleci bir hal almıştır. Artık Mehmed Efendi ve takipçileri, benimsedikleri görüşler ve hareket tarzları sebebiyle "Kadızâdeliler" olarak anılır olmuştur.

Kadızâde ekolünün sonraki kuşaklardaki temsilcileri kabul edilen Üstüvânî Mehmed Efendi (v. 1072/1668) ve Vâni Mehmed Efendi (v. 1096/1685) zamanında vaaz kürsülerinden dile getirilen eleştirilerin dozu yükselmiş ve bidat karşıtlığı, teorik zeminden pratik hayata taşınmıştır. Bu dönemde bidatların menbaı olarak görülen tasavvuf kurumuna yönelik söylem ve eylemler de ağırlaşmıştır. Öyle ki şirk bulaşan topraklarının ancak denize dökülerek temizlenebileceği gerekçesiyle sûfi tekkelerinin yıkımına kalkışılmış, bidatların hâmisî olarak görülen şeyh ve mutasavvıfların ayinlerden menedilmesine yönelik fermanlar çıkarılmış, tasavvuf ehline yönelik tehdikâr ve fiili saldırılar yöneltilmiştir.

Bidatlarla mücadele fikri öyle uç bir noktaya ulaşmıştır ki Kadızâde taraftarları Üstüvânî Mehmed Efendi'nin öncülüğünde İstanbul'u Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki Medine şehrine benzetme arzusuyla büyük bir ayaklanma tertip etmişlerdir. Niyetlerinin, bidat olduğu gerekçesiyle selâtin camilerin biri dışındaki tüm minarelerini yıkmak, türbe ve tekkelere baskınlar düzenleyerek şeyh ve dervişleri tecdid-i imana davet etmek, kabul etmeyenleri öldürmek, hasılı şehri bütün bidatlardan temizlemek olduğu iddia edilmiştir. Bu saikle bir cuma günü Fatih Camii'nde bir araya gelen kalabalık bir grup, makamla Kur'an okuyan müezzinleri bidat işledikleri gerekçesiyle dışarı atmak istemiş ve kendilerine mukavemet gösteren camii cemaatini de emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker vazifesine iştirak etmeye çağırmıştır. Neticede bu planları Kadızâdeli

önderlerinin, sünnete uygunluk iddialarının hatalı olduğuna hükmedilen bir fetvaya dayanarak Kıbrıs'a sürgüne gönderilmesiyle akamete uğramıştır.<sup>6</sup>

Ancak bidat karşıtlığıyla motive olan, müdahaleci ve dışlayıcı özellikleri sebebiyle sefilikle benzeşen bu yaklaşım tarzı burada son bulmamış, olayın yatışmasının ardından taraftar toplayarak yeniden güç kazanmıştır. Kadızâde Mehmed Efendi'yle birlikte başlayan, inişli çıkışlı olmak üzere yaklaşık yüz yıl süreyle toplumun ve devletin gündemini meşgul eden olaylar, "Kadıızâdeliler Hareketi" olarak tarih kitaplarına konu olmuş, bazı tarihçiler tarafından da temsilcileri fikhî konular üzerinde yoğunlaştığı için fakihler hareketi olarak tanımlanmıştır.

Esasen fakih, bir meseleyi iyi ve tam olarak bilen, derinlemesine kavrayan, ince anlayış sahibi kimse demektir. Fıkıh ilmi, dinin ferdi ve içtimaî hayata ilişkin kurallarını bilme şeklinde tanımlanır. Bu bilgi de ancak meselelerin görünür olan (illet) ve arka planında yatan (hikmet, maksat) yönleri üzerinde düşünerek, bu uğurda büyük çaba ortaya konularak elde edilir. Ne hazindir ki bu kelime, tüm bu olumlu manalarıyla tezat teşkil edecek şekilde yüzeysel düşündüklerini ve zahire göre hüküm verip hikmeti göz ardı ettiklerini vurgulamaya maksadıyla Kadızâdeliler'e nispet edilmiştir.

Tarihi kaynaklar, daha ziyade dinin fûruatına tekabül eden ancak etrafında pek çok fırtına koparılan Kadızâdeliler'in tartıştığı konuların yirmi küsur başlıkla sınırlı olduğunu ifade eder. Ancak bu konulara ve onların ele alınış üslubuna makro açıdan bakıldığında dikkat çeken, sefililiğin karakteristik özelliği olan bidatlarla mücadele anlayışının bütün Kadızâdeli vaizlerin vaaz ve risalelerinde ön planda oluşudur. Nitekim kendi ismiyle anılan bir risâlesinde Kadızâde Mehmed Efendi, tüm bidatların Peygamber'e ve mezhep imamlarına iftira etmek anlamına geldiğini belirtir, başka bir eserinde ise bidat işleyen kimselere şer'an iki yüz elli değnek vurulacağını ifade eder.<sup>7</sup> Ona göre imanın şartlarını ve namazın farzlarını bilmeyen kimselere sürgün gibi tazir cezaları öngörülebilir. Sûfi ritüellerini meşrulaştırmanın

küfür sonucunu doğurabileceği onun fetvalarında şöyle formüle edilir: "*Raks helaldir*" diyen kimse *kâfir* olur. *Zeyd*, "*raks helaldir*" diyen ve *devran*<sup>8</sup> ile *zikreden sûfîlerden olan Amr'ın imametine namaz kılsa, o namazı iade etmesi gerekir. Zamanımızda sûfîlerin ayakta yaptıkları zikirlerle raks denilebilir mi? el-Cevâb: Bel ve başlarını oynatırlarsa denilir.*<sup>9</sup>

Yine Üstüvânî'ye göre cuma ve bayram namazlarından sonra musafaha yapmak bid'attır, bir kimsenin bidat olan şeyde başkasına uyması ve uyarken "haktır, ibadettir" demesi de bidattır, üstelik o kişiyi küfre sürükler. Sûfîlerin vecd ve raks diyerek yaptığı şeyi, İsrailoğulları'nın Sâmirî'si icat etmiştir. Raks etmeyi Allah emretmemiş, Peygamber (s.a.v.) sünnet kılmamıştır. Allah'ı zikrederken özel elbiseler giyerek devran yapmak, Allah Teâlâ'ya iftira manası taşır. Devran, raks ve sema kesin surette haramdır. Raks veya devran icra edilen eşyanın üzerinde, bu eşyalar yıkanmadığı veya toprağı kazılıp atılmadığı müddetçe namaz kılınmaz. Semâ ve devran edenlerin meclislerinde oturmak dahi haramdır. Raks ve mûsikî, gûnahta davul ve zurna ile eş değerdedir. Sûfîler, dört mezhebin dışında bir mezhebi temsil eder ve bu mezhep tamamen betâlet ve cehalettir.<sup>10</sup> Üstüvânî Efendi, bidatlarla mücadeleyi, bir defasında cemaatini elbiselerinin altında sopa taşımaları hususunda öğütleyerek cenaze defnedilirken ağlamaya başlayan kadınlara vurmaya teşvik edecek kadar ileri götürür.<sup>11</sup>

Selefî düşünceye özgü tasfiyecilik, müdahalecilik ve dışlayıcılık (tefkircilik) gibi bazı fikirleri çağrıştıran bu görüşler, öteden beri Sünnî-Hanefî gelenekten beslenen Osmanlı toplumunda büyük bir dirençle karşılaşmıştır. Kadızâdeliler'in tasavvuf kurumuna yönelttiği eleştiri ve suçlamalar, mutasavvıflar tarafında karşı bir blok oluşturmuştur. Kadızâde ve Üstüvânî'nin suçlamalarına dönemin Halvetî şeyhleri olan ve aynı zamanda vaizlik mesleğini icrâ eden Abdülmecid Sivasî ve Abdülahad Nuri Sivasî cevap vermişler, kendilerine nispetle bu muhalif grup da Sivasîler olarak anılmıştır. İlmî ve meslekî açıdan Kadızâdeliler'e denk bir statüde bulunan Sivasîler, toplumda derinden

derine yerleşmiş ve dinin açıkça yasaklamadığı bazı uygulamaları bidat ve haram ilan etmenin yanlış olacağını belirterek bu uygulamalara karşı daha müsamahakâr bir tavır sergilemişlerdir. Özellikle tasavvuf ehlinin tatbikatı olan ve örfî bir hal almış bazı ritüellerin bir çırpıda kaldırılamayacağını, toplumun alışkanlıklarını kolay kolay terk etmeyeceğini ve bu örflerden vazgeçmeyeceğini savunmuşlardır.

Kadıızâdeli ve Sivasîler arasında cereyan eden bu tartışmalar, o döneme tanıklık etmiş bazı isimlerin de aralarında bulunduğu birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve çok sayıda çalışmaya konu olmuştur. Bu çekişmeyi inceleyen bazı kaynaklarda, tartışmaların dini temelden yoksun olduğu ileri sürmüştür, entelektüel seviyesi düşük bulunmuş, taraflardan biri yahut her ikisinin de ilmî derinlikten mahrum bir çıkar kaygısı peşinde olduğu veya siyasi kurumlara nüfuz etme amacı taşıdığı ileri sürülmüştür. Devletin tasavvufî grupların halk üzerindeki nüfuzundan faydalanmak amacıyla mutasavvıflar yanında yer aldığı, ancak siyasi irade açısından tehdit unsuru olarak görülmesi durumunda Kadıızâdeliler aracılığıyla dengelenmek istendiği, yine Kadıızâdeliler'in devlet tarafından tütün ve kahve yasağı gibi bazı uygulamalara dinî bir meşruiyet kazandırmanın aparatı olarak kullanıldığı yönünde tespitler de yapılmıştır.<sup>12</sup> Kadıızâde ve Sivasî çekişmesi, araştırmacıların perspektifine göre tekke ve medrese (ulema) çatışması, yahut fakihler ve sûfiler kavgası olarak da takdim edilmiştir. Kadıızâdeliler, bazı yazarlar tarafından Osmanlı Selefîleri, dini istismar eden paralel bir devlet yapılanması veya 17. yüzyılın İşid'i gibi çeşitli sıfatlarla da nitelenmiştir.<sup>13</sup>

Bu tespit ve değerlendirmelerin bazı açılardan haklılık payı bulursa bile meselenin sözü edilen argümanlardan yalnızca birine indirgenerek izah edilmesi yanıltıcı olacaktır. Kanaatimizce Kadıızâdeliler, İslam düşünce tarihinin hemen her döneminde görülen bir yaklaşım tarzına örnek oluşturmaktadır. Nasları yalnızca lafızlarına bağlı kalarak literal bir yorumlamaya tabi tutan, sosyal yaşantı ve toplumsal gerçeklikleri dikkate almaksızın ve dinin ruhuyla

uyuşup uyuşmadığına bakmaksızın insanların kabullenmiş olduğu her yeniliği İslam'a aykırı olarak değerlendiren, bunlardan kurtulmayı yegâne ve öncelikli çözüm olarak sunan, kendileri gibi düşünmeyenleri de ehl-i bidat ya da ehl-i küfür gibi nitelendirmelerle ötekileştiren bu zihniyet, günümüzde de taraftar bulmakta hiç zorlanmamaktadır. Tasfiyeci, dışlayıcı (tekfirci), inhisarcı (teklici) ve müdahaleci özellikleriyle öne çıkan bu yaklaşım tarzı, bir ekolün tipik bir temsilcisi olmaktan çok hemen her doktrinin her ideolojinin içinde neşet edebilme potansiyeline sahip bir zihniyeti temsil etmektedir. Bu zihniyetin sosyo-psikolojik ve politik arka planının çok yönlü olarak tahlil edilmesi yararlı olacaktır.

#### NOTLAR

- \* Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı.
- 1 Nâimâ Mustafa Efendi, *Nâimâ Tarihi*, Kardeş Matbaası, İstanbul 1969, VI, s. 2725-2726. Benzer bir zihniyetin sonucu olarak Mısır'da bir dönem mühendis ve avukatların, mesleklerini bırakarak camii önlerinde misvak ve koku satmaya başladığına ilişkin bir değerlendirme için bk. Salih el-Verdani, *Mısır'da İslami Akımlar*, Fecr, 2011.
- 2 Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, Ankara 2018, s. 13, 155.
- 3 Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, İstanbul 2014, s. 93.
- 4 Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 85.
- 5 İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât*, c. VI, S. 2, s. 161.
- 6 Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye Teşebbüslerine Bir Bakış", *Türk Kültürü Araştırmaları*, c. 21, S. 1-2, 1983, s. 222.
- 7 Kadıızâde Mehmed Efendi, *Risale-i Kadıızâde*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no. 6494, 76-77; *Mesâil-i ehl-i sünnet*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no. 5570, 152.
- 8 Sufilerin dönerek zikir yapmaları anlamına gelen tasavvuf ve mûsiki terimi.
- 9 Kadıızâde, *Mebhâs-i iman*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no. 5570, 343.
- 10 Üstüvânî, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymaniye Ktp., Fatih, no. 2770, 179-181, 193.
- 11 Muhibbî, *Hulâsâtü'l-eser*, *Dâru sâdir*, Beyrut, III, s. 387.
- 12 *Nâimâ Tarihi*, VI, s. 2720.
- 13 Bu görüşlerin bir değerlendirilmesi için bk. M. Raşit Akpınar, *Kadıızâdeliler ve Sivasîler Tartışması*, Fecr Yayınevi, Ankara 2019, s. 15.

# Dinî, Fikrî, Siyasî Bir Hareket Olarak Selefî Vehhabilik

**Doç. Dr. Adem Arıkan\***

Vehhabilik ismi mezhebin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhab'ın (1115-1206/1703-1792) babası Abdülvehhab'a nispet edilerek verilmiştir. Mezhepler tarihi kaynaklarında fırkanın kurucusunun babasına nispetle isimlendirilmesi yaygın bir gelenektir. Vehhabilik ismi daha çok hareketinin muhalifleri tarafından kullanılmaktadır. Mezhebin mensupları kendilerini ehl-i sünnetin temsilcisi saymakta, Muvahhidûn (ehl-i tevhid) olarak isimlendirmektedir. Ayrıca takip ettikleri usulü ilk nesil olan Selef'in (Selef-i salihîn) menheci kabul ettiklerinden Selefiyye isimlendirmesini de tercih ederler.<sup>1</sup>

Osmanlı belgelerinde Vehhabiler Haricîler olarak isimlendirilmiştir.<sup>2</sup> eş-Şehristanî'ye (v. 548/1153) göre meşru halifeye karşı çıkan (isyan eden) herkese Haricî ismi verilir.<sup>3</sup> Muhammed b. Abdilvehhab'ın meclislerine katılmış olan Hanbelî âlim Abdullah b. Davud ez-Zübeyrî (v. 1225/1810), onun görüşlerini Haricîlerin en çok şiddet üreten Ezârîka fırkasının görüşleri ile muvafık görür.<sup>4</sup>

## Kurucusu

Vehhabilik mezhebinin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhab Necd bölgesinde Uyeyne'de doğmuştur. Benî Temim kabilesine mensuptur. Uyeyne kadısı olan babası Hanbelî âlim Abdülvehhab b. Süleyman'dan (v. 1153/1740) ders alarak eğitimine başlamıştır. Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir. Hanbelî fıkhi, hadis ve tefsir dersleri almıştır. On iki yaşında evlenmiş ve camiye imam olmuştur.<sup>5</sup> Hac için gittiği Mekke'de bazı alimlerle görüşmüştür. Medine'ye gitmiş ve Hanbelî âlim Abdullah b. İbrahim b. Seyf en-Necdî'den (v. 1140/1727) ders almıştır. Bu dönemde İbn Teymiyye'nin eserlerini okumuştur. Hanefî âlim Muhammed Hayat es-Sindî (v. 1165/1751) ile Ali Dağıstani Efendi (v. 1199/1785) ve İsmail el-Aclûnî (v. 1162/1749) gibi âlimlerinden ders almıştır.

Muhammed b. Abdilvehhab 1136/1724 yılında ikinci ilim yolculuğuna çıkıp Basra'da Muhammed el-Mecmûî'den ders almıştır. Halkın bazı gelenekleri aleyhine yaptığı tenkitler sonrasında Basra'dan uzaklaştırılmıştır. Şam'a gitmek için yola çıkmış<sup>6</sup> ancak maddi sıkıntı sebebiyle vazgeçmiş ve Ahsâ'ya uğrayıp Huraymilâ'ya yerleşmiş olan babasının yanına gitmiştir.

Hanbelî âlim İbn Humejd en-Necdî'nin (v. 1295/1878) verdiği bilgilere göre Babası Abdülvehhab ferasetiyle oğlu Muhammed'in yapacaklarını öngörüyor ve etrafındakileri uyarıyordu. Muhammed b. Abdilvehhab görüşlerine açıkça davete babasının 1153/1740 yılında vefatına kadar başlamıştır. O hiçbir alimin sözüne değer vermiyordu. Ancak İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (v. 751/1350) sözlerini nas gibi görüyordu.<sup>7</sup>

Muhammed b. Abdilvehhab bir müddet sonra doğum yeri Uyeyne'ye gitmiştir. Benî Muammer'den Uyeyne emiri Osman b. Hamed'in (v. 1163/1750) halası Cevhere ile



Polonyalı ressam Jozef Chelmonski'ye ait Arap süvarilerini hücum esnasında resmeden bir tablo için hazırlanan eskizi. Tarih 1884-1886?

evlenmiştir. Etrafındaki Vehhabiler ile Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. el-Hattâb'ın (v. 12/633) türbesini yıkmıştır. Zeyd yalancı peygamber Müseylime ile savaşta şehit düşmüştü. Türbesi hacca giden kabileler tarafından ziyaret ediliyordu.<sup>8</sup> Bunun üzerine Benî Hâlid'den Ahsa emiri Süleyman (1731-1753), emir Osman'dan Muhammed b. Abdilvehhab'ı öldürmesini veya bölgeden uzaklaştırmasını istemiştir.<sup>9</sup>

### Vehhabilik ve Suudi Emirliği

Muhammed b. Abdilvehhab 1158/1745 yılında Suud ailesinin yönetimindeki Dir'iye'ye gitmiştir. Emir Muhammed b. Suud (1745-1765) ile ahit yapıp anlaşmıştır.<sup>10</sup> Siyasi liderlik Âl-i Suud elinde, dini liderlik Âlü'-Şeyh (Muhammed b. Abdilvehhab'ın nesli) elinde olmasını sağlayan bu ittifak günümüzde de sürmektedir.

Vehhabi tarihçi İbn Gannâm (v. 1225/1810), Muhammed b. Abdilvehhab'ın başlangıçta kimseyi tekfir etmediğini, muhaliflerinin kendisi ve taraftarlarını küfürle itham eden

fetvalar vermesi üzerine tavrını değiştirerek cihada yöneldiğini kaydeder.<sup>11</sup>

Abdülaziz b. Suud (1765-1803) zamanında 1187/1773 yılında Riyad ve 1210/1795 yılında Ahsâ ele geçirilmiştir.<sup>12</sup> Bağdat valisi Süleyman Paşa (1780-1802), Kethüda Ali Paşa komutasında 1213/1797 yılında ordu göndermiş ancak kesin sonuç alınamamış Vehhabiler ile anlaşma yapılmıştır.<sup>13</sup>

Mekke Şerifi Mesud b. Said (1734-1752) 1162/1749 yılında;<sup>14</sup> Şerif Sürur b. Müsâid (1772-1786) 1190/1776 yılında Vehhabiler'in bölgedeki faaliyetlerini Osmanlı merkezine arz etmiştir.<sup>15</sup> Cidde valisinin mektubu Mekke'den gelen bilgileri desteklemediği için tedbirler gecikmiştir.<sup>16</sup> Şam valisi Azmzâde Mehmed Paşa'yı (1771-1783) "asabiyyetten harb u darba kadir bir kabile reisi değil" diyerek isyana muktedir olmadığını bildirmiştir. Cevdet Paşa "Vehhâbiler fitnesi bir şerare (kıvılcım) iken, ol asrın vükelasının kayıtsızlığıyla, sonraları bir büyük ateş olup, itfası (söndürülmesi) hususunda pek büyük himmetler sarfına muhtac olundu" diye yazmaktadır.<sup>17</sup>



**İbn Suud  
kardeşleri ve  
oğullarıyla bir  
çadır önünde**

Şeyhülislam tarafından 1205/1790 yılında<sup>18</sup> Sultan III. Selim'e (1789-1807) Muhammed b. Abdilvehhab'ın itikadda Eş'ari, amelde Hanbeli olduğu, Vehhabiler'in Mekke şeriflerini Zeydi oldukları için tekfir ettikleri bilgisi verilmiştir.<sup>19</sup> Şam Valisi Cezzâr Ahmed Paşa 17 Ekim 1793 tarihinde Vehhabi tehlikesinin vahim olduğunu bildirmiştir.<sup>20</sup>

Vehhabiler, Şii Hazâil kabilesi ile yaşanan bazı çatışmalar üzerine, 18 Zilhicce 1216 / 21 Nisan 1802 tarihinde Kербela'ya baskın düzenlemiş, orada bulunan halkın çoğunu katletmiştir. Hz. Hüseyin'nin türbesinin kubbesi yıkılıp içindekiler yağmalanmıştır. Emir Abdülaziz, 1217/1803 yılında Dir'iyye'de camide, muhtemelen Kербelâ'daki hadisenin intikamını almak isteyen bir Şii tarafından öldürülmüştür.<sup>21</sup>

Suud b. Abdülaziz (1803-1814) 8 Muharrem 1218 / 30 Nisan 1803 tarihinde Mekke'yi ele geçirmiştir. Vehhabi tarihçi İbn Bısr'ın şirk mekanları (el-meşâhidü's-şirkiyye) dediği ve Mekke'de çokça bulunan türbeleri yıktırmıştır.<sup>22</sup> Şerif, şehri geri almış ancak 1220/1806 yılında biat etmiştir. 1221/1807 yılında hac sonrasında

Medine'ye Vehhabi yönetici tayin edilmiştir.<sup>23</sup> Vehhabiler 1225/1810 yılında Havran'ın bazı yerleşim yerini tahrip edip, Şam'a iki günlük mesafeye kadar gelmişler ancak geri dönmüşlerdir.<sup>24</sup>

Osmanlı yönetimi 1768-1774 Osmanlı-Rus, 1774-1779 Osmanlı-İran savaşları, Napolyon komutasında Fransızların Mısır'ı işgali (1798-1801) meşguldü. Vehhabilere karşı hareketi Mısır'a galip olup vali tayin edilen Kavalalı Mehmet Ali Paşa (v. 1265/1849) düzenlemiştir. Kavalalı oğlu Tosun Paşa (v. 1231/1816) komutasında asker göndermiş, Medine Aralık 1812, Cidde ve Mekke Ocak 1813'te Vehhabiler'den geri alınmıştır. Eylül 1816'te bölgeye gönderilen İbrahim Paşa'yı (v. 1264/1848), 9 Zilkade 1233 / 10 Eylül 1818 Dir'iyye'yi ele geçirmiş, teslim olan Emir Abdullah İstanbul'da idam edilmiştir (17 Aralık 1818).<sup>25</sup>

Emir Türkî b. Abdullah (1824-1834), 1824'te Riyad'ı ele geçirmiştir. Faysal b. Türkî (v. 1282/1865) 1848'de Necid kaymakamı olarak tayin edilmiştir.<sup>26</sup> Abdullah b. Faysal (1865-1891) Suud ailesinden rakipleriyle mücadele etmiştir. Reşidiler kabilesi 1309/1891 yılında Suud ailesini Riyad'dan çıkarmış, Suudiler Küveyt'te ikamet etmeye başlamıştır.

