

EHL-İ SÜNNET'TE DİNİ BİR OTORİTE OLARAK 'SELEF' FİKRİNİN ORTAYA ÇIKIŞI (*)

Mehmet Zeki İŞCAN (**)

Özet

İslam düşüncesinin tarihte yaşadığı ve hatta günümüze de miras kalan en büyük bunalımı, öyle görünüyor ki, hayatın problemlerinin kendi iç bütünlüğü içinde değerlendirilmeyip, toplumsal meselelerde 'nass'tan veya 'fikir' den hareket etmeye çalışmak olmuştur. Böylece 'olgu' görmezlikten gelinmiş, uygun olanı sosyal realitenin içinde arama ihmal edilmiştir. Bu durum akliliğin, insanî görüşün ve değerlendirmenin akamete uğramasını beraberinde getirmiştir. Hayat âdeta, önceden düşünülmüş yapılmış bir planın zamanla isabetli bir şekilde işleyişi olarak değerlendirilmiştir. Bunun için "Hakikat", geçmişte belirlenmiştir; Allah ve Resülü'nün kutsadığı ilk nesiller eliyle 'din' tamamlanmıştır; Selef asrında İslam ümmetinin ihtiyaçlarına dayanan en faydalı meseleler çözülmüştür; bütün beşeri ihtiyaçlar temin edilmiş, bizim direkt olarak çözmemize bağlı hiçbir mesele bırakılmamıştır şeklinde özetlenebilecek bir düşünce düzlemi İslam anlayışını kuşatmıştır.

Anahtar Kelimeler: Otorite, dinî otorite, selef, eser, hadis, re'y, bid'at, ashabu'l-hadis

Appearance of the Thought of Salaf as a Religious Authority in the Thought of Ahl as-Sunne

Abstract

It appears that the biggest crisis of Islam thought in its whole history and today has been the fact of not evaluating the problems of the life in its internal integrity and moving from "nass" and "thought". Thus, "phenomenon" has not come into sight, searching the appropriate with in the social reality and using social reality in the context of judgments has been neglected. This has brought about an interruption in terms of reasonism and humanitarian thought. Life itself has been evaluated as the correct functioning of what was planned before with in time. For this reason such constructs of thoght has dominated the perception of Islam: the reality is determined in the past; "religion" is completed by the hands of the first generations that Allah and his Prophet Mohammed sanctified; the most beneficial problems based on the needs of Islam society in the age of Salaf; all the human needs are met, so nothing is left to us that we can solve directly.

Key Words: authority, religious authority, salaf, athar, hadith, Ra'y, Bidat, Ahl-el-Hadith.

*) Bu çalışma 12-14 Eylül 2003 tarihinde "Bir Kelam Problemi Olarak Dini Otorite" konulu sempozyum'da sunulan bildirinin genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş şeklidir.

**) Doç.Dr., Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi
(e-posta: iscan@atauni.edu.tr)

Giriş

Otorite kavramı, belirli bir toplulukta bazı kimselere, başka statülerde olanlardan onlara itaat meşru sayıldığı için, itaat görme hakkını bahşeden statüler ve bunlara uygun düşen roller sisteminin bulunduğu olgusudur¹.

Otoritenin ilk bileşeni kişisel muhakemeden vazgeçilmesidir. Otoriteyi kabul etmek, tam anlamıyla insanın yapması veya inanması istenen şeyi sorgulamaktan sakınması demektir. Bir konuda ikinci elden bir gerekçeye göre davranması hadisesidir. Bu yüzden otorite, mantıkî olmayan eylemler ile bu eylemlerin kaynaklandıkları duyguları mantıkîleştirmenin aracıdır.

Dolayısıyla otorite kavramının ikinci bileşeni, otoriteye sahip olanın buna hakkı olduğunun tanınmasıdır. Otorite, otorite taşıyanı ve taşımayanı ayırt etmeye yarayan 'tanımlar'ın varlığına ihtiyaç duymaktadır².