### **Suudi Arabistan Devleti**

Suudiler Abdülaziz b. Abdurrahman (1880-1953) liderliğinde Riyad'ı 15 Ocak 1902 tarihinde tekrar ele geçirmiştir. Abdurrahman b. Faysal (1850-1928), Riyad kaymakamı tayin edilmiş, ancak o yetkilerinden feragat etmiş ve oğlu Abdülaziz emir olmuştur.

### **Necd İhvanı**

Abdülaziz çölde yerleşim yerleri (dâru'l-hicre) kurmuş, Bedevi Arapları bu yerleşim yerlerinde iskan etmiştir. Buralara yerleştirilen Vehhabilere "İhvan" adı verilmiştir. İhvan teşkilatı<sup>27</sup> (1912-1929), aynı zamanda askerî



gücü sağlamıştır. Abdülaziz, ileride ihvan mensuplarının muhalefetiyle karşılaşınca 1929'da bu teşkilatı tasfiye edecektir.

Abdülaziz Balkan Harbi'nden faydalanarak Ahsâ bölgesinde bazı yerleri ele geçirmiştir (1913). Osmanlı Devleti, Necid'e vilayet statüsü verip Mayıs 1914'te Abdülaziz'i Necid valisi tayin etmiştir.<sup>28</sup>

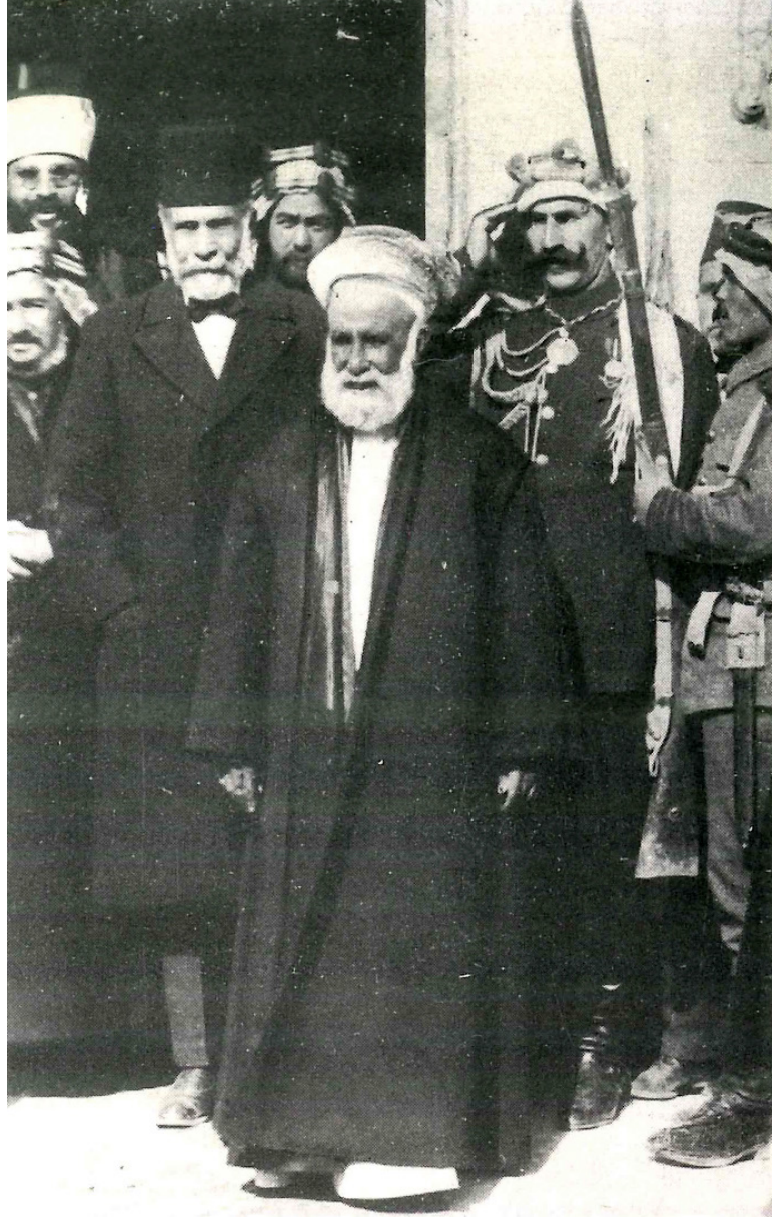
Abdülaziz, İngilizlerin desteğini sağlayan bir anlaşma yapıp I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalmıştır. Mekke şerifi Hüseyin b. Ali (1853-1931) "İslam halifeliğinin yeniden Haşimî ailesine geçmesi halinde Büyük Britanya'nın bunu hoşnutlukla karşılayacağı" vaadiyle İngilizlerin desteğini alıp Haziran 1916'da Mekke'de isyanı etmiştir. Abdülaziz b. Suud, Osmanlı ordularının bölgeden çekilmesi üzerine (1918) topraklarını genişletmeye başladı. 25 Mayıs 1919 tarihinde Türbe'de yapılan savaşta Şerif Hüseyin'in oğlu Abdullah komutasındaki orduya mağlup etti.<sup>29</sup> Ekim 1924'te Mekke'yi ele geçirdi. Şerif Hüseyin, 1925'te Kıbrıs'a iltica etti. Oğlu Emir Ali de Hicaz'ı kaybetti.<sup>30</sup>

### Yeni İmkanlar ve Vehhabi Daveti

Suudi Arabistan Krallığı 23 Eylül 1932 tarihinde ilan edildi.<sup>31</sup> 1933'te ülkede petrol imtiyazı Amerikalılara verildi. ARAMCO (Arabian-American Oil Company, Arap-Amerikan Petrol Şirketi) kuruldu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra petrol gelirleri arttı. Abdülaziz'den sonra yerine oğulları Suûd (1953-1964), Faysal (1964-1975), Halid (1975-1982), Fehd (1982-2005), Abdullah (2005-2015) ve Selman (2015- ...) geçti.

Suud b. Abdilaziz'in krallığı ulemanın yönetim yetkisinin Faysal'a geçtiğine dair fetvası ve hanedan mensuplarının fetvaya desteğiyle sona erdi.

Kral Faysal daha çok bir İslamcı lider olarak tanındı. 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda Mısır ve Suriye'ye mali destek sağladı. Savaştan



1924'te Amman'da çekilmiş bu fotoğrafta önde görünen sakallı sarklı Şerif Hüseyin'dir

sonra Batılı ülkelere petrol satışını durdurdu. Mısır'da Cemal Abdunnasır'ın baskılarına uğrayan İhvan-ı Müslimîn mensuplarını ülkesine kabul etti. Muhammed Kutub (1919-2014) gibi isimler üniversitelerde görev yaptı. İhvan mensuplarının görüşleri ile Vehhabi görüşlerin birleşmesinden "Sahve" denilen yeni bir ekol ortaya çıktı. Faysal, 26 Mart 1975 tarihinde suikast ile öldürüldü. 20 Kasım 1979'da Cüheymân el-Uteybi (1936-1979) liderliğinde bir grup Vehhabi genç Kabe'ye



1900'lerin başında Riyad'da eski sarayın etrafı

baskın düzenleyip kuruluş dönemindeki Necd İhvan'ın görüşlerine dönülmesini istediler ancak isyanları bastırıldı. Suûdi yönetimi Afganistan'da Sovyetlere karşı yapılan cihada (1979-1989) maddi ve insan gücü desteği sağladı. Burada tecrübe kazanan Selefî gruplar içerisinde, menheçleri ve öncelikleri farklı olan el-Kaide ve onun içinden Dâiş terör örgütü ortaya çıktı.

### Görüşleri

Muhammed b. Abdilvehhab tevhid ve onun zıddı olan şirk konusuna özel bir önem verir. *Kitabü't-Tevhid* adlı eserini buna konuya tahsis etmiştir. Tevhidi üç kısma ayırmıştır.

Tevhidü'r-rubûbiyye, tevhidü'l-uluhiyye ve tevhidü'l-esma ve's-sıfat. Tevhidü'l-uluhiyye aynı zamanda tevhidü'l-ibade olarak da isimlendirilir. Esmâ ve sıfat tevhidi için Ehl-i Hadis gibi ilahî sıfatlar ve müteşabihat konularında tartışmamak ve tevil yapmamak esastır. Rububiyet tevhidini yani Allah'ın tek rab, yaratan, rızık veren vb. olduğunu insanlar genellikle kabul eder. Uluhiyyet ve ibadet tevhidi ve bazen amelî tevhid veya tevhid fi'-taleb ve'l-kasd olarak da isimlendirilen üçüncü kısım tevhid dinin merkezine yerleştirilmiştir. Peygamberler bu tevhide davet için gönderilmiş, şirkten insanları uzak tutmaya gayret etmiştir.<sup>32</sup>



Müşrikler putların kendileri için şefaathçi olacağını iddia etmiştir. Şefaath Allah'a aittir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın izniyle günahkar müminler için şefaathçi olacaktır. Allah ile kul arasına araçlar koyup vesile edinmek, tevessülde bulunmak, türbe ziyaretinde kabirde yatan peygamberden veya salih kuldan yardım istemek anlamında istimdatta bulunmak insanı küfre düşürür. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğumunun kutlanması, mevlid programları dine sonradan sokulmuş bidat kabul edilir. İmamları ve onların türbelerine yapılan ziyaretleri kutsal gören Şiiler, kendilerine has ayinleri olan tarikatlar ve mütekellimler Vehhabilerin eleştirilerine hedef olmaktadır. müminlere dost olmak (el-velâ) ve imansızlar ve ehl-i bidat olanlardan uzak durmak (el-berâ) Vehhabilerin ilişkilerine yön verir.

Muhammed b. Abdilvehhab *Keşfü's-şubuhâd* adlı eserinde "tevhid kalp, dil ve amel ile gerçekleşir. Bunlardan birinin ihlali durumunda kişi Müslüman olamaz" diye yazar.<sup>33</sup> Amel imanın bir parçasıdır. *Nevâkızul-İslam*

risalesinde dinden çıkararak on maddeyi konu edinir. *Mesâilü'l-cahiliyye* isimli risalesinde itikad, ibadet ve muamelat alanlarında ortaya çıkan ve bidat sayılan konularda uyarılarda bulunur.

Hac ve umre ziyaretleri, iletişim imkanlarının artması, petrol gelirleriyle maddi imkanların artması Vehhabi davetinin yayılmasına imkan sağlamıştır. Bazı farklılıklar olmakla birlikte Hint altkıtasında Ehl-i Hadis cemaati, Mısır'da Ensarü's-sünneti'l-Muhammediyye cemiyeti ve Nijerya'da İzale cemaati gibi gruplar, bazı İslam ülkeleri, Avrupa ve Amerika'da kurulmuş olan çeşitli davet teşkilatları Vehhabiler ile görüşleri bakımından benzerdir.<sup>34</sup>

#### NOTLAR

- \* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölüm, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
- 1 Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*, XXXII, s. 611-615.
  - 2 Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabi*

1926'da Suud tarafından çölde yerleştirilen "ihvan" adı verilen bedevi Vehhabilerden ikisi, tipik kıyafetleriyle



- Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1998, s. 63.
- 3 Ebü'l-Feth eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ûr, Daru'l-marife, Beyrut 1993, I, s. 132.
- 4 Abdullah İbn Davud, *es-Savâ'iku ve'r-ru'ûd fi'r-reddi alâ İbni Suûd*, thk. Abdullah b. Raşid el-Mudârî, Belfast 2022, s. 10, 62, 236.
- 5 Hüseyin b. Ebi Bekr İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, thk. Nâsirüddin el-Esed,

- Daru'ş-şurûk, Beyrut 1994, s. 81.
- 6 Ahmet Cevdet Paşa "tahsili Şam'da" demektedir. Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, ed. Şevki Nezihi Aykut, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2018, II, s. 74.
- 7 Kitabı neşreden Vehhâbi muhakkikler düştükleri dipnotta bu bilgileri İbn Hümejd'in kıskançlığı olarak yorumlamıştır. Muhammed b. Abdillâh en-Necdî İbn Hümejd, *es-Sühübü'l-Vâbile alâ Darâ'ihî'l-Hanâbile*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû

- Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Daru'r-risale, Beyrut 1996, s. 675.
- 8 Erdinç Ahatlı, "Zeyd b. Hattâb", *DİA*, XXXIV, s. 320-321.
- 9 İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 86.
- 10 İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 86.
- 11 İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, s. 89.
- 12 Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 28.
- 13 Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suud Devletine Kadar)*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013, s. 135.
- 14 Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 26.
- 15 Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, s. 151.
- 16 Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, II, s. 73.
- 17 Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, II, s. 74, 75.
- 18 Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, s. 152.
- 19 Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 28.
- 20 Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 29; Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, s. 151.
- 21 Osman İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd fi Târîhi Necd*, Daratü'l-Melik Abdülaziz, Riyad 1982, I, s. 257; Feridun Emecen, "Abdülaziz b. Muhammed b. Suûd", *DİA*, I, s. 193-194.
- 22 İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, I, s. 264.
- 23 İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd*, I, s. 291.
- 24 Selim Cebrail el-Hurî - Selim Mihail Şahhâde, *Esâru'l-iddihâr*, el-Matbatu's-Suriyye, Beyrut 1877, s. 248.
- 25 Feridun Emecen, "Abdullah b. Suûd", *DİA*, I, s. 135-136.
- 26 Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 57, 67, 69.
- 27 Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s. 41.
- 28 Hulusi Yavuz, "Abdülaziz b. Suûd", *DİA*, I, s. 194-195.
- 29 Abdullah b. el-Hüseyin, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?*, trc. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 97, 145, 148.
- 30 Zekeriya Kurşun, "Hâşimîler", *DİA*, XVI, s. 412-415.
- 31 Zekeriya Kurşun, "Suûdîler", *DİA*, XXXVII, s. 584-587.
- 32 Salih b. Fevzân b. Andillâh el-Fevzan, *İ'ânetü'l-müstefid bi-şerhi Kitabî't-Tevhid*, er-Risale, Beyrut 2002, I, s. 19, 52.
- 33 Muhammed b. Abdilvehhâb, *Keşfü's-şübühât*, Vizâratü's-şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf, Riyad 1419, s. 3, 54.
- 34 Büyükkara, "Vehhâbilik", XXXII, s. 611-615.

## Arapların Osmanlı'dan Kopuşu, Türklerin Hicaz'dan Ayrılışı: Manidar Bir Vedalaşma

Arapların isyanını ve Vehhabilerin Osmanlı'yla mücadelesinin arka planını kendi zaviyesinden anlatan Kral Abdullah'ın, Suud ailesi tarafından Türk askerlerinin Hicaz bölgesinden çıkmaya zorlandığı günlerde Medine müdafii Fahrettin Paşa ile alakalı bir hatırası isyandan önce iki millet arasındaki yakınlığı ve irtibatları göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

" (...) Cüleycüle dağlık bir yerdi. Oraya varınca istihkam kapısının önünde ışık görünce şaşırıldım. (...) Alay bana teslim oldu, dedim. "Fesubhanalallah," diye karşılık verdi.

Ben "Bu Allah'ın bir lütfudur. Fakat Fahreddin Paşa nerede? Şartlara göre bugün teslim olması gerekiyordu." dedim. Ali Necip Bey "Şerif Ahmed b. Mansur ve Nuri el-Küveyri Bey'in söylediği gibi, Hz. Peygamber'in hüccesine girdi ve zorla çıkarmaya çalışırsak orayı uçuracağını söyledi." dedi. "Buna inanmıyorum" dedim. "Hz. Peygamber'in hüccesinde cinayet işlenmesini mi istiyorsunuz" diye sordu. "Tabiki istemiyorum. Tek istediğim şartların yerine getirilmesidir." (...) Eğer şartları yerine getirmezsene durumunuz çok daha zorlaşacak. Çünkü Medine'de bulunan her Türk askerinin öldürülmesine karar verilecek." dedim. "Bana yarım saat izin verin." dedi.

Yarım saat sonra beni yeniden aradı ve "Yaptığınız görüşmeler sonunda Fahri Paşa'nın yarın sabah saat on birde muhakkak oradan çıkarılmasına karar verdik." dedi. (...) Şaka yapmak maksadıyla [Fahri Paşa'ya], "Medine'ye geldiğiniz zaman kardeşlerim Ali ve Faysal'a birer dürbün hediye etmişsiniz. Hani benim dürbünüm?" dedim. Hayıflanır gibi ellerini birbirine vurdu ve arkasındaki paltosuna uzanarak dürbününü aldı ve bana verdi. Çok utanmıştım. Hanımdaki saati hatıra olarak kabul etmesi şartıyla dürbünü aldım. Bunun için teşekkür etti ben de saatimi Paşa'ya verdim. Saat kıymetli ve zarif bir parçaydı. Kıymetliydi çünkü babam kral hazretleri tarafından bana hediye edilmişti. (...) Bir yüzünde güzel bir nesih hatla ve altın kakma harflerle "Senden başka ilah yoktur, seni tenzih ederim ben kendime zulmettim." (Enbiya 87) ayeti diğer tarafında da "Beş şeyim var ki onlarla cehennemden kızgın ateşini söndürürüm: Mustafa, Murtaza, Fatıma ve onların iki oğlu" yazıyordu. Bunları görünce çok sevindi. Sonradan öğrendiğime göre Paşa, Bektaşî meşrepmiş -malum olduğu üzere Bektaşîler Şiidir. Bu hediyeleşme faslından sonra Paşa üzerindeki sıkıntıyı attı ve benimle daha rahat konuşmaya başladı..."

**Kaynak:** Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?*, trc. Halit Özkan, Klasik Yayınları, 2006, s. 1371-42.



Şerif Hüseyin'in oğlu Kral Abdullah'ın 1919 tarihli bir fotoğrafı

# Hint Alt Kıtasında Selefilik ve Ehl-i Hadis Ekolü

**Prof. Dr. Abdulhamit Birişik\***

Hint alt kıtasının dinî hayatını doğru anlamak ve tahlil etmek için çok dikkatli bir araştırmaya ve orijinal yerli kaynaklara başvurmaya ihtiyaç vardır. Bunun en temel nedeni hem kaynakların zaman zaman net bilgi vermemesi hem de 1857 öncesi şartlar ile 1857 sonrası şartlar arasında ciddi farkların olması; bunun da oluşan yapıların durumunu belirlemede bir zorluk meydana getirmesidir. Batılı yazarların ve onların güdümünde eser ortaya koyan modern dönem araştırmacılarının manipülatif yayınlarını da unutmamak gerekir. Hint alt kıtasında selefilik konusunda bu dediklerimizi bazı bilgiler üzerinden test ederek konuya girmek uygun olacaktır.

## **A. Seyyid Ahmed Birelvî ve İngilizlerin Vehhabilik Yaftası**

Batılı yazarlara bakılacak olursa Hint alt kıtasına diğer bir adı Vehhabilik olan Arabistan tipi Selefilik düşüncesi Seyyid Ahmed Birelvî (1786-1831) tarafından getirilmiştir. Bunu göstermek için Seyyid Ahmed Birelvî ve hareketi hakkında kitap yazarlar Wahhabi Movement

in India (Hindistan'da Vehhâbî Hareketi) gibi isimler kullanırlar ve bununla Seyyid Ahmed Birelvî ve Şah İsmail Dihlevî'nin (1779-1831)<sup>1</sup> başlattığı Tarikat-ı Muhammediyye (Mücahidîn) hareketini kastederler.<sup>2</sup> Seyyid Ahmed Birelvî'den bahseden bazı Batılı kaynaklar çok garip bir şekilde onun Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) ve oğlu Şah Abdulaziz Dihlevî'nin (1746-1824) yolundan gittiğini ama Muhammed b. Abdülvehhab'ın da düşüncelerinden etkilendiğini söylerler. Halbuki mesele bundan biraz farklıdır.

Balakot savaşında şehid düştüğü ve müteakip dönemde isminin sonuna genellikle şehid kelimesi eklendiği için Seyyid Ahmed Şehid diye de anılan Seyyid Ahmed Birelvî zor bir zamanda dünyaya gelmiştir. O gençlik döneminde Hint alt kıtasının İngiliz Doğu Hint Şirketi adıyla Britanya Krallığı'nının kontrolüne girdiğini görünce Şah Abdulaziz Dihlevî'nin 1803 tarihli Darü'l-Harb Fetvası ile harekete geçmiş ve kısa zaman içinde görece başarılar elde eden bir hareket ve ordu kurmuştur. Onun başlattığı bu hareket Mücahidîn Hareketi olarak da bilinir. Bu hareketin ve ordunun varlığı İngilizler tarafından büyük bir tehlike olarak görüldüğü için Hicaz'da Osmanlı Devleti'ne karşı Vehhabiliği savunan ve yaygınlaşması için destek veren İngilizler bu defa Hanefiliğin ve tasavvufun etkin olduğu Hindistan'da Seyyid Ahmed Birelvî'yi Vehhabi diye yaftalayarak itibarsızlaştırmak istemişlerdir. Gerçekte ise o Arabistan Vehhabiliği gibi bir Vehhabiliği savunmaz aksine Şah Veliyyullah'tan gelen dinî anlayışa bağlıdır ve Şah Abdülaziz Dihlevî'den Nakşibendiyye, Kadiriyye, Çiştîyye, Sühreverdiyye tarikatlarında icazetler alarak tasavvufi bir kimliğe de bürünmüştür. Ayrıca onun Hindistan'ın kuzeybatısında İngilizler'e karşı başlattığı cihad hareketinde emri Şah Abdülaziz'den aldığı tahmin edilmektedir. Nitekim Qureshi, Seyyid Ahmed'i bu liderliğe Şah Abdülaziz'in hazırladığını ifade eder.<sup>3</sup> Bilindiği üzere Vehhabiler tasavvufa tümüyle karşıdılar. İyi incelenecek olursa Seyyid Ahmed Birelvî'nin İmam-ı Rabbanî (v. 1034/1624),

Abdülhak Muhaddis Dihlevî (v. 1052/1642) ve Şah Veliyyullah Dihlevî'nin karşı durduğu türden halk arasında yaygınlaşan bir kısmı da Hindu geleneklerinden gelen bidat ve hurafelere karşı olduğu görülür. Onun kafasına takılan en temel mesele ise İngilizlerin 1600 yılından başlayarak adım adım hem dinî hem de siyasi hayatı bitirme çabalarıdır.

Bu konu ile ilgili bir başka önemli husus da şu anda Hint alt kıtasında var olan ve aşağıda tanıtacağımız selefî Ehl-i Hadis Ekolü'nün kendisini Şah Veliyyullah Dihlevî'ye ve Seyyid Ahmed Şehid'e nispet etmesi meselesidir. Bu nispet problemlidir ve vuzuha kavuşturulmak durumundadır. Eğer Ehl-i Hadis hareketi kendisini kurucuları olan Seyyid Nezir Hüseyin Dihlevî ve Sıddık Hasan Han sebebiyle Şah Veliyyullah Dihlevî'ye nispet ediyor ise bu eksik bir nispet olur. Zira Şah Veliyyullah hiçbir zaman Hindistan Ehl-i Hadis hareketinin ileri sürdüğü türden eksik bir din anlayışı ortaya koymamıştır. Onun Kitap ve Sünnet'e davet ettiği doğru olsa da müctehidlerin ortaya koyduğu fikhî ve amelî mezhepleri, kelam düşüncesini ve itikadi mezhepleri, tasavvuf düşüncesini ve tarikatleri kabul ettiği de bir gerçektir. Ama Hindistan Ehl-i Hadis'i, Kur'an ve Sünnet dışında kalan her türden yapılanmayı ve kıyasa dayalı fikir üretmeyi reddeder. Aynı durum Seyyid Ahmed Şehid için de geçerlidir. Ehl-i Hadis'in Seyyid Ahmed Şehid'i kendileri için bir başlangıç noktası yapmaları da yukarıda işaret ettiğimiz gerekçeler sebebiyle problemlidir. Aşağıda geniş bir biçimde temas edeceğimiz gibi Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü (hareketi/cemaati) tam anlamıyla modern bir harekettir ve içine ilk dönem selefilikinden, Vehhabilikten, modern selefilikten ve daha birçok başka düşünceden unsurlar almıştır. Hatta kurulduğu günkü yapısı ve faaliyet biçimi Osmanlı hilafetinin sona erip Suûdi Arabistan devletinin kurulmasından sonra büyük oranda değişmiş ve bu evrede Suûdilerin güdümünde olmaktan büyük memnuniyet duyan bir yapı halini almıştır.

## **B. Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü'nün Oluşumu ve Selefilik**

Ekolün oluşumu Seyyid Nezir Hüseyin Dihlevî'nin tedris faaliyetlerine ve öğrencilerine, Sıddık Hasan Han Kannevcî'nin de ilmî faaliyetlerine ve mali çabalarına dayanır. Nezir Hüseyin Dihlevî Bihâr'a bağlı Sürecgarh'da dünyaya geldi (1805). Tahsil hayatı devam ederken Patna'da Şah İsmail Dihlevî ve Seyyid Ahmed Birelvî ile karşılaştı (1822) ve büyük bir iştihakla onların sohbetlerine iştirak etti. Şah Abdülaziz'i görmek ve ilim tahsilini sürdürmek için Delhi'ye gitmeye karar verdi. Yol üzerindeki şehirleri ziyaret edip buralarda da ilim tahsilini sürdüren Nezir Hüseyin 1822'de çıktığı Delhi yolculuğunu 1828'de noktaladı. Şah Abdülaziz birkaç yıl önce vefat etmiş olduğundan onunla görüşme arzusunu gerçekleştirmedi. Delhi'de Veliyyullahî ekolün meşhur âlimlerinden istifade etti ve 1831 yılında Şah Abdülaziz Dihlevî'nin torunu Muhammed İshak Dihlevî'nin ders halkasına katıldı. Ondan Mekke'ye hicretine (1842) kadar özellikle hadis ilmi ve senedinde istifade etti.

Tahsil sonrası Delhi'deki Evrengâbâdi Mescidi'nde ders vermeye başlayan Nezir Hüseyin başlangıçta medrese müfredatında bulunan bütün kitapları okuturken sonradan Kur'an (tefsir) ve hadis dışındaki ilimleri okutmamaya başladı. Böylece Nezir Hüseyin hocalarından gelen çizgisini değiştirmiş ve yeni bir yola girmiş oldu. Artık özellikle fikhî konularda mezheplerin görüşlerini benimsemiyor hadisin zahirine tabi oluyor ve ona göre hüküm ikâme ediyordu. Bidat ve hurafeye karşı sert tavır aldığı gibi günün tasavvuf anlayışını da kıyasıya eleştiriyordu. Delhi'de elli yıldan fazla ders verdi ve çok sayıda talebe yetiştirdi. Talebelerinin çokluğu ve her tarafa yayılması sebebiyle "şeyhü'l-kül" lakabıyla da anılır.

Bu yeni çizgisi sebebiyle bazıları ona cephe alırken bazı kimseler de onun yanında yer almaya başladı. Nezir Hüseyin ve gönüldaşlarının İngiliz idaresine ciddi manada

bir muhalefeti olmadı. 1857 bağımsızlık savaşı sırasında İngilizler'e karşı savaşmadıkları için onlara ilişilmedi<sup>4</sup>. Fakat cemaatin silahla cihadı öne çıkararak ve Seyyid Ahmed Şehid ile Şah İsmail Şehid'in yolunu izleyen Emir Velayet Ali (v. 1269/1852) ile kardeşi Emir İnyet Ali (v. 1274/1858) tarafından kontrol edilen Sadıkpûriler grubu 1864'te Ambela'da İngilizler'e karşı ayaklandı. Duruma kısa bir zaman içerisinde hâkim olan İngilizler isyancıları yakalayıp hapis ve sürgünle cezalandırdı. Nezir Hüseyin de iki arkadaşı ile birlikte ihtiyaten Ravalpindî şehrinde hapsedildi. Hayatının geri kalan kısmında İngiliz hükümetine karşı herhangi bir harekette bulunmayan Nezir Hüseyin'e 1898 yılında İngilizler tarafından "Şemsü'l-ulema" ünvanı verildi. Muhammed İsmail Pânîpatî'ye göre bu unvan ona Britanya hükümetine karşı olan yumuşak tutumu sebebiyle verilmiştir. Yüz yıla yakın bir hayat yaşayan Nezir Hüseyin Dihlevî 13 Ekim 1902'de Delhî'de vefat etti.<sup>5</sup>

Ehl-i hadis'in ikinci önemli siması görüşlerinde Nezir Hüseyin kadar katı olmadığı gözlenen Sıddık Hasan Han Kannevcî'dir. 1832 yılında Utter Pradeş eyaletinin Kannevc şehrine bağlı Bans Bireli kasabasında dünyaya gelen Sıddık Hasan'ın Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği bildirilmektedir. Sıddık Hasan kendi muhitinde aldığı ilk eğitimden sonra Ferhâbâd, Kanpûr ve Delhî'de müteaddit hocalardan aklı ve nakli ilimleri okuyarak icazet aldı. Eğitimini 21 yaşında tamamladıktan sonra asıl vatanları olan Kannevc'de kısa bir süre kaldıktan sonra iş bulmak niyetiyle Bopâl'a gitti (1855). Sıddık Hasan 1861'de evlendiği ilk eşinin vefat etmesi üzerine Bopâl Valisi Nevvâb İskender'in kızı Şah Cihan Begüm ile evlendi (1867). Evliliği müteâkip Şah Cihan Begüm onu devlet işlerindeki yetkisine ortak etti ve yüksek bir maaş bağlanmasını sağladı. Evlilik sonrası mali olarak büyük bir güce erişen Sıddık Hasan Han İslami ilimlerin neşri için yoğun faaliyetlere başladı. Bir yandan hadis ezberlemeyi teşvik için yarışmalar tertip ederken diğer yandan yüksek meblağda paralar harcayarak kitap bastırıp

dağıttırdı. Hadis kaynaklarının tamamını Urduca'ya tercüme etme işi ise yetkili kişilere ücret mukabilinde havâle edilmişti. Şahsi kütüphanesini kıymetli nadir yazma kitaplar ile bir hayli zenginleştiren Sıddık Hasan Han'ın devrinde Bopâl şehri Kitap-sünnet eksenli İslami ilimlerin merkezi durumuna geldi. 200'ü aşkın kitap telif etmiş bulunan Sıddık Hasan Han 1890 yılında vefat etmiştir.<sup>6</sup>

Ekolün güçlenmesi ve günümüze taşınmasında öne çıkan diğer bir figür Abdullah Gaznevî (1814-1881) ve Gaznevî ailesidir. Yirmi yedi çocuğu olan Abdullah Gaznevî, adı 1901'de Darülulûm-i Takvîyetü'l-İslam olarak değiştirilen Amritsar'daki Medrese-i Gaznevîyye'de dersler vermiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunların dışında da Seyyid Ahmed Hasan Dihlevî (1842-1920), Vahîdüzzaman Han (1850-1920), Senaullah Amritsarî (1868-1948), İhsan İlahî Zahîr (1945-1987) gibi âlimler bulunmaktadır. Özellikle sonuncusu Suûdi Arabistan ile çok sıcak ilişkiler geliştirmiş ve Pakistan'da onların acendasına göre hareket etmiştir.

Nezir Hüseyin'in verdiği dersler ve yetiştirdiği talebeler, Sıddık Hasan'ın ise yazdığı ve yazdırdığı eserlerin etkisiyle Ehl-i Hadis düşüncesi Hind alt kıtasında kısa bir zaman içerisinde hızla yayıldı. Kendilerine Vehhabi ya da başka birşey denilmesini önlemek için cemaatlerinin adını İngiliz hükümeti nezdinde "Ehl-i Hadis" olarak tescil ettirdiler. Sıddık Hasan Han kendilerinin devlete sadık olduğunu göstermek için *Tercümân-ı Vehhâbiyet* adlı bir eser dahi kaleme almıştır. Bir yandan medreseler kurulurken öte yandan dergiler çıkarılmaya, gazeteler neşredilmeye ve toplantılar tertip edilmeye başlandı. Bugün cemaat Pakistan, Hindistan, Bengladeş ve diğer ülkelerde bulunan çok sayıda medrese, yayınevi ve kuruluşla hayatini sürdürmektedir. Kurmuş oldukları yayınevi ve matbaalar vasıtasıyla, başta hadis olmak üzere, İslami ilimlerin birçok dalında kitaplar basıp yayınlamışlardır.

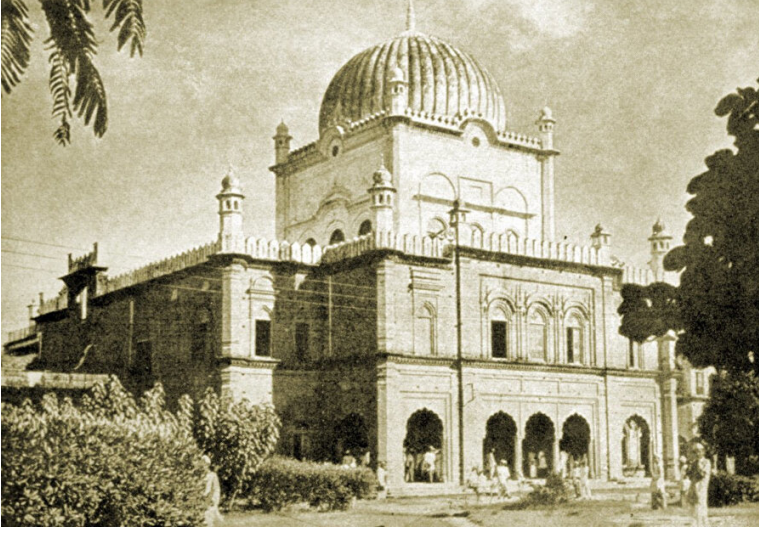


Ehl-i Hadis ekolünün düşüncelerini şu şekilde özetlemek mümkündür. Allah'ın isim ve sıfatlarında tevil ve teşbihe gitmez, olduğu gibi kabullenirler. Gaybın bilgisi sadece Allah'a ait olup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) -bazılarının iddiasının aksine- gaybı bilmesi söz konusu olamaz. Peygamberler ancak ismet sıfatı bulunan birer beşerdirler. Mezhepleri ve şahısları taklidi reddedip Kur'an ve hadisle ameli öne çıkarmışlardır. Onlar bu konuda kendilerine Hind ulemasından Şah Veliyyullah Dihlevî, Muhammed İshak Dihlevî, Şah İsmail Şehid ve Seyyid Ahmed Şehid'i mesned göstermişlerdir. Halbuki Şah Veliyyullah mezhep imamları tarafından yapılan ictihatları ve kıyas yoluyla konulan hükümleri prensip olarak kabul etmiştir. Şah Veliyyullah'a göre, ortaya bir problem çıktığında mezhep farkı gözetilmeksizin yapılan ictihatlara bakılır, bunlar içerisinde tercih mümkünse tercih yapılır değilse hüküm ikâme yolları sırasıyla kullanılarak problem çözüme kavuşturulur. Tabii ortada probleme çözüm getirebilecek sarih ve sağlam bir hadis varsa bu evleviyetle tercih edilir. Diğer üç âlim de şartları hadis lehinde olarak birazcık yumuşatmakla birlikte Şah Veliyyullah'ın görüşünü benimsemişlerdir. Halbuki Ehl-i Hadis, imamların nass olmadığı yerde akıl ve kıyası kullanarak yaptıkları ictihadi risalete şirk koşmak olarak adlandırır<sup>7</sup>. Bazı fer'î konularda bölgedeki Hanefî uleması ile aralarında büyük tartışmalar olmuştur. Ehl-i Hadis namazda el kaldırılması, sesli amin denilmesi, imamlarla birlikte Fatihâ okunması, elin göğüs hizasında bağlanması, teravih namazının rekât sayısı, talak sayısı ve talakın verilme biçimi gibi konuları gerek kitaplar yazarak gerekse münazaralar tertipleyerek savunmuşlardır<sup>8</sup>. Ehl-i Hadis'e göre bazı toplumsal örf, adet ve gelenekler bidat kapsamındadır. Ayrıca bidat-i hasene diye belirtilen fiiller de kabul edilemez. Kitap ve Sünnet'e dayalı zühd ve takva hayatı geçerlidir ancak tasavvuf ve tarikatlar yoluyla ortaya konan bazı hal ve hareketler ile inanışlar İslam dışıdır. Kur'an'da nesh olmadığı gibi eski dönemde olduğu söylenen icma da geçersizdir.

### C. Günümüzde Hint Alt Kıtasında Selefilik ve Selefî Gruplar

Hint alt kıtasında her ne kadar selefî denilince Ehl-i Hadis ekolü akla geliyor ise de bölgede uygulanan politikalar sebebiyle birçok cemaatte selefilğe yumuşak kayışlar gözlenmektedir. Bu konuda verilecek birçok örnek bulunmaktadır. Bunlar içerisinde, kuruluş ilkeleri farklı olsa da geldiği yer selefilik ile bazı açılardan örtüşen Nedvetü'l-Ulema'yı anmak gerekir. Bu yapı gerek Suudiler ile olan çok yakın ilişkileri gerekse eğitim kurumlarındaki tedrisatları ve öğrenci yetiştirme biçimleri sebebiyle selefilğe yakın bir çizgide durmaktadırlar. Bu yapının ciddi bir Vehhabilik ve selefilik eleştirisi olduğunu da bilmiyoruz. Belki bunda Suudilerin kendilerine zor durumlarında arka çıkmasının kendilerinin de Suudilerin hukukunu korumasının etkisi bulunmaktadır. Uzun yıllar Nedve'ye yön veren Ebü'l-Hasan Ali Nedvi'nin<sup>9</sup> Suudi Arabistan ile olan ilişkileri ve kitaplarındaki vurgular buna başka bir örnek olarak verilebilir. Onun Suudi devlet adamları ile yakın ilişkileri olduğunu onların da kendisini koruyup kolladığını bilmekteyiz. Her ne kadar Suudi Arabistanlı yöneticilere yönelik nasihat ve tavsiye türünden bazı uyarıları olmuş ise de İslam dünyasına olumsuz etkileri bulunan Suudi Selefilğine yönelik bir eleştiri ortaya koymamıştır.

Aynı şekilde Tebliğ Cemaati de ilkeleri itibariyle ılımlı selefilğe kapı aralayan bir mahiyettedir. Bundan da ilginç Mevdûdî'nin kurduğu Cemaat-i İslami'nin Kur'an ve Sünnet vurgusu, mezheplere karşı mesafeli duruşu, tasavvuftan uzaklaşması gibi konular selefilerin bölgede kolay yapılanmasında yardımcı olmuştur. Daha da garibi katı Hanefî olan Diyobendî ekolü içindeki selefilik eğilimleridir. Bu eğilim çok büyük medreselerde dahi göze çarpmakta ama özellikle bir örnek öne çıkmaktadır. Afganistan Taliban Hareketi'nin Suudilerin desteği ile bir Diyobendî Medresesi'nde kuluçka dönemini tamamlayıp çoğalması ve Üsame bin Ladin gibi kişiler yoluyla Suudiler ile içli dışlı olması dikkat çekicidir. Hatta kendilerini Hanefî



**Hindistan'da  
1866'da  
kurulan  
Darü'lulûm-i  
Diyûbend'in  
(Diyûbend  
Medresesi) bir  
fotoğrafi**

olarak tanımlayan mevcut Taliban'ın Hanefiliği, ruhu ve aklı alınmış kuru bir Hanefilik haline gelmiştir ki zaten Batı İslam ülkelerinin alternatif bir hayat üretmemesi için böyle bir anlayış ile yönetilmesini arzu etmektedir. Bu noktada günümüz Diyobendî medreselerinin ve Cemaat-i İslami'nin farklı bir tarz geliştirmesine ve daha akılcı bir tavır almasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Gerek Selefilğin hâmesi olan günümüz Ehl-i Hadis ekolü içinde temsil edilen gerekse ayrı birer yapı olan selefilik Pakistan, Hindistan ve Bengladeş'te varlığını sürdürmektedirler. Bunların en rahat faaliyet yaptığı ve kendilerini ifade ettikleri yer ise Pakistan'dır. Suudiler Pakistan'da uzun zamandan bu yana faaliyet göstermektedirler. Özellikle Ehl-i Hadis ekolü ile çok ciddi iş birliği içinde bulunuyorlar. Pakistan'da daha çok maddi güç kullanılarak cemaatlere ve lider kişilere nüfuz edilmektedir. İslamabad'da bulunan ve Suudi Büyükelçiliği bünyesinde görev yapan Davet Merkezi bu işleri organize etmektedir. Özellikle Afgan cihadı esnasında silahlı yapılara mali destekler sağlamış ve Taliban hareketinin doğmasına dolaylı olarak katkı vermiştir. Ehl-i Hadis ekolünün günümüz Pakistan'ında yirmiye yakın kuruluşu vardır. Birer tüzel kişilik olan bu yapılar ülkenin şartlarının ürünü olarak görülebilir. Bazıları

Suudi selefilikten beslenen cihadî selefilğin birer kolu mesabesinde dir.

İslamabad'da Camia Selefiyye (Salafia University, Islamabad) adıyla açılmış olan eğitim kurumu Suudi Arabistan devletine bağlı gibi işlemektedir. 2007 yılında bu kurumda katıldığım bir programda kurum yetkililerinin programa katılan Suudi Arabistan İslamabad Büyükelçiliği mensuplarına yönelik aşırı tavırları bunu çok net olarak göstermektedir. Camia Selefiyye adıyla benzer bir kurum da Pakistan'ın Faysalabad şehrinde bulunmaktadır. Bu ve benzeri kurumlar büyük oranda Suudiler tarafından fonlanmakta ve desteklenmektedir.

Suudiler daha önce dolaylı olarak yönetmeye çalıştıkları İslamabad'daki Uluslararası İslam Üniversitesi'ni son 12 yıldır doğrudan yönetmeye başladılar. Daha önce çok sayıdaki selefî tandanslı öğretim üyesini burada tutan ve bunların maaşını veren Suudi Arabistan aktif pozisyonda bulunan son iki en üst düzey üniversite yöneticisini (President) bizzat kendi vatandaşlarından atatarak üniversiteyi tamamen ellerine geçirmeye çalışmakta ve böylece zayıflatmaktadırlar. Bu üniversitede sistem şöyledir: En üstte Chancellor sıfatıyla Pakistan Cumhurbaşkanı, 2. sırada Pro-Chancellor olarak Riyad Muhammed b. Suud Üniversitesi Rektörü<sup>10</sup>, 3. sırada Rector adıyla üniversitenin politikasını belirleyen kişi, 4. sırada ise President<sup>11</sup> adıyla bizdeki rektörün görevini yapan ve bizzat üniversiteyi yöneten görevli bulunmaktadır. President'in de yardımcıları vardır. Şu anda hem Pro-Chancellor hem de President Suudi vatandaşdır. Halbuki daha önce bunların ikisi de Pakistan vatandaşı idi. Bu durum tamamen Suudilerin Pakistan devleti üzerindeki baskısı ile gerçekleşmektedir.

Pakistan'da bulunan Ehl-i Hadis ve selefî gruplardan bazısı kuruluş tarihi sırasına göre şöyledir:<sup>12</sup>

**Cemaat-i Ehl-i Hadis:** Ekolün ana yapısı olup 1919 yılında kurulmuştur. Daha çok dinî ve ilmi işlerle ilgilenir ve Cemaatin fikirlerini yaymaya

çalışır. Ancak Pakistan'ın kurulmasından sonra siyasi faaliyetler içine de girmiş ve üç ayrı gruba bölünmüştür.

**Cemaatü'l-Mücahidîn:** 1937 yılında kurulmuş cihadi bir gruptur.

**Merkezî Cem'iyet-i Ehl-i Hadis:** 1956 yılında kurulmuş olup Ehl-i Hadis cemaatinin siyasi ve idari liderliğini yapmaktadır. Kendi medreselerin akademik ve resmî kontrolünü sağlayan kurullardan olan Vifaku'l-Medaris Selefiye'yi de bu grubun emrindedir. Bu yapının merkezi Lahor'dur. Bu gruptan 1994 yılında aynı isimle fakat "İbtisâm İlahî Grup" ilavesiyle yeni bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grubun da merkezi Lahor'dadır.

**Cem'iyet-i Ehl-i Hadis-i Pakistan:** Selefî düşüncenin önde gelen savunucularından olan ve Suudi Arabistan ile yakın ilişkiler içinde bulunan İhsan İlahî Zahîr ve yakın arkadaşları tarafından 1981'de kuruldu. 1983'ten itibaren bir suikast sonucu ölünceye<sup>13</sup> kadar bu grubun başkanlığını üstlendi.

**Cemiyet-i Gureba-i Ehl-i Hadis:** 1986 yılında Karaçi şehrinde kurulmuş daha çok dini tebliğ işi ile meşguldür.

**Cemaatü'd-Da'Ve:** 1986 yılında Merkezü'd-Da'Ve ve'l-İrşad adıyla kurulmuş siyasi bir yapı olup Şeyhopura şehri merkezidir. 2002 yılında adını Cemaatü'd-Da'Ve şeklinde değiştirmiş ve siyasete girmiştir. Bir süre Afgan cihadında da rol alan grubun çok geniş bir ağı vardır.

**Tahrikü'l-Mücahidîn:** Muzafferâbâd'da 1989 yılında kurulan cihadi hareket 2000 yılında Merkezî Cem'iyet-i Ehl-i Hadis'e katılmıştır. Şu anda bu teşkilatın Pakistan'ın tüm önemli şehirlerinde şubeleri vardır. Oldukça teşkilatlı olan yapı asıl itibariyle Keşmir bölgesindeki cihad faaliyetleri için kurulmuş iken şimdi başka yerlere de dağılmıştır.

**Leşker-i Taybe:** Muzafferâbâd'da 1991 yılında kurulan grup cihadi bir gruptur. Bu grubun Cemaatü'd-Da'Ve ile irtibatı vardır. Bu grubun

özellikle Hindistan'da bazı terör ve bombalama faaliyetlerinde bulunduğu görülmektedir.

**Müttahide Cemaat-i Ehl-i Hadis:** Siyasi bir yapıdır ve 1994 yılında Lahor'da kurulmuştur.

Hindistan'da ise en meşhur Ehl-i Hadis kurumu kökü 1906 yılında kadar giden Varanasi (eski adıyla Benâres) şehrinde kurulu yapıdır. Benares'teki bu oluşumun adı Hindistan'ın bağımsız bir devlet olmasından sonra Camia Selefiyye (Merkezî Darü'l-Ulûm) olmuş ve medresenin temeli 29 Kasım 1963 tarihinde Suudi Arabistan'ın Hindistan Büyükelçisi tarafından atılmıştır.<sup>14</sup> Ehl-i Hadis ekolünün günümüzdeki en etkin eğitim, araştırma ve yayın kurumu burasıdır. Kurum eğitim faaliyetinin yanında ulusal ve uluslararası düzeyde ilmî toplantılar düzenlemekte ve iki dergi çıkarmaktadır. Bir üniversite gibi olan Camia Selefiyye'ye bağlı olarak 1974'te kurulan el-Mektebetü's-Selefiyye'nin neşrettiği ilmî eserlerin sayısı bir hayli fazladır. Bunlar arasında klasik hadis kaynakları ve şerhleri, hadis müdafaasına dair eserler, tefsirler, İbn Teymiyye'nin, Şah Veliyyullah'ın ve oğullarının önemli kitapları da bulunmaktadır.<sup>15</sup>

#### NOTLAR

- \* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
- 1 Şah İsmail Dihlevî, Şah Veliyyullah'ın oğlu Abdulganî'nin tek oğludur.
- 2 Mesela bk. Qeyamuddin Ahmad, *The Wahabi Movement in India*, K. L. Mukhopadhyay, Calcutta 1966, 391 s.;
- 3 Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent 610-1947*, Renaissance Publishing House, Delhi 1985, III. Bölüm, s. 60-87
- 4 Hatta Nezîr Hüseyin 1857 bağımsızlık savaşında zorda olduğu anlaşılan bir İngiliz kadını 3,5 ay korumasında tuttuğu
- the Wahabi Movement (1826-1861)", *Proceedings of the Indian History Congress*, 2015, c. 76 (2015), s. 488-499; İqtidar Alam Khan, "The Wahabis in the 1857 Revolt: A Brief Reappraisal of Their Role", *Social Scientist*, c. 41, S. 5/6 (May-June 2013), s. 15-23.
- 61, Part One: Millennium (2000-2001), s. 747-760; Girish Chandra Pandey, "Revisiting the History and Nature of

**İngilizlerle  
ittifak  
eden Hicaz  
Emiri Şerif  
Hüseyin'in  
oğlu Emir  
Faysal'la  
İngiliz  
Mareşal  
Alenby (önde  
ortada)**

(Kaynak: <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/24716>)



### Vehhabilik Siyasi mi Dinî Bir Hareket mi?

Osmanlı devleti, Rus Savaşları (1768 ve 1763) devam ederken içine düştüğü bunalımlardan ve iç kargaşalardan dolayı Necid ve Ahsa'da Vehhabiler'in yayılma politikalarına karşı sessiz kalmıştı. Ancak vehameti farkedilen Mekke ve Medine ahalişi Babialî'ye müracaat edip bu duruma yönelik tedbir alınmasını istemişlerdi. Bu mürcaatlarda Abdilvehhab ve taraftarlarının Arapları katli ve yağmayla tehdit ettiklerini, Mekke'yi istila etmek istediklerini bildiriyorlardı. Devletin zayıflaması sebebiyle Hicaz'da kuvvetlenen şerifler de nüfuzlarının azalacağı kaygısıyla devlete danışmadan tedbirler alıyorlar bir yandan Babialî'yi sıkıştırıyorlardı. Nihayet meseleyle alakalı İstanbul'da bir Meşveret Meclisi kuruldu ve burada siyasi olmaktan ziyade meselenin dinî tarafları ele alındı. Fakat bu meclistekiler dahi meselenin boyutlarını, mezhebin mahiyetinin ne olduğunu tam olarak farkedememişlerdi.

Bu noktada Cevdet Paşa ne ilmiyenin ne de mülkiyenin meseleyi hakkıyla idrak edemediğini tenkit ederek "... eğerce Vehhabilerin Hicaz ve Irak taraflarına tecavüze başladıklarında müşahade ettikleri muhatarat üzerine tayakkuz ve intibaha başlamışlar ise de merkez-i Salatant'da henüz için mezasına varılmayub mukaddemâ ta'assub vadisinde atûb tutmuş ve bir müddet teke yarışı edip gitmiş olan Kadızâdelî'lere kıyasen işbu Vehhabî mes'alesine gereği gibi ehemmiyet verilmiyor idi." demiştir.<sup>1</sup> Yani bir Tanzimat devri paşası olarak Ahmet Cevdet Paşa Vehhabiliği siyasi bir hareket şeklinde yorumlamış, mesela Meşrutiyet devri mütefekkirlerinden Hüseyin Kâzım Kadri gibi, hareketi dinî Hanbeliliğin bir devamı olarak kabul etmemiş, ümmetin içinde bulunduğu krizden çıkış için bu tek tip Hanbeli-Selefliği<sup>2</sup> müdafaa etmemiştir.

#### NOTLAR

1 Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti (Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı)*, TTK, Ankara 1998, s. 29-30.

2 Fatih Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik: Hüseyin Kazım Kadri'nin Vehhabilik Risalesi*, Dergah Yayınları, 2017, s. 167-169.

için ona 1300 rupi para ve memnûniyet berati verildiği ifade edilmektedir (bkz. Rahman Ali, *Tezkire-i Ulemâ-i Hind*, trc. Muhammed Eyyüb Kâdirî, Pakistan Historical Society, Karaçi 1961, s. 595).

5 Hayatı hakkında bk. Abdulhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir*, I-VIII, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd (Dekken) 1931-1970, VIII, 497-501; Ebû Yahyâ İmam Han Nevşehrevî, *Terâcim-i Ulemâey-i Hadis-i Hind*, Riyaz Brothers, Lahor 1992, s. 132-59; Rahman Ali, *Tezkire-i Ulemâ-i Hind*, s. 595.

6 Hayatı hakkında bk. Abdulhamit Birışık - A. Cüneyt Eren, "Siddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 92-95.

7 bk. Saeedullah, *The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan Nawab of Bhopal*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1973, s. 149.

8 Fikhî konulardaki görüşleri için bk. Halid Zaferullah Daudi, *Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 252-253; Murray T. Titus, *The Religious Quest of India: Indian Islâm A Religious History of Islâm in India*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi 1979, 2. bs., s. 188-189. Hanefilerle olan tartışmaları için

bk. Muhammed Yusuf Ludyânevi, *İhtilâf-ı Ümmet aor Sırât-ı Mustakim*, I-II, Karaçi 1399, I, s. 26-35 ve II. cilt.

9 Hayatı ve görüşleri için bk. Abdulhamit Birışık, "Nedvî, Ebû'l-Hasan", *DİA*, XXXII, s. 515-518.

10 <https://www.iiu.edu.pk/?p=44814>; [https://www.iiu.edu.pk/?page\\_id=10554](https://www.iiu.edu.pk/?page_id=10554) (23.06.2023)

11 [https://www.iiu.edu.pk/?page\\_id=3073](https://www.iiu.edu.pk/?page_id=3073) (23.06.2023)

12 Bunlara dair geniş bilgi için bk. Muhammad Amir Rana, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, tr. Saba Ansari, Mashal Books, Lahore 2004, s. 295-351.

13 23 Mart 1987 tarihinde Minâr-ı Pakistan'a yakın bir yerde düzenlenen sîret-i nebi konferansında bir çiçek demeti içine yerleştirilmiş olan bomba uzaktan kumanda ile patlatılınca çok ağır bir şekilde yaralanan İhsan ilahî özel bir uçakla Riyad'daki askerî hastahaneye kaldırıldıysa da 30 Mart 1987'de sabaha karşı vefat etti. Cenaze namazı hocası Şeyh Abdülaziz b. Bâz tarafından Riyad'da kıldırıldı, naası Medine'ye götürülüp Bakî' Mezarlığı'na defnedildi.

14 Camia Selefiyye (Merkezî Dârülulûm) Benâres ka ek Muhtasar Taarûf, İdâretü'l-Buhus el-İslâmiyye, Benâres 1980, s. 6.

15 Medresenin güncel durumu için bk. <https://aljamiatussalafiah.org> (20.06.2023)

# A-Politik Selefilikten Devrimci Selefilige: Tekfirci Selefilik

**Prof. Dr. Halil Aydınalp\***

## **Kavram: Selefilik Denildiğinde Tipolojik Düşünme Zorunluluğu**

Selefilik, özellikle soğuk savaş sonrası dönemde, dini ve tarihi anlamlarının ötesinde global çapta tartışılan bir konu haline geldi. İslam dünyasının dinî-politiği hakkında düşünen çoğu kişi için selefilik giderek vaz geçilmez bir analiz birimidir. Çağdaş dönem tartışmalar açısından öncelikle “selefilik” değil, “selefilikler” olduğunu hatırlatalım. Bir tipoloji denemesi yapılacak olursa, barındırdığı ilişki biçimleri yanında mantık ve düzenini de büyük oranda kabul ettiren “dünya ekonomik sistemi” merkeze alındığında, bu sistemle ilişkileri açısından “a-politik selefilikler”, “politik selefilikler” ve “devrimci selefilikler” şeklinde üçlü bir tasnif yapılabilir. Modernite ve toplumsal sözleşme mantığıyla çatışmayı göze almayan sermayeye barışık uyumlu selefilikler a-politik; Mısır’daki Nur Partisi gibi siyaset ve a-politizm arasında gidip gelen fakat sivil siyaset araçlarını da

kullanan selefilikler politik; katı politik ve sert aksiyoner yönleriyle cihadi ve tekfirî selefilikler de devrimci selefilikler olarak görülebilir. Dinî geleneği merkeze alarak tartışıldığında da, selef-i salihinin yolu ya da ehl-i hadis geleneği üzerinden ne söylenirse söylensin, aslında modern dönemde yine otoriteyle “uyumlu selefilik” yanında “cihadi selefilik” ve “tekfirci selefilik” ayrımları, temel ayrımlar olarak karşımıza çıkar. Burada önemli olan selefilğin benzer tarafları yanında farklılaşan yönlerinin dikkate alınmasıdır. Bir başka husus “a-politik”, “politik” ve “devrimci” selefilikler arasında sarkaç şeklinde gidip gelen sosyal ve sanal akışın tetiklediği “gezgin” bir selefilik kategorisinin de, dördüncü bir tip olarak, örtük bir kültür haline gelmeye başlamasıdır. Bu seyyal/gezgin selefilik “klavye mücahitlerinin” gençlere yönelik masa başında ürettikleri dini retorik kadar; ehli sünnet savunuculuğa soyunan “Hanefi görünümlü” bazı katı din yorumcularında da izlenebilecek bir çizgidir. “A-politik”, “politik” ve “devrimci” selefilikleri pragmatik biçimde bir arada kullanabilme yeteneği “gezgin selefiligi” hem karmaşık hem de biricik hale getirir. Selefilğin giderek daha fazla görünür hale gelmesi aslında gezgin selefilğin artmasıyla ilgilidir.

Sınırları belirginleştirme adına yaptığımız bu açıklamalar üzerinden tekfirci selefilige geçebiliriz. Tekfirci selefilik İslami gelenek içindeki mevcut ve normal tekfir anlayışının marjında a-normal tekfir yönelimine tekabül eden bir din yorumudur. Selefi tekfircilik, dini ve toplumsal normların uçlarında olma anlamında marjinal bir karşıt kültür kimliği olup, yerleşik toplumsal ve dini normlardan sadece “küçük ölçülerde sapma” değil, bu normları çok daha ileri düzeyde ihlal etme anlamına gelmektedir. Dinî metinler ve dinî gelenek üzerinden inşa edilen bu tekfirci yorum, İslam’ı bütünsel bir yapı olarak gâyi bir mantıkla anlamaktan çok lafzi, parçacı ve seçici bir şekilde; fakat temelde tevhide tekfire kapı aralayacak şekilde yüklenen özel anlamlardan hareketle üretilen tekfir ideolojisine dayalı olarak ortaya çıkar. Tekfirci selefilik, bu anlamda, bir din yorumu

olması yanında, aslında seküler dünya içindeki olumsuzlukların ürettiği dışlayıcı ve kurtuluşçu bir söylemin dine yüklenmesi olarak da görülebilir. İşgallerin, iç savaşların, kapitalizme eklenmenin, modernitenin ürettiği hazcılığın, kırsalın tesianütçü cemaatçiliği karşısında kentin nihilist doğasının oluşturduğu boşluklar, ekseriyetle Orta Doğu kökenli tekfirci İslami hareket önderlerinin tekfirci din okuma biçimini doktriner alternatif haline getirmektedir. Dinden ideolojiye gitmesi gereken Müslüman özne, ideolojiden dine gittiğinde, ortaya çıkan dini kimliklerden birisi de tekfirci selefilik olmaktadır.

### **Tekfirci Selefilik: Düzen Kavgası ile Din Yorumunun Bir Bileşimi**

İman ve küfür sınırlarıyla ilgili dini metinlerdeki doğrudan/dolaylı rivayetler ve bunlar üzerine yapılan teviller, İslam geleneğinde, tekfirin, muhteva olarak tek bir tip içinde anlaşılmasının önüne geçmiştir. Zira tekfirle ilgili tarihi tartışmalar, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatıyla birlikte ortaya çıkan siyasal olaylar, özellikle de, m. 656'da Hz. Osman'ın şehit edilmesinden m. 661'de Muaviye'nin halifeliği ele geçirmesine kadar olan, İslam dünyasında, "fitne dönemi" olarak da adlandırılan ilk iç savaş döneminin gölgesinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Cemal ve Siffin iç savaşlarını yaşayan Müslümanlar, kargaşa sürecini ve bu esnada gerçekleşen ölümleri dini dünyalarında da açıklamak zorunda kalmışlardır. Bu dönemde ölenin de öldürenin de Peygamber nesli olması, problemi çok daha karmaşık hale getirirken; aynı dönemde fitne döneminin sona erdirilmesi, daha sonraki süreçte ise bu konudaki şüphelerin yok edilmesi bazen tekfirle ilgili zorunlu/kaçınılmaz tanımlamalara gidilmesini de beraberinde getirmiştir. Bir bakıma günümüz için de geçerli bir değerlendirme olarak, tekfir problemi, İslam kültüründe, sırf dinî gerekçeler ya da sadece klasik dinî rivayetlerden yapılacak tercihlerle ilgili olmayıp; aynı zamanda ve belki de çok daha fazla, değişen sosyal şartlar, yapılan politik tercihler ve meydana gelen gruplaşmalarla da

yakından ilgilidir. Bu anlamda, tekfirci selefi ideolojinin, tarihsel olarak da, sosyal ve siyasal olarak düzen kavgası ile din yorumunun bir bileşimi olduğu söylenebilir.

### **Çağdaş Dönem Tekfirci Selefi Zihniyet**

Günümüzde çağdaş tekfirci selefilik ilk örneklerinden birisi, sıradan bir Müslüman Kardeşler mensubuyken hapisane şartları içinde, özellikle Seyyid Kutub'un "cahiliye toplumu" kavramlaştırmasının etkisi altında, daha radikal bir çizgiye kayan Şükrü Mustafa'nın yeniden teşekkül ettirdiği, kendi tanımlamalarıyla "Cemaat-i Müslimin"; popüler olan ismiyle "Tekfir ve Hicret Grubu" olmuştur. Mısır'da 1971'de altı sene kaldığı hapisaneden çıkan Şükrü Mustafa, oluşturduğu tekfiri söylemle küçük; fakat ses getiren bir hareketin mimarı olmuştur. Diğer iddialarla birlikte, dönemin Evkaf Bakanı'nı kaçırıp katlettikleri gerekçesiyle Mart 1978'de dört arkadaşıyla birlikte idam edilmiştir. Grubun kendi eserlerinden hareketle temel yönelimleri şu şekilde özetlenebilir: Gerekli farzları yapmayan ya da eksik yapan Müslüman sayılmaz; tebeyyün (belli etme) ilkesi ekseninde Müslümanların taraflarını tercih etmeleri beklenir, kendilerine buna göre muamele edilecektir (burada kendilerini fırka-i naciye olarak sunarlar); farzların tearuzu (çelişmesi) halinde daha önemli farzlar yerine getirilir, yani İslam devletinin/hilafetinin kurulması diğer farzları önceler; büyük günah işleyen tekfir edilir, ayrıca küfür kelimesi fık, zulüm ve isyan kelimelerini de kapsar; bununla birlikte, küfrün berisinde küfür, zulmün berisinde zulüm, nifakın berisinde nifak görüşü vardır, kişinin ebedi cehennemde kalmasına mani olacak, fâsıklık anlamında da bir küfür, zulüm ve nifaktan söz edilebilir. Bu grup kendilerine göre ahir zaman cemaati, liderleri beklenen mehdi, dolayısıyla içinden geldikleri İhvan da dâhil hiçbir çağdaş hareketle kıyaslanmayacak ölçüde seçkindir. Ümmilik esastır; modern eğitim reddedilir; toplumdan çekilme, uzak bölgelere hicret politikası güdülür; benzer hareketlerin aksine gruba kadın üyeler

kabul edilir. Yine dini metinlerin tefsirine ihtiyaç olmadığını iddia eden bu gruba göre, hükümler yorumsuz bir şekilde Kuran ve Sünnet'ten doğrudan alınmalıdır.<sup>1</sup>

### **Tekfirci Selefilik'in İslam'ı Anlama Biçimleri**

Türkiye'de değişik tonlarda tekfir eğilimi olan Murat Gezenler'den hareketle tekfirci selefilik (bu arada kendilerini daha çok *davetçi*, *muvaahhid*, *selefi* kavramlarıyla tanımladıklarını; cemaatlerinden bahsederken de *İslami Hareket* tabirini kullandıklarını hatırlatalım; ayrıca bu değerlendirmelerin bir diğer tekfir eğilimine sahip Halis Bayancuk için de büyük oranda geçerli olduğu söylenebilir) genel özellikleri yine şu şekilde özetlenebilir. Öncelikle İslam anlayışlarının kaynaklarına işaret edelim. Tekfirci selefilik'in din algısını meydana getiren kaynaklar üçlü bir kategori halinde tipleştirilebilir: Mevdu-di-Kutub-Said Havva, Abdullah Azzam ve benzerleriyle somutlaşan *çağdaş İslami hareket çizgisi*; tekfir ideolojisinin kendilerinden iktibas edildiği Makdisi-Tartusi-Palevi ile somutlaşan *tekfiri selefi çizgi* ve son olarak Taberi, Razi, Kurtubi ve İbn Kesir'den Ahmet b. Hanbel'e; İbn-i Teymiye'den, İbn-i Hazm'a ve İbn-i Kayyim el-Cevziyye'ye *klasik İslami çizgi*. Kullanılan kaynaklar açısından, tekfirci selefilik'in bu üç çizginin bileşimi altında şekillenen bir dini kimliğe sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu üç eğilimden klasik İslami çizginin büyük oranda ilk iki çizgiyi meşrulaştırmak için devreye sokulduğu da açıktır.

Tekfirci selefilik'in temelini tevhide yüklenen özel anlam oluşturur. Bu anlam yükleme, Gezenler örneğinde, kendilerine has tevhid yorumu tarafından içi doldurulan "tevhid hukuku" ya da "şirk akidesi" kavramları kullanılarak yapılmaktadır. Tevhidin bilinen anlamına, insanları yönetmek için kanun çıkarmayı inkâr da ilave edilmektedir. "Tevhid kelimesinin ilk cüz'ü olan ve "*La İlahe..*", Allah'tan başka ibadet edilen bütün rablerin, tağutların, putların inkar edilmesi, onların hiçbir güç ve kuvvete sahip olmadıklarına, kendi başlarına ne bir menfaat

vermeye ne de bir zararı def etmeye güçlerinin olmadığına, *insanları yönetme adına teşride bulunamayacaklarına* [italik yazara ait] iman etmektir."<sup>2</sup> Bu tanımlamadaki son bölüm, aynı zamanda, tevhid hukukunun başladığı yerdir. Zira Allah'ın dışındaki bütün putların inkârı ve yegane güç sahibi olarak Allah'ın kabul edilmesi tevhid için yeterli olmamakta; aynı zamanda, insanları yönetmek için kanun ve yasa çıkarmayı da inkar etmek gerekmektedir. Bilinen tevhid tanımına yapılan bir ilave ile yeni bir tevhid hukuku oluşturulmaya çalışılmakta ve bu alternatif tevhid hukuku çerçevesinde insanlar iman dairesinin dışına itilmektedir. Tevhide yüklenen bu özel anlam, ikinci adımda tekfiri ve tecridi de beraberinde getirmektedir. Gezenler, tevhide yüklediği özel anlamın uygulamada nasıl etmesi gerektiğini de şu cümlelerle ortaya koyar: "Günümüzde bu yüce kelimeyi pratik hayata aktarmak ise ancak şu şekilde mümkün olabilir: Öncelikle, "*La ilahe..*" diyerek Allah'ın şeriatine muhalif kanunlar çıkaran tağutları, onların kanunlarını, hayatlarını bu beşeri kanunları uygulamak, korumak ve insanların bu kanunlara itaat etmesini sağlamak adına harcayan asker, polis ve diğer yardımcılarını tekfir etmek, onlara buğzetmek ve onlardan teberrî etmek gerekir."<sup>3</sup>

Burada tekfir, tecrit, teberrî ve buğz gerektiren bir tevhid anlayışı öne çıkarılırken; tevhidin kapsamı, eksik ve hatalı bir bağlama dayanılarak daraltılmaktadır. Böyle yorumlandığında, temelde, birleştiren İslami tevhid anlayışı, parçalayan bir konuma indirgenmektedir. Tekfir ideolojisi özellikle kendisini hâkimiyet anlayışında gösterir. Gezenler'in hâkimiyetle ilgili temel yaklaşımlarını beş maddede özetlemek mümkündür. Buna göre (1) kanun koyma yetkisi sadece Allah'a hasır ve ilahlığın temel özelliklerindedir. (2) Teşri yetkisi Allah'a ait olduğu için insanlar arasında hükmeden hâkimlerin Allah'ın indirdiğine göre hükmetmesi gerekir. (3) İman iddiasının en temel gereklerinden birisi Allah'ın indirdikleriyle muhakeme olunmaktır. (4) Allah'ın yanında beşerî yasalar ihdas eden tağutlara düşmanlık beslemek vaciptir. (5)

Allah'ın şeriatına muhalif hususlarda tağutlara itaat etmek onlara yönelik ibadet olması hasebiyle kişinin üzerinden İslam vasfını kaldırmaktadır.<sup>4</sup> Allah'a ait nihai ve kozmik egemenlik, tekfirci selefîler tarafından beşerî bir hâkimiyet şeklinde de yorumlanmaktadır. Burada yine tekfiri ideolojinin iki temel vasfı ortaya çıkar: Öncelikle tekfiri anlayış hüküm koyma ve kanun çıkartma vasfını uluhiyetin bir parçası olarak yorumlamaktadır. Buradan ikinci çıkarıma varan tekfirciler, kanun koyana yönelik itaati de itaat edilene ibadet edilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Sıklıkla vurgulanan “teşride itaat ibadetin kendisidir” anlayışı kabul edildikten sonra, tevhid anlayışında olduğu gibi, Kuran ve Sünnette geçen müşriklerle ilgili vasıflar bu kişi ve otoritelerin bir vasfı haline gelmektedir.

Tekfirci selefîlerde, tekfir ideolojisinin sabit, diğer bütün usul kaidelerinin bu eğilimin geçerliliğini ispat etmek için bağlama göre kullanıldığı söylenebilir. Gezenler örneğinden hareketle, tekfirci selefîlerin İslam'ı anlama biçimlerinde şu hususlar dikkat çeker: (1) *Klasik İslami çizgi* takip edilebilmesine rağmen, *çağdaş İslami hareket çizgisi* ile Makdisi-Tartusi-Palevi'yle somutlaşan *tekfirî çizginin* bileşiminden oluşan *selefî-tekfirî* anlayış katı bir fikr-i sabite dönüşmüştür. Bu yüzden muteber İslami kaynakların kullanılması selefî-tekfirî anlayışı değiştirmemektedir. (2) Nasların zahiri anlamlar esas kabul edilmekle birlikte, tekfir zihniyetine göre bazen zahir, bazen de mecazî manalar öne çıkmaktadır. (3) Tekfir ideolojisini desteklemediğinde, ayet ve hadislerin açıklamaları, klasik rivayet silsilelerinden tercih edilen ulema kavilleriyle daraltılmakta ya da genişletilmektedir. (4) Nasta delalet ve sübut yönünden bir problem olmadığında ise illet aranmakta ve her seferinde konu *şirk akidesi/tekfir hukuku* şeklinde öznel tanımlamalarla içi doldurulan tekfir ideolojisine indirgenmekte ve hiçbir açıklamanın bu suçu gölgelemeyeceği ileri sürülmektedir. (5) Tekfir karşıtı açık beyanları bulunan selefî âlimlerin sözleri (özellikle İbn Teymiye) “diğer beyanlarına bakmak lazım”

denilerek bağlamından kopartılmakta; âlimlerin bir sözü diğer bir sözüyle geçersiz veyahut etkisiz hale getirilmektedir. (6) Bütün bunlar yapılırken, ilk dönem kaynaklardan İslami hareket önderlerine ve çağdaş selefî yorumlara varıncaya kadar rivayetler arasında adeta kaybolunmakta; bu suretle de tekfir gibi önemli bir konuda, teville dayalı tekfir yapılamayacağı bilinmesine rağmen, teville dayanılarak tekfir yapıldığı fark edilememektedir.<sup>5</sup>

Tekfirin dinî bir söylem haline gelmesi, “dinî idealizm” ve “çoşkunun” kendine özgü motive edici nitelikleri yanında, aslında ameli imanın bir parçası olarak görmekten kaynaklanır. Gündelik pratikler imanın ayrılmaz bir cüzü haline geldiğinde, artık sahih bir dinî emirle çelişen her fiil küfür kapsamı içinde değerlendirilir. Burada tekfirci selefîliğin ayırt edici özelliği, delaleti ve sübutu kati bir konuda, isyan ve günah olsa bile *sarahatle inkar olmadığı* halde, yine de tekfiri dışlayıcı bir araç olarak kullanmasıdır. Mevcut had cezalarının inkar edilmeden zaman, mekân ve kültürel faktörlerin etkisi altında yeniden yorumlanması da yine bir iman ihlali şeklinde ele alınmaktadır. Halbuki İslam tarihinde hadlerin daima devleti temsil eden kadılar/hâkimler tarafından yorumlandığı ya da mezheplerin sahih dinî metinlerden neşet eden yorumlar üzerine bina edildiği dikkate alındığında; tekfir ideolojisinin, bir anakronizm eğilimi içinde metin, yorum, fail ve fiil arasındaki *geleneksel ve doğrusal ilişkiyi* birbirine karıştırdığı söylenebilir. Burada geleneksel kavramı dinî metinlerin yaygın/kabul gören anlaşılma biçimlerini ifade ederken; doğrusal ilişki vurgusu ise, bu anlaşılma biçiminin fiille ilişkilendirilme düzeylerine işaret etmektedir.

Tekfirci selefîliğin, yine, sosyal ve kültürel bağlamları dışlayarak, sosyolojik olarak bir anlamda bireyin ve bireyi var eden sosyal yapının anlamlarını göz ardı ederek yapısalcı bir üslupla, sadece metne mebni ve çoğu durumda da dar bir rivayetçilik içinde hareket eden kendine göre bir dindar olma kurgusu olduğu



söylenebilir. Bu anlamda, örneğin yöneticilerin haram ve helal koyma yetkisini kendi üzerinde gördükleri iddiası cüretkâr bir bühtan ya da en azından Müslüman bireyin anlam dünyasını anlamamak; beşeri egemenlik alanı ile Allah'ın kozmik egemenliğini birbirine karıştırmak ise, dini ya da beşeri, bir kamu hukuku terimi olarak egemenlik kavramının hukuki ve siyasal anlamlarını bilmemektir.<sup>6</sup>

### **Tekfirci Selefilik Dinamikleri**

Tekfirî-selefilik ideoloji, tekfirci selefilik sadece zihinsel kodlarını anlamamıza yardımcı olur; ortaya koymaya çalıştığımız tekfircilik modeli içinde,<sup>7</sup> bu dinî eğilim farklı sosyal ve politik dinamiklerin etkisi altında şekillenir. Temelde bu düşünce çağdaş dönemde önce egemenlik sonra modernlik krizlerinin beslediği tarihsel zeminde gelişmiştir. Sömürgecilik negatif etkileri altında şekillenen modern devletlerin, özellikle Orta Doğu'da, orta tabakalaşmayla desteklenen bir hukuk ve vatandaşlık bilinci var edememeleri marjinal çözüm önerilerine kapı aralamaktadır. Önce bağımsızlık sonra modernlik krizleriyle boğuşan İslam dünyası bütünleştirici dinî dilini kaybederken, kendini bulma arzusu içinde kökten dinî metinciliğe/gelenekçiliğe de sivrilmektedir. Bu katı dinî metincilik sömürgecilik ve modernliğin krizlerinin daha yoğun hissedildiği Orta Doğu'dan tercümeyle yayılmakta; tekfirci İslami hareket önderlerinden alınan zihinsel özle farklı bölgelerde çeşitli radikal aktörler kendi tekfir cemaatini oluşturmaktadır. Fikrî katılıkları, geleneksel dinî normlar yanında, resmî otoritelerle de tabii bir doku uyumsuzluğu ve çatışma meydana getirmekte; toplumdan kısmi tecritleri, otoritenin sürekli tarassutu, tekfirci selefilik "tepki-baskı-tepki" kısır döngüsü içinde reaksiyoner bir kimlik haline gelmesini sağlamaktadır. Bu kısır döngü içinde doktriner yeni sosyalleşmelerle var edilen tekfircilik, aynı zamanda, kendine mahsus bir psikoloji ve sosyal kimliğe sahiptir. Türkiye'de tekfircinin psikolojisinin akademik olarak hala tam olarak ele alındığı söylenemez; sosyal

kimliği ise genelleme yapılamamakla birlikte nispeten bilinmektedir. Vaka incelemesi olarak ele aldığımız Mısır'dan Şükrü Mustafa, Ürdün'den Ebu Muhammed el-Makdisi, Suriye'den Ebu Basir el-Tartusi ve Türkiye'den Murat Gezenler olmak üzere, dört tekfirciden hareketle tekfirci selefilik sosyal kimliği hakkında şunlar söylenebilir:<sup>8</sup>

### **Tekfirci Selefilik Sosyal Kimliğine Dair**

Sosyal cinsiyet bakımından tekfirci selefilik erkek egemen bir hareket olduğu söylenebilir. Kadınlar grup faaliyetlerinde önde değildirlir. Yine genç kızlara tekfirî fikirleri aşilayarak evlilikler vasıtasıyla da çağdaş tekfirciliğin genişlemeye çalıştığı ileri sürülebilir. Kendi ailelerini tekfir ederek cihad bölgelerine gitmeye çalışan ya da tekfir eğilimine sahip insanlarla evlilik yapan kişilere rastlanmaktadır. Kapalı devre faaliyet gösteren tekfirî grupların kadınlara yönelik faaliyetleri de vardır. Fakat bu faaliyetlerin genelde evli üyelerin hanımları ya da diğer kadın akrabaları vasıtasıyla çok küçük gruplar halinde yürütüldüğü söylenebilir. Yaş açısından, tekfir eğiliminin yirmili yaşların ortalarında şekillendiği görülür. Tekfirciliğin belirli yaşlarda nüks eden geçici ve arızalı bir durum ya da daha kalıcı bir yönelim olup olmadığı tartışmalıdır. Bizim ele aldığımız örnekler tekfirciliğin belirli şartlara, zamana, imkâna ve fırsatlara göre biçim değiştirdiğini göstermektedir. Yaş ilerledikçe tekfirci eğilimlerde azalma görülmektedir. Sosyalleşme sürecinin ömür boyu devam ettiği ve fikirlerin daima değişime açık olduğu sosyolojik bir vakıa olarak kabul edilirse, genel olarak yaş ile tekfirci eğilim arasında ters ilişki olduğu söylenebilir.

Bölge açısından, çağdaş tekfirciliğin çatışma bölgelerinde şekillenen bir ideoloji olduğu görülür. Fakat bütün cihad bölgelerine gidenlerin tekfirciliğe açık hale geldiği yine de hatalı bir genelleme olur. Ele alınan tekfirî eğilime sahip insanlar arasında, Şükrü Mustafa istisna edilirse, hayatlarında önemli olay olarak, hepsinin Afganistan cihadına katıldıkları ya da Gezenler örneğinde olduğu

gibi yoldan döndükleri dikkat çekmektedir. Genel olarak Afganistan cihadına katılanların, geri döndüklerinde cihadın etkisinde faaliyet göstermeye devam ettikleri, cihad yollarında ve bölgelerinde tanıdıkları insanlarla irtibatlarını sürdürdükleri görülmektedir. Örnekler, tekfircilerin, buldukları ülkelerde tutunamadıklarını, gittikleri ülkelerde ise gözlem altında tutulduklarını, böylesi bir kaçak hayatı içinde “tevhid” ve “cihad” taraftarı küçük gruplarda kendilerine alan açabildiklerini göstermektedir. Bölge açısından kozmopolit olan tekfircilerin diğer önemli bir niteliği, tümünün buldukları bölgelerde otoritelerle sorun yaşamalarıdır; tabiatıyla da hayatlarında gözaltı ve hapis dönemleri olmasıdır. Dolayısıyla, tekfircilik, otoritelerle sıkıntılar yaşayarak daima nefes alacağı yeni bölgeler arayan, sürekli yolda olan; yolda olmayı da hicret ve cihad gibi kavramlarla ulvileştiren bir düşünce olarak resmedilebilir. Eğitim bakımından, tekfirî eğilime sahip liderlerin, kurumsal din eğitiminden gelmedikleri, çeşitli dini gruplar içinde kendi kimliklerini buldukları ve İslami hareketlerde öne çıkarılan külliyatlardan özel okumalara dayalı yorumlarla tekfirî çizgiye kaydıkları söylenebilir. Şükrü Mustafa özellikle hapisanedeki Kutupçulardan, Ebu Basir el-Tartusi Ehl-i Hadis ve geleneksel selefî ulemeden, Ebu Mahammed el-Makdisi, yine selefî ulema ile birlikte özellikle Necd bölgesindeki “muvahhidlerden” etkilenirken, Gezenler’in ise Tartusi ve Makdisi başta olmak üzere, ilk nesil tekfircilerden etkilendiği söylenebilir. Yerleşik ulemaya karşı olma yanında, devlet okullarında eğitime de çok sıcak bakmamaları tekfircilerin genel bir niteliğidir.

Ekonomik olarak, tekfircilerle ilgili şu genel sonuçlar ileri sürülebilir: (1) Daima ilgilendikleri küçük de olsa ticari faaliyetleri ya da gelir getiren ek/yan işleri vardır. (2) Meslekleri tekfircilik davası haline geldiğinde ise ya aileden gelir getiren mülkleri vardır (3) ya da eşleri, çocukları ya da diğer yakınları tarafından desteklenmektedirler. (4) Yardım ve bağış ekonomisi içinde, hem grup içi faaliyetlerden

edindikleri asgari de olsa gelirleri vardır; hem de grup dışı sempatanların destekleri söz konusudur. Ayrıca bu akımlarda yayıncılık ve internet faaliyetleri azımsanmayacak ölçüdedir. Ekonomik yapıları temelde bu bileşenlerden oluşur.

Çatışma ve şiddetle ilişkiler bakımından, tekfir noktasına ulaşan hareketlerde şartlar gerektirirse şiddet görülebilir. Zira mürted katledilir. Bu kaide işletildiğinde farklı aşırılıktaki tüm tekfirî hareketlerde şiddet ciddi potansiyel bir risktir. *Tebliğ, cemaat, cihat* süreçleri içinde, tebliğ ve cemaat aşamalarından geçilip cihad aşamasına gelindiğine kanaat getirilirse, tekfir, genelde cihadın dini meşruiyetlerinden birisi olmaktadır. Yine de tekfir ile şiddet arasında her zaman doğrusal bir ilişki olmayıp zaman, mekân, olaylar, ortam, aktörler, şartlar, destek ve imkânlar göre bu ilişki güçlenmekte ya da zayıflamaktadır. Diğer taraftan, şiddet, sivillere ve otoritelere yönelik olmak üzere, iki farklı düzeyde ele alınabilir. İncelenen örneklerde, Şükrü Mustafa hariç, tekfircilerin içinde yaşadıkları toplumda sivillere yönelik eylemlerine rastlanmamıştır. Cihad bölgelerindeki çatışmalara daima ilgi göstermekle birlikte, yine de fiili şiddetten ziyade tekfirciler “dava” çalışmalarlarıyla öne çıkmaktadırlar. Çatışma bölgeleriyle ilişkileri, kendilerini askeri kamplara, dolayısıyla silaha aşına kılmakla birlikte; tekfircilerin, umumiyetle, ideolog vazifesi gördükleri, fikirlerinden etkilenen dış halkaların şiddete daha meyyal oldukları söylenebilir. Burada tehlike, tekfirci kültür sahasından devşirilen insanların terör örgütleri tarafından kullanılma potansiyelidir.

Sonuç itibariyle, çağdaş tekfirci selefilik çoğul, ancak dengeli bir yaklaşımla kavranabilecek karmaşık bir konudur. Çok boyutlu yapısı içinde, tekfirciliğin temelinde bir algı ve inanma düzeyi olarak yorumun önemli bir yere sahip olduğu görülür. Bu yorumlama biçimi ise sosyal ve siyasal faktörlerin etkisi altında şekillenir. Türkiye’de Mısır’da olduğu gibi siyasal entegrasyon seviyesine gelmiş ayırt

edici bir “politik sefîlik” söz konusu değildir. Farklı tonlarda düzenle uyumlu “a-politik sefîlikler”, dernekler altında sivilleşerek etkinliğini artırmaktadır. Cihadi ve tekfirci sefîlerin meydana getirdiği “devrimci sefîlik” ise çatışma bölgelerinin beslediği nispeten küçük fakat en riskli gruptur. Halis Bayancuk gibi tekfirci eğilimleri olan katı gelenekçi bir din yorumcusunun YouTube’da 334 bin takipçiye sahip olması, bazı videolarının 5 milyonun üzerinde izlendiği göz önüne alınırsa, Türkiye’de, diğer sefî kültür alanlarını da besleyen “gezgin sefîliğin” çok daha önemli ve hareketli bir eğilim haline gelmeye başladığı söylenebilir.

## NOTLAR

- |   |  |   |
|---|--|---|
| * | Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.  | İrca Saldırılarına Karşı Şüphelerin Giderilmesi, s. 208 vd. ile 287.  |
| 1 | Ahmet M. A. Celi, <i>Çağdaş Haricilik Düşüncesi: Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği</i> , trc. Adnan Demircan, İstanbul 1997, s. 23 vd; Trevor Stanley, <i>Shukri Mustafa (1942-1978) Spiritual leader of Takfir wal-Hijra (Jama'at al-Muslimin) during the 1970s</i> , <a href="http://www.pwhce.org/shukri.html">http://www.pwhce.org/shukri.html</a> , 04.03.2012. | Egemenlik kavramı için bkz: Halil Aydınalp, “Reducing God’s Cosmic Supremacy into a Political Language: How Sovereignty is Misinterpreted within the Radical Perspective”, <i>Toplum Bilimleri Dergisi</i> , c. IV, S. 8, Temmuz-Aralık 2010. |
| 2 | Murat Gezenler, <i>İrca Saldırılarına Karşı Şüphelerin Giderilmesi</i> , Konya 2010, s.45.   | Halil Aydınalp, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-II”, <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , S. 50, 2016, s. 163-182.  |
| 3 | A.g.e., s. 25.   | Halil Aydınalp, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi - III”, <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , S. 51, 2016, s. 55-79.   |
| 4 | Murat Gezenler, <i>İslam Hukuku Açısından Cehalet Özü</i> , Konya 2010, s.18.  | Halil Aydınalp, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi - III”, <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , S. 51, 2016, s. 55-79.   |
| 5 | Bütün kitaplarında görülebilecek bu yaklaşımlar için örneğin bkz: Murat Gezenler,  | Halil Aydınalp, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi - III”, <i>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , S. 51, 2016, s. 55-79.   |



Sosyal bilimler sahasına “Siyasal İslam” kavramını sokan Olivier Roy, 1983’te Afganistan’da Cemiyet-i İslamiye üyesi bir Afganlı’yla kameraya poz vermişler

“Chantal ve siz hep mücahitlerin tarafında oldunuz. Araştırma sahası mı, yoksa militanlık mı?”

İkisi de! Yolculuğum muhteşem bir macera ve araştırma zemini oldu, çünkü mücahitlerle doğrudan temas halindeydim ve onlarla sadece tartışmakla kalmayıp, hayatlarını ve yaptıkları tercihleri anlayabiliyor ve kayda geçebiliyordum (...) Yayan yolculuk yapmam sayesinde, bazı bölgelerde direniş yanlılarının da komünist güçlerinin de nüfuz alanlarını köy köy saptayabildim. Müc’lerin [mücahitleri] kırsal bölgeleri ne şekilde yönettiklerini ya da yönetemediklerini, geleneksel ileri gelenlerle karmaşık ilişkilerini, yerel liderlikteki dönüşümleri, silah dağıtımının ‘huzur bozucu’ rolünü, kavimlerin ve kabilelerin tekrar teşekkül edişlerini yakından gözlemedim; ama aynı zamanda sufi ilişkilerinin gücünü ve karmaşıklığını, son olarak da Afganistan’a özgü köy medreseleri olgusunu ve bunun yavaş yavaş ‘Taliban Cephesi’ne dönüşmesini de gözlemedim (...) Ayrıca ulemanın ilmi, din ile kültürü birleştirme tarzları üzerine de çalışıyordum. Bu açıdan bakıldığında, savaş bana Kabil’de asla görmeyeceğim kimselerle tanışma fırsatı verdi. 1981’de bulunduğum Pençşir’de, Astana köyünden olan Mevlevî –Hint altkıtasında ulemaya verilen ünvan- Miracuddin, 19. yüzyıldan kalma taşbaskı eserleri ve eski elyazmaları olan kütüphanesiyle çok gurur duyuyordu. İşte orada gördüğünüz, kültürel bir İslam değildi, bu durumda Farsça bir kültürde kök salmış bir İslam’dı. Aynı zamanda öğretmenlik yapıyordu. (...) Elbette fıkıh ve ilahiyat kitapları vardı, fakat hekimliği Bergamalı Galenos’un Arapça yazılmış bir elkitabıyla, geometriyi de Euklides’e atfedilen bir el kitabıyla – o da Arapça- öğretiyordu. Kısacası, onun gözünde, dünyevi bir kültür karşısında ‘din’ yoktu, Dünya vardı, Bilgi vardı ve düpedüz Bilgelik vardı. Bununla birlikte, aralarında en çok sevdiği bir simya kitabıydı. Beni bir kenara çekip Sovyet tanklarını eritecek bir sıvının tarifini hazırlamakta olduğunu söyledi; ama bunu bir sır gibi saklamak gerekiyordu, çünkü mücahitler onu ciddiye almıyorlardı (...) 1985’teki Sovyet saldırısı sırasında kütüphanesi Rus tankları tarafından yerle bir edildi. Tarifi işe yaramamıştı zahir (...) belirtmek gerekir ki, diğer benzerleri gibi ‘geleneksel’ hatta ‘geri kalmış’ bir ülkeyi yakından görmüş olmadım sadece; aynı zamanda olağanüstü değişimlerin basıncına maruz kalan, savaş halinde bir ülke gördüm (...) 1985’ten itibaren yabancı gönüllülerin (...) yerellerle muğlak ilişkilerini gözlemedim; **ama henüz o sırada Selefîlik diye adlandırılmayan**, yani her türlü kültürel İslam’a karşı derin husumetlerini de gördüm.”

**Kaynak:** Olivier Roy, *Kayıp Şark’ın Peşinde*, trc. Haldun Bayrı, Metis 2015, s. 109-111.

# Cihadi Selefî Paradigma ve Kritiği

**Dr. Fevzi Çakmak**

Günümüz dünyasında pratikleri itibariyle varlığını derinden hissettiren modern İslami akımlardan birisi de hiç kuşkusuz Cihadi Selefîlik. Akımın temsilcisi konumunda olan terör örgütleri el-Kaide ve DAİŞ'in sivil-asker ayrımı gözetmeksizin düzenledikleri terör eylemleri, özellikle İslam coğrafyasında büyük bir yıkım ve kaosa yol açmaktadır. Bilimin; "İnsanlığın güncel sorunlarına çözümler üretme" hedefi göz önüne alındığında Cihadi Selefîliğin fikrî arka planı ve teşekkül süreci üzerinde mutlaka çalışılması gereken konulardır.

Arapça bir sıfat terkibi olan "السلفية الجهادية/es-Selefiyyetü'l-Cihadiyye", lügat itibariyle "Cihatçı Selefîlik" manasına sahiptir. Terim manası ise, akidevi boyutta selefî öğretiyi, hareket metodu boyutunda cihad mefhumunu merkeze alan el-Kaide, DAİŞ ve türevleri tarafından temsil edilen modern İslami akımı ifade etmektedir.

Kanaatimizce Cihadi Selefîliği diğer çağdaş İslami akımlardan ayıran en belirgin özelliği, akımın cihad adı altında şiddeti hareket metodunun temel enstürmanı haline getirmiş olmasıdır. Mezkûr akımın temsilcisi konumunda olan el-Kaide ve DAİŞ'e dair toplumların zihin dünyasında beliren ilk imajın kaos ve terör olması da bu tespiti haklı çıkarmaktadır. Bu özelliği itibariyle Cihadi Selefîliğin, İslam tarihinin ilk dönemlerinde benimsedikleri marjinal görüşler ve uyguladıkları ölçsüz

şiddetle toplumu terörize eden Hariciliğin<sup>1</sup> çağdaş bir versiyonu olduğu söylenebilir. Tarafların düşünce yapısı ve hareket metodu noktasındaki benzerliği, mezkûr akım mensuplarının; "el-Havaricu'l-Cüdûd/Çağdaş Haricîler"<sup>2</sup> ve "Selefî Haricîler"<sup>3</sup> olarak isimlendirilmesine yol açmıştır. Bunun yanında dinî metinleri zahirî/katı literalist bir üslupla yorumladıkları için bazı yazarlar tarafından; "Çağdaş Zahirîler" olarak da isimlendirilmişlerdir.<sup>4</sup>

Haricîlik ve Cihadi Selefîliğin benzeştiği yönleri şu şekilde özetlemek mümkündür;

1. Her iki akım da kaosu hâkim olduğu zaman ve mekânlarda ortaya çıkmıştır.
2. Her iki akımın da mensuplarının ekseriyeti eğitim ve kültür düzeyi düşük kişilerden oluşmaktadır.
3. Her iki akım da çağdaşlarına kıyasla katı literalist ve marjinal bir metodolojiye yaslanmaktadır.
4. Her iki akım da sosyo-politik problemlerin çözümünü noktasında cihad adı altında şiddete merkezî bir rol yüklemektedir.
5. Her iki akım da mensuplarını motive etmek adına, şehadet ve cennet kavramlarına yoğun ve güçlü bir vurgu yapmaktadır.
6. Her iki akım da kendileriyle aynı görüşleri paylaşmayan Müslümanlara karşı, dışlayıcı ve yer yer tekfîrci bir retorik kullanmaktadır.<sup>5</sup>

Cihadi Selefî akım mensupları hâkimiyet, "el-verâ ve'l-berâ" ve cihad gibi sık sık atıfta buldukları kavramların yanında erkeklerin sakal bırakması, kadınların peçe takması gibi özü itibariyle fıkhi olan hususları da zahirî/katı literalist bir üslupla yorumlamaktadırlar. İlgili hususlarda kendilerinden olmayan âlimlerin ortaya koyduğu görüşleri ise mutlak anlamda reddetmedektedirler.<sup>6</sup> Ayrıca akidevi ya da amelî bir konuyu ele alırken, parçacı bir yaklaşımla kendi yorumlarını destekleyen nasları önceledikleri, konuyla ilgili diğer nasları görmezden gelerek bütüncül bir yaklaşım sergilemedikleri görülmektedir.<sup>7</sup> Bunun yanında

herhangi bir konuda hüküm verirken şart ve imkânların göz önüne alınması olarak tarif edebileceğimiz *fıkhü'l-vâkı'* kavramını dikkate almaz, aldıkları karar sonuçları itibariyle Müslümanların aleyhine de olsa benimsedikleri görüşten vazgeçmezler.<sup>8</sup> Mezkûr akımın en belirgin özelliklerinden birisi de İslam tarihinde Haricîlerin öncülüğünü yaptığı tekfir hastalığıdır. Mezkûr akımın tekfir hususunda oldukça ölçsüz hareket ettiği, hem devletleri hem de bireyleri kapsayacak şekilde toplumları tekfir etmekten kaçınmadığı görülmektedir.<sup>9</sup> Mezkûr akım mensuplarının yine tekfir hususunda mutlak-muayyen ayrımını dikkate almadıkları, muayyen tekfir hususunda İslam âlimlerinin belirlediği kıstasları göz ardı ettikleri görülmektedir.<sup>10</sup>

Cihadi Selefiliğin insan potansiyelinin ekseriyetle içinde yaşadıkları toplumla uyum sorunları yaşayan, şiddete eğilimli ve sosyal hayatta başarılı olamamış bireylerden oluştuğu görülmektedir.<sup>11</sup> Söz konusu bireyler, maruz kaldıkları yoğun ideolojik propaganda sonrasında diğer İslami akımları akidevi anlamda sapkınlıkla itham etmeye başlarlar.<sup>12</sup> Liderlerini yegane otorite olarak görür, akidevi ve fıkhi alanda yalnızca akım tarafından muteber kabul edilen kaynakları referans olarak kabul ederler. Bunun yanında diğer âlimlerin akidevi ve fıkhi alanda kaleme aldığı eserlere müracaat etmekten ilkesel olarak kaçınırlar.<sup>13</sup> Kendi akidevi/fıkhi kabullerine aykırı görüşleri benimseyen Müslümanları dalalet, nifak ve küfürle itham etmekten kaçınmazlar. Benimsedikleri bu bakış açısının Afganistan, Irak ve Suriye gibi ülkelerde kendilerinden olmayan Müslümanlara yönelik saldırılar düzenlemelerine akidevi/fıkhi bir dayanak oluşturduğu söylenebilir.<sup>14</sup>

Mezkûr akım mensupları kendilerini İslam'ın yegane temsilcileri olarak görmekte ve diğer İslami akımlara karşı sert ve dışlayıcı bir retorik kullanmaktadırlar.<sup>15</sup> Bunun bir yansıması olarak diğer İslami akımları Kur'an, Sünnet ve selef-i salihînin yolundan sapmakla ve İslam ümmetinin parçalanmasına yol açmakla itham ederler.<sup>16</sup> Aynı zamanda selefiliği de yalnızca

kendilerinin temsil ettiğini, kendilerini selefî olarak nitelendiren diğer grupların hâkimiyet, el-verâ ve'l-berâ ve cihad gibi kavramların yorumunda selef-i salihînin yolundan saptıklarını iddia ederler.<sup>17</sup> Kanaatimizce akımın bu söylemle hedef aldığı temel kitle günümüzde selefiliğin iki ana damarından birini teşkil eden Suud selefiliğidir. Cihadi Selefiliğin lider kadrosu ve yazarlarının sistematik bir İslami eğitim almadıkları, sahip oldukları ilmî birikimin daha çok bireysel ve düzensiz okumalara dayandığı görülmektedir. Bu anlamda akımın içine düştüğü ameli yanlışların ve şiddeti araçsallaştırmalarının en önemli sebeplerinden birinin de ilmî yetersizlik olduğu söylenebilir.<sup>18</sup>

Cihadi Selefî akıma göre cihad, İslam ümmetinin yüz yüze kaldığı sorunların yegane çözüm reçetesidir. Günümüz şartlarında cihad, bedensel bir özü ya da şer'î bir mazereti olanlar dışında bütün Müslümanlara farzdır. Bunun yanında; "Vacibin lazımı da vaciptir" ilkesinden hareket eden akım, cihad için gerekli hazırlıkların yapılmasını ve cihad mefkûresinin yayılması için çaba gösterilmesini de dinî bir vecibe olarak görmektedir.<sup>19</sup> Mezkûr akım cihad farizasının yerine getirilmesi noktasında da temsil yetkisini yalnız kendisinde görmektedir. Bu bağlamda cihad etmek maksadıyla alternatif yeni bir topluluğun oluşturulması doğru değildir. Müslümanlar yalnızca akıma destek vermek suretiyle cihad farizasının paydaşı olmalıdırlar.<sup>20</sup> Bunun yanında cihad fikhinin çerçeve ve içeriğinin belirlenmesi noktasında da kendilerini yegane otorite olarak görürler. Bu bağlamda cihad fikhine dair bilgiler kendi saflarında cihad farizasının içinde fiilen yer alan âlimlerden alınmalı, diğer âlimlerin cihad hakkındaki fetva ve görüşlerine itibar edilmemelidir.<sup>21</sup> Cihad hususunda kendini tek otorite olarak konumlandıran akım, gayr-ı müslimlere savaş ilan edilmesi ya da barış antlaşması yapılması noktasında da kendini tek yetkili merci olarak görmektedir.<sup>22</sup> Bu bağlamda onaylarını almadan İslam ülkelerine gelen gayr-ı müslimleri öldürmekte bir sakınca görmemektedirler.<sup>23</sup>

Cihadi Selefi akımın cihad farızasının içinde fiilen yer almayan ancak tebliğ, davet ve eğitim gibi faaliyetler aracılığıyla İslam'a hizmet amacı güden oluşumları Müslümanları yanlış bir kulvarda oyalamakla itham ettiği görülmektedir. Mezkûr akıma göre bu tür faaliyetler aracılığıyla Müslümanların kaybettikleri gücü tekrar elde etmeleri ve içine düştükleri zilletten kurtulmaları mümkün değildir.<sup>24</sup>

Yukarıda ana hatlarıyla tasvir ettiğimiz Cihadi Selefilik düşünce yapısı ve pratikleri göz önünde bulundurulduğunda şu temel tespitleri yapmak mümkündür;

1. Mezkûr akım, İslam'da önemli bir yere sahip olan cihad kavramını ana mecrasından saptırarak seçkici, zahiri ve katı literalist bir üslupla istismar etmiş ve bir şiddet enstrümanı haline dönüştürmüştür.
2. Kendi akidevi ve fıkhi kabullerini mutlak doğru olarak konumlandırarak, diğer Müslümanları güç kullanarak bu kabulleri benimsemeye zorlamıştır. Bunu yaparken içtihat olgusunu ve fıkıh geleneğinde ihtilafın meşru ve tolere edilebilir bir durum olduğu gerçeğini görmezden gelmiştir.
3. Âlimlerin kendi saflarında cihada katılmasını zorunlu bir koşul olarak lanse ederek, geniş kitlelerin mezkûr akımından olmayan İslam âlimlerine sırt çevirmesine, hatta buğz etmesine yol açmıştır.
4. Kendilerini İslam'ın yegane temsilcileri olarak konumlandırarak etkin oldukları Irak ve Suriye gibi coğrafyalarda diğer İslami akımları ve direniş gruplarını baskı altına almış, tekfir silahını da kullanarak kanlarını dökmekten çekinmemiştir.
5. Batı ülkelerinde sivillere yönelik düzenlediği saldırılarla İslam'ın imajına büyük bir darbe vurarak İslamofobiyi güçlendirmiştir. Böylece ABD ve müttefiklerinin İslam coğrafyasına yönelik operasyonlarına ve askerî varlığına sahte bir meşruluk kazandırmıştır. Bu durum ABD ve müttefiklerinin ya da mezkûr akımının düzenlediği saldırılarda yüz binlerce

masum Müslümanın hayatını kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.

6. Tebliğ ve ilim tahsili gibi silahlı mücadele dışındaki İslami faaliyetleri konjonktürel olarak faydasız olarak nitelendirip küçümsemeleri, etkileri altına aldıkları kesimlerde zaten var olan cehaletin kemikleşmesine zemin teşkil etmiştir.

## NOTLAR

- 1 Hariciliğin tarihsel serüveni ve görüşleri hakkında bilgi için bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciler", *DİA*, XVI, s. 169-175.
- 2 Ebu Şuayb, *Nakdu mu'tekadi'l-havârici'l-cüdûd*, Mektebetü ayni'l-camia, Kahire 1431/2010; Muhammed Allûş, *Dâiş ve ehavâtuhâ mine'l-kâideti ile'd-devleti'l-islâmiyye*, Riyadu'r-rayyis li'l-kütüb ve'n-neşr, Beyrut 2015, s. 17.
- 3 Ali Rıza Akgün, *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*, Nida Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 17.
- 4 Yûsuf el-Kardâvi, *Dirâse fi fikhî mekâsıd'ş-şerîa*, Daru'ş-şuruk, Kahire 2007, s. 45.
- 5 Necmettin Çalışkan & Yusuf Okşar, "Hâricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları" *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, S. 1, Haziran 2020, s. 116-118.
- 6 Akgün, *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*, s. 241.
- 7 Akgün, a.g.e., s. 244.
- 8 Ömer Abdullah Kâmil, *el-Mutattarrifün havâricu'l-asr*, Beysân li'n-neşr ve't-tevzî, Beyrut 2002, s. 81-82.
- 9 M. Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 71.
- 10 Akgün, a.g.e., s. 275-276.
- 11 Osman Ahmed el-Kumeyhi, *Masûfetu'l-müntalekatî'l-fikriyye li'l-ğulât ve duatî'l-unf*, Daru'l-kütübî'l-Mısıriyye, Kahire 2012, I, s. 17.
- 12 Abdülkerim Bekkâr, *Tefkiku sekâfeti'l-ğuluvv*, Daru'l-kalem, Dimeşk 2016, s. 25-26.
- 13 Ömer Abdullah Kâmil, *el-Mutattarrifün havâricu'l-asr*, Beysân li'n-neşr ve't-tevzî, Beyrut 2002, s. 96.
- 14 Akgün, *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*, s. 216.
- 15 Ebû Katâde el-Filistîni, *el-Cihâd ve'l-ictihâd*, Daru'l-beyârik, Beyrut 1999, s. 169.
- 16 Saîd b. Hâzim es-Süveydî, "Mukaddime", *Tanzîmu'l-kâide ve meşrûu'd-devleti'l-islâmiyye*, Merkezu sebat, 2018, s. 57-58.
- 17 es-Süveydî, a.g.e., s. 212.
- 18 Akgün, *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*, s. 228-229.
- 19 Akgün, a.g.e., s. 305-306.
- 20 Râşid b. Osman ez-Zehrâni, *el-Cemâatu'l-cihâdiyyetü'l-muâsıra ve ebrazu kıyâdâtihe'l-Fikriyye*, Daru vucûh, Riyad 2016, s. 120-121.
- 21 Akgün, a.g.e., s. 307.
- 22 Ebû Abdillâh el-Muhâcir, *Mesâil min fikhî'l-cihâd*, Mektebetü'l-himme, 1436/2015, s. 23.
- 23 Muhâcir, *Mesâil min fikhî'l-cihâd*, s. 124.
- 24 Filistîni, *el-Cihâd ve'l-ictihâd*, s. 30.

# Amerikan Selefiligi ve Medyadaki Temsili: Algilar ve Gercekler

**Doç. Dr. Yaşar Çolak\***

Batı'da yaşayan dinî topluluklar üzerine yapılan araştırmalarda medyanın basmakalıp klişeler üreterek kamuoyunu etkilediği ve yanlış algılar oluşturduğu sıklıkla vurgulanan bir husustur. Azınlık dini gruplarla ilgili toplumun medya üzerinden sağladığı tek taraflı iletişimin ciddi mahzurları olduğu konusunda genel bir fikir birliği vardır. Medya, farklı platformlar kullanarak dinî gruplar hakkında geniş topluma bir takım bilgiler aktarmakta, ancak bu bilgilerin doğruluğu konusunda güvence vermemektedir. Dolayısıyla, medya aracılığıyla elde edilen bu bilgilerin yanlış veya eksik olma riski oldukça yüksektir. Ayrıca, medya kuruluşlarının belirli bir politik veya ekonomik çıkarı savunması, insanların doğru ve objektif bilgilere erişimini engellemekte ve dinî gruplar hakkında yanlış bilgilerin yayılmasına yol açmaktadır. Bunun yanı sıra medyanın, ilginç ve olumsuz olaylara daha fazla odaklanması, şiddet içeren içeriklerin daha çok öne çıkmasına neden olmaktadır. Sürekli medya bombardımanına maruz kalma

durumu, insanların karşılaştıkları olaylar karşısında sağlıklı refleks gösterme yeteneklerini de zayıflatmaktadır.

Bireyler ve farklı gruplar arasındaki iletişimin tek taraflı olarak medya karakterleri üzerinden gerçekleştiği duruma “para-sosyal ilişki” adı verilmektedir. Bu kavram, Donald Horton ve R. Richard Wohl tarafından 1956 yılında ortaya atılmış olup medya iletişiminin insanların farklı grupları tanıma yolunu açıklamaktadır.<sup>1</sup> Bu kavramın Amerikan toplumunun selefililerle ilişkisini anlamak için oldukça uygun olduğunu düşünüyoruz. Buradan hareketle Amerika'daki selefi grupların medyadaki temsiline bakmanın, kamuoyunun onlara yönelik tutumunun anlaşılmasında büyük önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Amerika Birleşik Devletleri'nde neredeyse tüm eyaletlere yayılan yaklaşık yedi milyon civarındaki Müslüman nüfusun, etnik ve mezhepsel aidiyet açısından mozaik bir görüntü sergilediğini ifade edebiliriz. Amerika'da, sayısal büyüklük açısından dört önemli Müslüman etnik grup bulunmaktadır: Afrika kökenli Müslümanlar, beyaz tenli Müslümanlar, Arap Müslümanlar ve Güney Asyalı Müslümanlar. Bu etnik grupların yanı sıra, Amerika'daki Müslümanlar arasında din anlayışları temelinde de çeşitlilik bulunmaktadır.

Müslüman toplumun ana bileşenini Sünniler oluştururken, çeşitli Şii gruplar da önemli bir yer tutmaktadır. Ana akım İslam'ın yanı sıra, Ahmediler ve Kadiyaniler gibi heteredoks akımlar da temsil edilmektedir. Yazımızın ilgi alanına giren selefi gruplara baktığımızda ise, bu grubun üç ayrı kategoriye ayrıldığını gözlemliyoruz:

Birinci grup, ılımlı (Quietists) selefililer olup modern hayat tarzına mesafeli, giyim-kuşam ve bireysel yaşamda muhafazakâr, ibadetlere ve bireysel hayatın tekamülüne yönelik çabalara öncelik veren kimselerdir. Cihat ve fetih ideolojileri yerine, barışçıl yöntemlerle dinî inançları yaymak ve eğitime odaklanmak isteyen

bu grup, apolitiktir ve farklı göç dalgalarıyla Ortadoğu, Afrika ve Hindistan alt kıtasından Amerika'ya gelmiştir.

Aktivistler olarak adlandırılan ikinci grup ise selefî öğretinin hâkim olmasını siyasi partiler ve sivil toplum örgütlenmeleri aracılığıyla gerçekleştirmeyi amaçlar. Bu grup İslam'ın ana coğrafyasında seküler hükümetlerin yerine dini referanslı rejimlerin ikame edilmesini arzu etmekte ve Müslüman Kardeşler ideolojisine yakın durmaktadır.

Son grup, sefîlik akımının en aşırı biçimini temsil eden devrimci/cihatçılardır. Bu grup, meşru aktivizmin sadece terörizm veya isyan gibi şiddet eylemleriyle gerçekleştirilebileceğini savunur. Sadece vaaz ve irşad faaliyetlerini yeterli görmeyen bu grubun eylem planlarının temelini, tevhid inancı ve şeriat temelli İslami bir devlet kurmayı amaçlayan aktif cihattır. Her bir grubun İslam'ın dünyevi hayatta belirleyici bir rolü olduğuna inanma ortak paydasında birleşirken, çağdaş dünyayı ve beraberinde gelen sorunları çözme yöntemlerinde birbirlerinden farklılaştıkları ortaya çıktığı gözlenmektedir.<sup>2</sup>

Yerleşme süreçlerini geride bırakarak yerleşme yolunda önemli ilerlemeler kaydeden selefîlerin çoğunluğu, sosyal ve ekonomik statülerinde yaşanan yükseliş nedeniyle Amerika toplumunda değer ve öz kimlikleriyle yaşama arasındaki çatışma psikozundan giderek uzaklaşmaktadır. Yapılan araştırmalar, bu kesimin inançları ve İslami ideallerini Amerikan siyasi kültürüne uygun bir dille ifade etme yolunu tercih ederek, politik bir tutumla radikal faaliyetlerin odak noktası haline gelmiş cihatçı selefîlere karşı mesafeli bir duruş benimsemektedir. Bu tercih, sosyolojik açıdan yerleşme olgusuyla açıklanabileceği gibi, 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında radikal söylem ve ideolojilerle ilişkilendirilmenin ağır sonuçlarını göze alamama durumuyla da izah edilebilir. Buna ek olarak, Amerikan Müslümanlarının kendi kimliklerini "Amerikan biricikliği" [American Exceptionalism] duygusuyla uyumlu hale getirme çabasını

da zikretmek gerekir. İslam dünyasındaki selefî hareketlerle bağlantılı olan İslami çatı örgütlerinin liderlik kadrolarını oluşturan birçok kişiyle 2011-2018 yılları arasında Amerika'da bulunduğumuz yıllarda yaptığımız yüz yüze görüşmelerden, bu kişilerin selefî düşünceden vazgeçmeksizin, Amerika'nın biricikliği ideolojisine de bağlı oldukları izlenimini edindik. Amerika Müslümanları üzerine çalışmalarıyla tanınan Muktedir Khan da bu noktaya dikkat çekmektedir. Khan'a göre, özellikle demokratik ve liberal eğilimlere sahip olan Amerikan Müslümanları, genel olarak yaygın olan "Amerikan biricikliği" anlayışını benimsemekte ve inançlarının gerektirdiği pratikleri yerine getirirken aynı zamanda Amerikan vatandaşları olarak sosyal sorumluluklarını da yerine getirmeye özen göstermektedirler.<sup>3</sup> Amerikan Müslümanları üzerine uzmanlaşan Ahmet Selim Tekelioğlu da Müslümanların bu nedenle kendilerini, örneğin Türk, Pakistanlı, Arap veya Afrika kökenli Amerikalı (Afro-American) gibi tire işaretli kimliklerle tanımlamayı tercih ettiklerini vurgulamaktadır.<sup>4</sup> İlimli selefîler dahil bir çok Müslüman grup tarafından benimsenen eklememeci (integretionist) tavır entegrasyon hedefleri açısından olumlu karşılanması gerekirken, Amerikan medyasının hala Müslümanları Amerikan toplumunun diğer grupları (bands of others) olarak sunma konusunda ısrar ettiği gözlenmektedir.<sup>5</sup> Televizyon filmleri, drama dizileri, talk şovlar, çizgi filmler ve haberler gibi birçok medya platformunda, Müslümanlar hala anti-modern, anti-demokratik, terörist, fundamentalist, radikal, militan, barbar ve batı karşıtı gibi olumsuz özelliklerle tasvir edilmektedir. İslam ülkelerindeki bireysel şiddet olayları veya herhangi bir aşırılıkçı hareket, genellikle İslam ile ilişkilendirilmektedir.

Eric Bleich ve A. Maurits van der Veen'in ortaklaşa yayınladıkları bir çalışmada, Amerikan gazetelerinde Müslümanlar, özellikle selefî gruplar hakkında çıkan yazıların kapsamlı bir analizi sunulmaktadır. Bu analizde, medyanın selefî gruplara yönelik tavrında özellikle



güvenlik odaklı yaklaşımların ön plana çıktığı belirtilmektedir.<sup>6</sup> Nazita Lajevardi'nin gözlemine göre de, Müslüman Amerikalılar sadece dinî bir grup olarak değil, aynı zamanda dışarıdan bakıldığında giyim-kuşam, cilt rengi, aksan ve dil gibi bir takım dışsal görüntüler nedeniyle Amerikan kültürüne ve ulusal güvenliğe bir tehdit olarak algılanmaktadır.<sup>7</sup>

Medyatik tartışmaların selefiligi bir güvenlik sorunu olarak ele alması, geniş halk kitlelerinde önyargıların oluşmasına ve İslamofobik olayların artmasına yol açmıştır. Müslüman Amerikalılar, bu durumun sonucunda hakları ve güvenlikleri tehdit altında olan bir konuma gelmişlerdir. Camilere yönelik vandalizm, İslam karşıtı kanunların eyalet meclislerinde önerilmesi ve Müslüman Amerikalılara yönelik sözlü ve fiziksel saldırılar gibi olaylar ciddi oranda artış göstermiştir. Bu endişe verici duruma tepki olarak, Müslüman toplumu ISNA, ICNA, MAS, CAIR, MPAC ve MLFA gibi birçok kurum oluşturmuştur. Özellikle 1994 yılında faaliyetlerine başlayan CAIR (Amerikan-İslam İlişkileri Konseyi), İslamofobiyle mücadele etmek, İslam ve Müslümanlar hakkındaki yanlış algıları düzeltmek, Müslümanların haklarını savunmak ve Amerikan Müslüman toplumunu temsil etmek amacıyla çalışmaktadır.<sup>8</sup> Ayrıca, 1988 yılında kurulan MPAC (İslam Kamu İşleri Konseyi), Müslüman Amerikalıların kamu politikası, siyasi katılım, medya ilişkileri ve toplum hizmetleri konularında seslerini duyurmak ve çıkarlarını korumak amacıyla faaliyet göstermektedir. 11 Eylül 2001 terör saldırısından bu yana, Amerikan Müslümanları, selefi düşüncenin resmi sponsoru olarak addedilen Suudi Arabistan ile ilişkilendirilmeleri nedeniyle artan bir şekilde kamu gözetimi altına girmiştir. Benzeri konumda başka İslam ülkeleri olmasına rağmen Suudi Arabistan'ın öne çıkmasının dikkat çeken birkaç sebebinden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi selefi düşünceye dayanan Vahhabiliğin Suudi Arabistan'ın resmi mezhebi olmasıdır. İkincisi ve daha önemlisi ise Suudi Vahhabi alimler ve yöneticilerinin Amerikalı mühtediler arasından

gelecekteki yerli selefi liderleri yetiştirme konusunda diğerlerine göre daha agresif bir rol oynamalarıdır. Rabıta (Dünya İslam Birliği) örgütü, 1962 yılından bu yana Amerikan Müslümanları üzerinde çalışmalar yürüterek selefi ideolojinin yayılmasında önemli başarılar elde etmiştir. Bu lojistik destek sayesinde, selefi camiler, dini merkezler ve İslam eğitimi veren özel okullar Amerika genelinde önemli ölçüde artış göstermiştir.

Amerikan selefiligi ile Suudi Arabistan ilişkisine dair *Wall Street Journal*'dan Paul Barret'in şu ifadeleri hayli dikkat çekicidir:

“Vahhabi fikirler, diğer İslam ülkeleriyle finansal ilişkileri olan Amerikalı Müslümanlar arasında da yaygınlaşmış ve diğer köktenci akımlarla birleşmiştir. Selefilik gibi bir akım, İslam peygamberinin dönemine dayanan saf din temeline dayalı bir İslami imparatorluğun yeniden kurulmasını amaçlamaktadır. Suudi petrol prensleri ve yardım kuruluşları, İslami meşruiyetlerini desteklemeye yönelik yanlış bir girişimde bulunarak, Vahhabi ve Suudi radikalizminin dünya genelinde yayılmasını finanse etmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde, Suudi destekli bir inşaat patlaması, birçok cami ve İslam merkezinin ortaya çıkmasına neden olmuştur... Bir Suudi yardım kuruluşu yetkilisi, 2001 Ekim ayında, ülkedeki camilerin ve İslami okulların yarısının Suudi parası aldığını tahmin etmiştir. Suudi dini kuruluşlar, Amerika'ya gönderilen yüzlerce belki binlerce Müslüman din adamı ve öğretmenin eğitimini finanse etmiştir. Ayrıca, Suudi yayıncılar Amerikan camilerini kitaplar ve broşürlerle doldurmuştur. Kaçınılmaz olarak, Vahhabi ve Selefi etkisine maruz kalan köktencilik, bazı Amerikalı Müslümanların düşünce tarzını etkilemiştir. Bu etkinin genişliği ve derecesi yoğun şekilde tartışılmaktadır.”<sup>9</sup>

İstihbarat kökenli uzmanlar Mitch Silber ve Arvind Bhatt'ın 2007 yılındaki Batıdaki cihatçı radikalleşme üzerine yayınladıkları raporda, çağdaş Suudi alimlerin cihatçı selefi gruplar tarafından ileri sürülen argümanlara

dini meşruiyet sağladığı ileri sürülmüştür.<sup>10</sup> Amerika'daki selefi hareketin kurucularının çoğunun Suudi Arabistan'da tam bursla eğitim almış olmaları, bu tür yorumların yapılmasına neden olan ortak bir özellik olarak görülebilir. Örneğin, Bilal Philips, Abdullah Hakim Quick, Ali al-Timimi, Dawud Adib, Ebu Müslime, Ebu Usame, İdris Palmer ve Khidr Lawrence gibi dini liderler, Medine İslam Üniversitesi'nden tam bursla mezun olmuşlardır.<sup>11</sup>

Medyadaki selefizm tartışmalarında dikkat çeken başka bir konu da, şiddet yanlısı olmayan muhafazakar selefîlere nasıl yaklaşılacağıdır. Güvenlik çevreleri, akademi ve medyadan bazı kesimler, muhafazakâr selefîlik akımının şiddet yanlısı radikal grupları beslediğini ve bu nedenle kökünün kurutulması gerektiğini savunmaktadır. Diğer bir grup ise muhafazakâr selefîlik ile şiddet içeren radikalleşme arasında pek bir ilişki olmadığını, radikalleşme ve cihatçılığın sosyo-ekonomik dışlanma gibi yapısal nedenlerde aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Örnek olarak, 2015 yılında gazeteci Graeme Wood, *Atlantic*'te yayınlanan bir makalesinde, barışçıl yöntemlerle faaliyet gösteren ılımlı selefîlerin, IŞİD (Irak Şam İslam Devleti) lideri Ebu Bekir Bağdadî tarafından savunulan cihatçılığa karşı bir İslamî panzehir olduğunu öne sürmüştür.<sup>12</sup> Bu görüşe düşünce kuruluşu Brookings Enstitüsü'nden tepki gecikmemiştir. Örneğin, Jacob Olidort, Wood'un analizini çekici bulmakla birlikte, Amerikan toplumunu tehlikeli bir zeminde olumsuz etkileme riski taşıdığını iddia etmiştir. Olidort'a göre, ılımlı selefîlik için siyasetten uzak durma pozisyonu, bir ilke değil, koşulların gerektirdiği bir taktiksel yaklaşımdır. Hem barışçıl selefîlik hem de cihatçı selefîlik, ortak bir "teolojik DNA"ya sahiptir. Bu nedenle, Olidort'a göre barışçıl selefîlikten cihatçılığa geçiş, ideolojide önemli bir değişiklik gerektirmez.<sup>13</sup>

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki selefîlik akımı üzerine yapılan bu tartışmalar, selefîliğin çok katmanlı değerlendirmeler gerektiren bir konu olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle şiddet

yanlısı selefi aktivizm gibi oldukça karmaşık bir sorunu doğuran sebepleri anlamada önemli ipuçları sunduğu belirtilmelidir. Medyanın, şiddet yanlısı selefîler sorununu, sosyo-ekonomik dışlanmanın yanı sıra İslam'ın selefi yorum biçimiyle de bağlantılı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bu çerçevelenme, sorunun çok katmanlı yapısını anlamak için önemli bir perspektif sunmaktadır. Bu durumda, çok katmanlı ve farklı kurumsal yapıların ve zihinsel analiz süreçlerinin devreye girmesi önemlidir. Medyanın selefîlik ile terörizm arasında genellemeci bir ilişki kurma eğilimi, Amerikan selefi toplumu hakkında yanıltıcı bir algı oluşturmaktadır. Bu yanlış algıyı düzeltmek için, Müslüman bireylerin, uzun süredir yaptıkları gibi yanlış anlaşılma bahanesini bırakarak kendilerini doğru bir şekilde anlatma çabalarına yönelmeleri ve toplumun diğer kesimleriyle etkileşimi güçlendirmek için çaba sarf etmeleri gerekmektedir.

Yedi yıldan fazla bir süredir Amerika'daki gözlemlerimize dayanarak, selefîlerin kendi doğrularını anlatma konusunda genellikle isteksiz oldukları ve geniş toplumun kendilerini olduğu gibi kabullenmesi gerektiğine dair bir anlayışa sahip olduklarını ileri sürebiliriz. Bu hakikati temsil iddiasının beraberinde getirdiği bir tür müstağnilik halidir ki bunun oldukça sorunlu olduğunu düşünüyoruz. Bir grubun kendi biricikliğine vurgusu, farklı bakış açılarını dinlemek ve anlamaktan alıkoyacak dereceye yükselmişse, iletişim zorlaşır. Selefîler, bu psikolojiden hızla uzaklaşmalı, medya organlarıyla iletişim kurmalı ve doğru temsili sağlamalıdır. Ayrıca, sıklıkla karıştırılan selefîlik ile cihadizm arasındaki ayrım noktalarını ortaya koymalı, toplumun çeşitli alanlarında aktif olarak yer almalı ve toplumsal hizmetlere katkıda bulunmayı amaçlamalıdır. Bunu yapmadıkları sürece medyadaki negatif tutumu tersine çevirme şansları pek muhtemel gözükmemektedir. Günümüzde Müslüman grupların elinde fazlasıyla imkan da bulunmaktadır. Sosyal medya ve diğer dijital platformlar, insanların kendileri hakkında doğru

bilgileri yaymak ve yanlış algıları düzeltmek için çok güçlü araçlardır. Bunlar üzerinden bilgilendirici içeriklerin paylaşılması, farkındalık kampanyalarının düzenlenmesi ve yanlış bilgilendirmelere yanıt verilmesi gibi yöntemler etkili bir şekilde kullanılabilir.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, selefilik anlayışında gerçek İslam, Hz. Peygamber ve ona en yakın zaman ve mekânda bulunan erken dönem Müslüman nesillerin yaşam örneğinde ortaya konmuştur. Bu nedenle selefîler için, bu dönemdeki Müslümanların yaşam tarzına uymak esastır. Örneğin, ilk Müslümanların giyim tarzı, diş temizliği gibi alışkanlıklarını taklit etmek önemli bir dindarlık göstergesidir. Selef-i salihin dönemi uygulamalarının sadece ruhu değil şeklinin/içeriğinin de aynen günümüze taşınması esastır. Cihatçı selefîler, bu anlayışı daha da ileri götürerek erken Müslüman nesillerin askeri başarılarına atıfta bulunmakta, buradan hareketle fiili cihada öncelik tanımakta ve sadece kendi anlayışlarının meşru olduğuna inanmaktadırlar. Hatta farklı din mensuplarına ve kendi anlayışlarını benimsemeyen dindaşlarına karşı dışlayıcı bir tutum sergileyebilmektedirler. Seküler ve liberal duyarlılıklara sahip, bireysel özgürlükleri kısıtlamaktan kaçınan, bu yüzden de herhangi bir dine ayrıcalıklı bir konum vermekten kaçınan Amerika gibi bir ülkede, bu tür zihniyeti esaslı bir şekilde gözden geçirmeden medya algısını tashih etmek mümkün gözükmemektedir.

## NOTLAR

- \* İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. *Conflict and Terrorism*, c. 29, S. 3, 2006, s. 208.
- 1 Donald Horton – R. Richard Wohl, "Mass communication and para-social interaction", *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 1956, S. 19, s. 215.
- 2 Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi movement" *Studies in*
- 3 Muqtedar Khan, "Political Muslims in America: From Islamism to Exceptionalism", *Middle East Policy*, c. 22, S. 1, 2015, ss. 32-40.
- 4 Ahmet Selim Tekelioğlu, "Yerleşme ve Yerelleşme Arasında Amerika'da İslâm ve Müslümanlar", [islam-ve-musulmanlar-rapor/. Erişim Tarihi: 31 Mayıs 2023.

5 Kerem Ozan Kalkan vd., "Bands of Others"? Attitudes toward Muslims in Contemporary American Society", \*The Journal of Politics\*, S. 71, 2009, ss. 13-15.

6 Erich Bleich – A. Maurits van der Veen, \*Covering Muslims: American Newspapers in Comparative Perspective\*, New York, 2022.

7 Nazita Lajeverti, \*Outsiders at Home The Politics of American Islamophobia\*, New York, 2022, s. 12.

8 Bakınız, CAIR, "Legislating Fear: Islamophobia and its Impact in the United States," 2013; <http://vc-cair-ok.s3.amazonaws.com/files/2013-09-17-16/legislatingfearreport.pdf>. Erişim: 31. Mayıs 2023.

9 Paul Barret, \*American Islam\*, Farrar, Straus, and Giroux, New York, 2007, s. 12. Zikreden, Shadee Elmasry, "The Salafis in America: The Rise, Decline and Prospects for a Sunni Muslim Movement among African-American" \*Journal of Muslim Minority Affairs\*, c. 30, S. 2, June 2010, s. 218.

10 Théo Blanc and Olivier Roy \(eds\), \*Salafism: Challenged by Radicalization?\*, San Domenico di Fiesole, 2021, s.11.

11 El Massry, "The Salafis in America", s. 222.

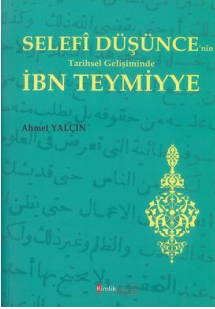
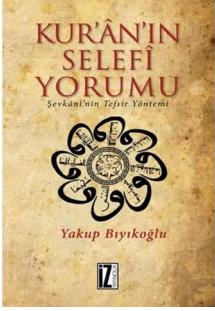
12 <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>. Erişim: 31 Mayıs 2023.

13 Aktaran. Alexander Meleagrou-Hitchens, \*Salafism In America History, Evolution, Radicalization\*, Washington DC., 2018, s. 29.](https://diyanetamerica.org/news/amerikada-</a></p></div><div data-bbox=)



## Selefilik Kitaplığı

Büşra Nur Güler



İslam düşüncesinde, özellikle mezhebî nitelik taşıyan itikadî ve siyasî oluşumların temel kavramlarının hangi tarihî ve coğrafi zeminden yansıdığı, anlam daralması/ genişlemesi/ farklılaşması/ dönüşümü yaşayıp yaşamadığının cevabı, kavramın belirlediği nazariye, doktrin ya da düşünce sisteminin doğru tanımına katkı sağlar. Tespitte anakronizme düşmemenin yolu ise fikir-hadise, zaman-mekân irtibatının doğru kurulmasına bağlıdır. Buna göre 'selef' kavramıyla kendisini tanımlayan Selefilik, farklı tarih ve coğrafyalarda farklı tezahürlere sahip olmakla birlikte kendisini Selefî olarak tanımlayan/ nitelenen akımların okunma biçimi ve bunun sonucunda oluşan literatür, kavramın mahiyetine ilişkin soruların cevabını arar: Selefilik bir mezhep midir? *Altın nesil*den sonra her dönemde mezhepler içerisinde kendini gösteren zihni bir yaklaşım biçimi, bir tavır, bir olgu mudur? Yaşanan

problemlerin çözümüne ilişkin dinî, siyasî ve kültürel imalar taşıyan bir ıslah hareketi, bir öze dönüş ameliyesi midir? Kavramın ya da Selefî olarak tanımlanan zümrenin homojen bir tanımı mümkün mü? Ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasî dinamiklerin küreselleştiği bu dönemde Selefilik bir paradigma olarak görülebilir mi? Bu soruların cevabı mahiyetinde, Kelam, İslam Mezhepleri Tarihi ve Çağdaş İslam Akımları literatüründe sistematik olarak ele alınan Selefilik, farklı disiplinlerce de spesifik araştırmalara konu edilmiştir.

### Bir Olgu Olarak Selefilik

Kendisinden sonraki Kelam ve Mezhepler Tarihi literatürünü büyük oranda belirleyen İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* ve *Muhassal* adlı eserlerinde Selefiyye'yi Ehl-i sünnet mezheplerinin ilki olarak konumlandırmış, İbn Teymiyye'nin Selefiyye'yi tanımlamak için kullandığı "Ehl-i sünnet-i hâssa" tanımını benimsemiştir.

İzmirli, Selefiyye'yi ilk üç nesli bağlayıcı gören, tevile mesafeli duran ve naslara lafzî yaklaşan Ehl-i Hadis ile özdeşleştirerek itikadî mezhepler arasında ele almıştır. Buna göre Selefilik, itikadî meseleler karşısında her dönemde varlığını sürdüren bir olgu, bir yaklaşım biçimidir: Zira "her asırda ehl-i İslam'dan bir sınıf-ı mümtaz enfa-ı ulum ile ulum-ı fıkhîyye ve ilm-i Tevhid ve hadis ile iktifa edip niza-ı mucib ve hall-i müşkil olan mesail-i nazariyye rağbet eylemeyecektir". Süleyman Uludağ'ın *İslâm Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe* (Dergah Yayınları, İstanbul 1979) adlı eserinde 'Selefiyye'nin yolu' olarak nitelediği nas ve nakile, muhakeme için gerekli 'hafızaya' selef kavramını tercih ederek işaret etmesi, İbn Teymiyye'nin usul ve yöntemini inceleyerek İslam düşüncesinin yapı bileşeni olarak görmesi de bu zemine dayalı olmalıdır.

Selef metodunun ilk üç nesli esas alan bir 'gelenekçiliğe'

değil, 'gelenekleştirici bir işleve' sahip olduğunu savunan Mehmet Zeki İşcan ise İzmirli'nin Selefilğe ilişkin tanımının yeniden tartışılmasını önerir. *Selefilik- İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (Kitap Yayınevi, İstanbul 2006) adlı kitabında selefi düşüncüyü, değişme ve gelişmeye kapalı, inancı kültürel yapı ile özdeşleştiren ve böylece kuvvetli bir sosyal disiplin oluşturabilme endişesi olarak tanımlar, bu tutumu ortaya çıkaran şartlar zemininde Selefilğin temel kavramlarını ve tarihî kökenlerini ele alır. Yöntem olarak "dünyanın dinî açıdan algılanışı" tanımlı mezhebin durduğu sistematik bağlamı çözümlenmeyi, dışavurumu anlayabilmeyi, teolojiden antropoloji çıkarabilmeyi benimser. Görünen o ki, teolojik zeminin antropolojik, ekonomik, siyasî ve sosyolojik sonucu olarak bir Selefilik okuması, yazarı örnekleminde seçmeciliğe, kimi yorumlarında ise indirgemeciliğe yönlendirmiştir.

Selefilğin uzun geçmişi, derin ve karmaşık kökleri sebebiyle günümüzdeki 'yeni nesil' selefileri doğru bir şekilde tanımlamanın zorluğuna dikkat çeken Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik- Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara

2016) adlı çalışmasında 'metodolojik bir ilke', 'sistematik bir nazariye', 'dinî-siyasî bir akım' ve 'radikal ve savaşı bir yapı' tanımları çerçevesinde Selefilğin tarihî serüvenini inceler. Hareketin günümüzdeki motivasyonlarını dinî, psikolojik, sosyo-kültürel, siyasî ve iktisadî yönleriyle ele alması ise çalışmanın literatürdeki ayırt edici vasfını oluşturur.

Temel İslâmî ilimler literatüründe de Selefilik farklı boyutlarıyla irdelenmiştir. Sözelimi, yine Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbeli Mezhebi* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002) adlı çalışmasıyla selefi söylemin temsilcileri olan Hanbeli mezhebinin tarihî gelişimini, hukuki ve kelami tartışmalar zemininde metodolojisini ve literatürünü incelemiş, Mazhar Tunç ise çıkışı itibarıyla Ehl-i Hadis geleneğine dayanan Selefilğin Suudi Arabistan'daki zeminini, hadis ve sünnet yaklaşımını *Suud Selefilği- Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* (İz Yayıncılık, İstanbul 2019) isimli kitabında ele almıştır. *Yol Ayrımındaki Selefilik- Klasik İslâm Modernizminin Kur'an Algısı* (Ensar Neşriyat, İstanbul 2019) adlı kitabıyla Resul Ersöz, Selefilğin Vehhabilik ile ideolojik ve siyasî bir projeye dönüştürülmesine

karşın mezhebin fikrî- itikadî zeminini Kur'an ve tefsir anlayışı bağlamında irdelenmiştir.

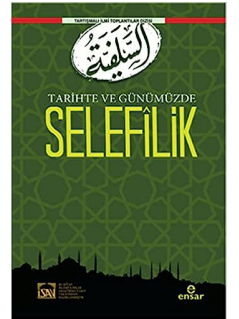
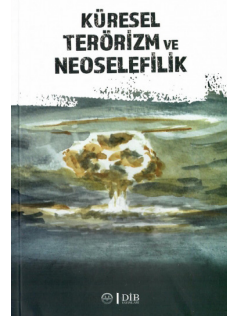
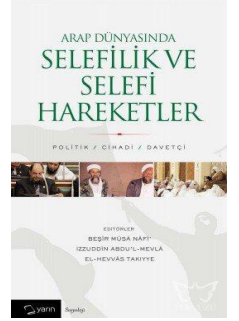
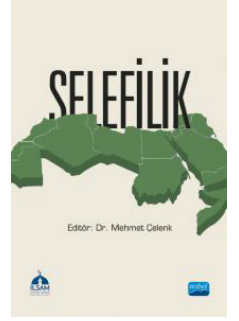
Selefilğin kökenleri, kaynakları, tarihî gelişimi, İslam düşüncesindeki yeri, günümüzdeki tezahürleri, İslamî hareketlere etkisi, dünya kamuoyunda algılanma ve sunulma biçimleri farklı zemin ve boyutlarıyla akademik dergilerin özel sayılarına, araştırmalara ve tartışmalı ilmî toplantılara konu olmuş, makaleleri ve bildirileri içeren bu neşirler, Selefilik konulu Türkçe metinler içerisinde muhtelif alanlardaki boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur:

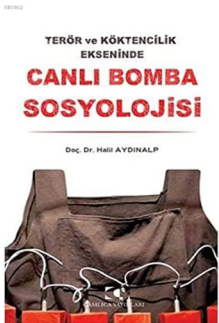
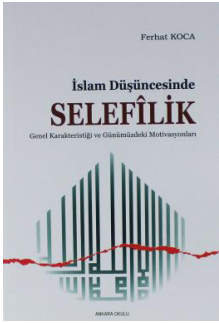
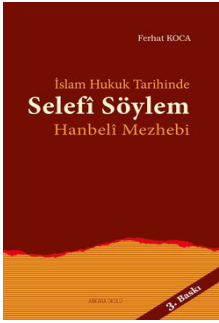
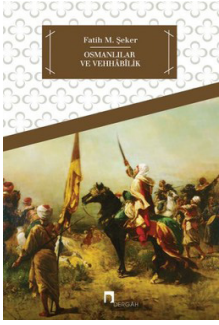
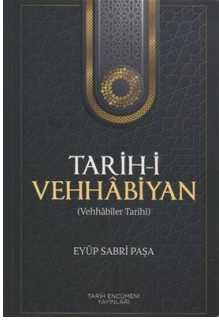
-*Tarihte ve Günümüzde Selefilik -İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından 2013 yılında düzenlenen konulu milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı bildirileri-* (ed. Ahmet Kavas), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.

-*Zâhirî ve Selefi Din Yorumu -KURAMER tarafından 2018 yılında düzenlenen sempozyum bildirileri-* (ed. Sönmez Kutlu), Kuramer Yayınları, İstanbul 2019.

-*Selefilik -NEÜ. İslam Mezhepleri Tarihi VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı ve Selefilik Çalıştayı Bildirileri-* (ed. Doğan Kaplan), NEÜ Yayınları, Konya 2016.

-*"Selefilik", Marife Bilimsel Birlikim, Yıl: 9, Sayı: 3, Konya 2009.*





-“Selefilik”, *İlahiyat Akademi*, Cilt: 1, Sayı: 1-2, Gaziantep 2015.

- *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefîleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması-*, (ed. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özyakal), İSAR Yayınları, İstanbul 2019.

-Ramazan Yıldırım, Mahmut Çınar, *Seleflik Tarihsel Süreci ve Gelişimi*, Plural Publications, 2019.

-Heyet, *Selefilik*, (ed. Mehmet Çelenk), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2022.

### Bir İhya ve İslah Hareketi Olarak Selefilik

İslam coğrafyasının işgal girişimlerini ya da sömürgeleştirilme faaliyetlerini takip eden zeminde bir refleks olarak vücut bulan ihya ve ıslah hareketlerinin temel kavramı da ‘selef’ olmuştur. Buna göre, Müslümanları örselenmiş ruh halinden sıyrarak bütünleştirmenin, ilk İslam toplumunda makes bulan dinin özüne dönmenin, inkişafa mani olan ve onları ayırıştırıran bidaat ve hurafelerle mücadele etmenin, geleneksel düzen ve otoriteye itirazın, her türlü taassup ve taklitten kurtulmanın anahtarı seleftedir. Nitekim Moğol istilası ve Haçlı Seferlerinin yaşandığı dönemde dini-fikri-sosyolojik bunalıma karşı selefî hareketi bir alternatif olarak ortaya

koyan İbn Teymiyye ilgili literatürün de temel inceleme alanlarından birini oluşturur.

Ahmet Yalçın doktora tezini içeren *Selefî Düşünce'nin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye* (Kimlik Yayınevi, Kayseri 2020) adlı çalışmasında İbn Teymiyye'nin selef düşüncesi içerisindeki konumunu ve katkılarını, İsmail Akkoyunlu *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcü's-Sünne)- Selefî Geleneğin Şiilik Eleştirisi* (Fecr Yayınları, Ankara 2021) ile Şii-Selefî kutuplaşmasının referans noktası olarak reddiyesini ele alır. Muammer Erbaş *İbn Teymiyye'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Yöntemi* (Kitabî Yayınları, İstanbul 2014) ile, Yakup Bıyıkoglu ise *Kur'an'ın Selefî Yorumu-Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi* (İz Yayıncılık, İstanbul 2015) ile selefî tefsir metod ve ilkelerini örnekler eşliğinde inceler. XIX. yüzyılın sonunda, Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ve Batı emperyalizminin güçlenmesi üzerine İslam dünyasında ortaya çıkan problemlere ‘öze dönüş’ vurgusuyla bir çözüm yolu sunan ıslah temelli Neo-Selefilik ekolü literatürün bir diğer çalışma alanını oluşturmuştur. Mustafa Aydın, *Reşid Rıza ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)* (Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2023) adlı çalışmasıyla bu alana katkısını sunar.

XVII. yüzyıl Osmanlısının toprak kayıplarını takip eden istikrarsızlık ve buhran döneminde İbn Teymiyye ekolünden etkilenen Kadızâde Mehmed Efendi öncülüğünde tebarüz eden Kadızâdeliler, tenkit ettikleri meseleler ve bunlara karşı tasfiyeci tutumları sebebiyle Selefî bir hareket olarak nitelenmiş, konuya odaklanan araştırmalar literatürün bir diğer boyutunu oluşturmuştur:

-İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, Otto Yayınları, Ankara 2019.

-Muhammet Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivasiler Tartışması*, Fecr Yayınları, Ankara 2019.

-Lokman Doğmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, Ekin Yayınları, İstanbul 2021.

-Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi- Kadızâdeliler Hareketi*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.

İslam nizamı dışında bütün sistemlerden berî olma idealiyle tarihî ve siyasî tecrübeyi reddeden Selefilik, ilk üç nesle her boyutta ittiba ve bu modelin korunmasını savunan geleneksel çizgi olarak tanımlandığında siyasî bir konum da belirler: Nurullah Çakmaktaş, *Mısır'da Selefî Hareket* (Açılım Kitap, İstanbul 2016) şiddeti bir değişim aracı olarak kabul etmeyen, irşad ve davet yöntemiyle toplum ve devletin İslamlaşmasını

savunan geniş toplumsal destekli apolitik selefi hareketlerin ortaya çıkışını, düşünce ve faaliyet alanlarını Mısır çerçevesinde ele alır. Benzer şekilde, editöryal bir çalışma olarak bölgelerin sosyo-politik yapısı ve -geleneksel, davetçi/ıslahatçı, ilmi, siyasî, cihadi- selefi akımların fikrî kaynakları, hareketin belirleyici âmilleri ekseninde Suudi Arabistan, Mısır, Yemen, Irak, Suriye, Ürdün, Filistin, Lübnan, Sudan, Kuveyt, Tunus, Fas, Somali, Moritanya ve Afrika sahil kuşağında Selefilik olgusunu inceleyen *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler* (trc. Nurullah Çakmaktaş, Yarın Yayınları, İstanbul 2016) ve Mevlüt Uyanık tarafından kaleme alınan *Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye* (Araştırma Yayınları, Ankara 2016) adlı çalışmalar ilgili coğrafyanın fikir-hadise, zaman-mekan denklemini sunması bakımından ufuk açıcı niteliktedir.

11 Eylül saldırılarıyla birlikte Batı medyasında da geniş yankı uyandıran Selefilik son zamanlarda Batılı ülkelerde de kendine müntesip bulmuş ve akademik literatüre konu olmuştur. Sözelimi Samir Amghar'a göre, Selefilik farklı sosyo-kültürel geçmişe sahip gençleri kendine çeken bir hareket olarak ele alan *Bugünkü Selefilik- Batı'da Mezhep Hareketleri* (trc. İzzet Er, Yusuf Özcan, İpek

Kılıç, Emin Yayınları, Bursa 2018) adlı araştırmasının amacı, mezhebin "mobilizasyon tekniklerini ve sosyalleşme çalışmalarını inceleyerek hareketin sosyolojik ve ideolojik evrenini inşa etmektir."

### **Selefilik'in Siyasallaşması: Vehhabilik Hareketi**

XVIII. yüzyılda dinî bir hareket olarak ortaya çıkan ve izledikleri yöntem sebebiyle Selefilikle özdeşleştirilen Vehhabilik hareketi Suudiler'in mali-askeri desteğiyle siyasallaşmış, farklı coğrafyalara yönelik propoganda faaliyetleri Suud krallığı tarafından yürütülmüştür. Osmanlı döneminde Vehhabilik konulu müstakil ve teferruatlı bir eser Eyüp Sabri Paşa tarafından *Tarih-i Vehhâbiyan* (Kırk Ambar Matbaası, İstanbul 1879) adıyla kaleme alınmış, eser Süleyman Çelik'in transkripsiyonuyla Tarih Encümeni Yayınları (İstanbul 2021) arasında yeniden neşredilmiştir. Paşa'nın Hicaz'daki vazifesi esnasında elde ettiği bilgi ve tecrübelerini aktardığı eser Vehhabiler'in zuhuru, Taif, Mekke ve Medine istilaları, bölgenin kurtarılarak geri alınması ve ileri gelenlerinin İstanbul'a gönderilmesi sürecini naklederken Vehhabi inanç sistemi ve kaynaklarına dair detaylara da yer verir.

Eyüp Sabri Paşa'nın aksine, Vehhabiler'in yöntemine siyasî olarak iştirak etmese de itikadî açıdan müdafaa ederek alternatif bir bakış açısı sunan Hüseyin Kâzım Kadri'nin *Abdülvehhâb ve Vehhâbiler* (1929) adlı yazma risalesi ise Fatih M. Şeker tarafından ele alınmış, Ahmet Cevdet Paşa ve diğer Osmanlı mütefekkirlerinin meseleye bakışlarının tetkikini de içeren kapsamlı çalışma *Osmanlılar ve Vehhâbîlik* adıyla yayımlanmıştır (Dergah Yayınları, İstanbul 2016). Vehhabilik hareketini dinî, tarihî ve siyasî olarak irdeleyen şu çok yönlü literatür birbirini takip eden süreklilikle mühim bir boşluğu doldurur niteliktedir:

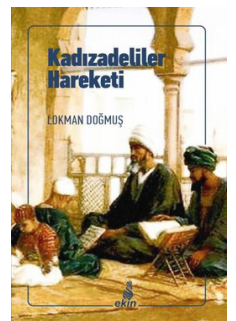
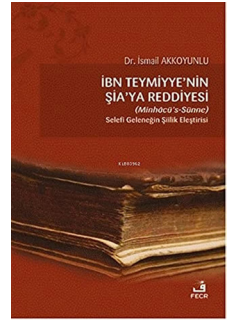
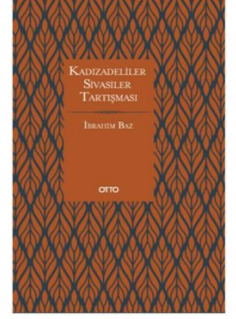
-Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti-Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, TTK Yayınları, Ankara 1998.

-Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi, Ankara 2001.

-Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

-Selda Güner, *Osmanlı Arabistanı'nda Kıyam ve Tenkil: Vehhâbî-Suûdîler (1744-1819)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2013.

-Jean Raymond, *Bir Fransızın Gözüyle Vehhabiler'in Ortaya*

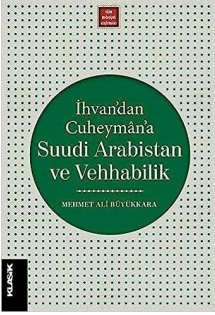




Çıkışı, (çev. Ramazan Adıbelli), Karahan Yayınları, Adana 2010.

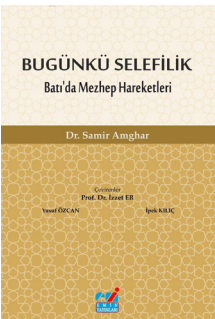
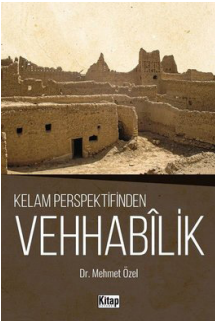
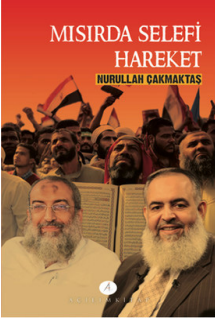
-Mehmet Özel, *Kelam Perspektifinden Vehhabîlik*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2023.

-Heyet, *Vahhâbîler -Teori, Doktrin ve Tarih-*, (çev. ve ed. Onur Özatağ), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2022.



1970'li yıllarda Suudi Arabistan'ın dünyaya açılmasıyla İslami hareketler üzerinde Suud eğilimli Selefî anlayış küresel düzeyde belirleyici hale gelmiş, Selefîlik farklı coğrafyaların farklı tecrübeleri zemininde değişmiş ve derinleşmiştir.

Bu dönemde yapılan tercümelemlerle gündemi belirleyen Selefî-Vehhabi düşünceye karşı Abdülkerim Polat'ın *Teymiyecilik-Vehhabîlik ve Tevhidi Koruma Adına İşlenen Cinayetler* (İstanbul 1975) ve M. Nuri Öner'in *Vehhabîlik ve Mutezile'ye Karşı Ehl-i Sünnet'in Görüşü* (Malatya 1976) adlı eserleri literatürün reddiye tarzındaki örnekleridir. Bekir Altun'un *Tarihsel ve Güncel Boyutlarıyla Selefîlik-Vehhâbîlik ve Türkiye'de Selefîlik* (Yeni Balkan Yayınları, Üsküp 2022) başlığını taşıyan çalışması, hareketin Türkiye'de etkinleştiği süreci, yöntem ve faaliyetlerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira Vehhabi-Selefî hareketin kaynakları olarak nitelenen kitapların tercümelerinin



ya da teliflerin neşredildiği matbu ve dijital yayınevleri ülkemizde aktif olarak etkinliğini sürdürmektedir.

Cüheyman el-Uteybî ile nüvelerini veren, Vehhabi düşünce sistemi ilkesine dayanmakla birlikte silahlı-militer hareket görünümü alan Cihadi Selefîlik, sahve hareketinin yanı sıra Sovyetler'in Afganistan'ı işgali, Körfez Savaşı, Afrika'daki Batı operasyonları, Irak işgali ve Arap Baharı'nın etkisiyle İslâm dünyasında yaşanan kriz sürecine karşın tekfirli bir anlayışla şiddete dayalı örgüt ve yapılanmaları tecviz etmiştir. Editöryal bir çalışma olarak yayına hazırlanan *Günümüz Selefîliği- Tasfiyeci, Siyasi ve Cihatçı Eğilimler* (ed. Muammer İskenderoğlu, Otto Yayınları, Ankara 2017), farklı coğrafyalardaki Selefî grupları ve yapılanmalarını içeren dokuz makalenin tercümesini içerir. Dinin bu ideolojik yorumuyla kendine meşruiyet alanı sağlayan örgütsel bir yapının desteğiyle tezahür eden dinî görünümlü terör eylemlerinin zihni boyutunu köktencilik teorileri üzerinden ele alan Halil Aydınalp *Terör ve Köktencilik Ekseninde Canlı Bomba Sosyolojisi* (Çamlıca Yayınları, İstanbul 2016) adlı eseriyle sosyolojik bir okumaya imkan verirken, Diyanet

İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Küresel Terörizm ve Neoselefîlik* (Ankara 2020) adlı kitap ise İslam dünyasının etnik, ideolojik ve mezhebî yapılanmalar üzerinden sürüklendiği bu istikrarsızlık ve kaos ortamına karşın kavram merkezli çözüm yolları sunar. Aşağıdaki çalışmalar da bu tarihi seyrin dayandırıldığı dinî ve siyasi referansları farklı boyutlarıyla ele alır:

-Enver Arpa, *Siyasi Selefîlik & Küresel Cihad*, Eskiyei Yayınları, Ankara 2019.

-Ergün Yıldırım, *Cihad ve İsyân -Selefîlik, Vehhabîlik, Cihadîlik-*, Timaş Yayınları, İstanbul 2019.

-Ali Rıza Akgün, *Günümüz Selefî Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*, Nida Akademi, İstanbul 2021.

Türkçe kaynaklar temelinde Selef/ Selefî kavramlarının mahiyetine ve tezahürlerine ilişkin soruların cevabını arayan Selefîlik kitaplığı, hareketin aynı kaynağa atıf yapmasına rağmen kendi içerisinde dahi tanım farklılıklarını içermesi bakımından araştırmanın problemlerini doğrulamakta, fikir-hadise, zaman-mekân irtibatıyla muhtelif coğrafyalardaki farklı tecrübeleri ibraz etmesi bakımından ise önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Görünen o ki *kitaplık*, anakronizm probleminin göz ardı edilmediği tamamlayıcı araştırmalarla *selefe* halef cevaplar arayışındadır.