Otoritede, onun sunduğu iradeyi sübjektif bir kabulle benimseme vardır. Emre uyanlar bunu, 'geçerli' olduklarını kabul ettikleri normlara uyma endişesiyle yaparlar³.

Kendi başımızdan gelip geçenler dışında bir şeye inanacaksak, inanmamız için bir neden olması gerekir. Bu neden, genellikle 'yetke'dir. Yetke, bir kişinin, bir görüşün ya da bir örgütün boyun eğilen büyük etkisidir⁴.

Mantıkta bir 'yetke kanıtı' vardır. Örneğin 'ünkanıt' (delil-i şöret) böyledir. Özellikle ortaçağda herhangi bir sözün Aristoteles tarafından söylenmiş ya da kabul edilmiş olduğunu göstermek, onu en sağlam biçimde kanıtlamak demektir⁵.

Bu yüzden Max Weber haklı olarak başkaları üzerinde otorite talep ve icra eyleme özel gücünü belirtmek üzere 'karizma' deyimini sosyolojik dil içerisine dahil etmiştir⁶.

Şunu belirtmek gerekir ki otorite veya dinî otorite dendiğinde sadece vahyin ve bir ölçüde vahyin taşıyıcıları olarak kabul edilen din adamlarının karizması anlaşılmaz; bundan, aynı ölçüde, önceleri ortaya konulan fikirlerin ve bu fikirlerin sahipleri 'selefler'in yetkesi ve geleneğin iktidarı da anlaşılmaktadır. Bu noktada karşımıza 'cemaat otoritesi' çıkmaktadır. Artık bu anlamda otorite, cemaatin kolektif hedefler doğrultusunda ya-

- 1) Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., t.s.z., s. 136.
- 2) Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 634-636, 657.
- 3) Coşkun San, *Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yay., Ankara 1971, s. 65-66.
- 4) Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İst., 1986, s. 448. Cambridge'de laboratuvarlar kurulması ilk kez önerildiği zaman, Prof. Todhunter, buna karşı çıkmış, öğrencilerin deneyleri görmelerine gerek bulunmadığını, çünkü sonuçların doğruluğuna, tümü yüksek karakter sahibi hocaların kefil oldukları delilini öne sürmüştür. Bkz. A.y.
- 5) Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, s. 448.
- 6) Bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst., 1995, s. 409.

pılması gereken şeyleri sağlayan genelleştirilmiş geçmiş kapasitesidir. Hedef, cemaatin normatif özelliğini koruyup daimiliğini ve denetimini sağlamaktır.

Cemaat otoritesinde otorite taşıdığı kabul edilen veya meşru görülen değer sisteminin 'hegemonya'sı önemlidir. Dolayısıyla cemaat otoritesi gerçekte bir 'birlik biçimi' dir. Burada insanın kurtuluşu, ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir⁷. Bu otorite tipinde bir 'manevi çağ' (altın çağ) ve bu çağın sona ermiş olduğu iddiası bulunmaktadır. Böylelikle seleflere adeta bir 'fonksiyon karizması' rolü verilmekte, geçmiş büyükler bir 'homoreligious' haline getirilmektedir.

Seleflerin yoluna tabi olma, nispeten gelenek denebilecek mirası bulunan toplumlar-
da 'ilkel atacılık'ı aşmaktadır. Fakat her hakikati murakabeye tabi tutma anlayışının önünde engel olma vasfını devam ettirmektedir. Bu safhada 'üstatlar' tarafından kabul edilen fikirler, şüphe götürmez hakikatler olarak kabul edilmekte, onlardan sonraki fikir hareketleri üstatların ortaya koyduğu düşüncelerin tefsir ve izahından ibaret kalmaktadır. N. Topçu'nun ifadesiyle 'bir ağızdan çıkan hüküm, yüzyıllar boyu 'dedi' nadasıyla ağızdan ağza intikal etmektedir⁸.

Gerçekte din kurucusunun etrafını kuşatan tilmizler veya refikler çemberini karizmatik bir grup olarak nitelendirmek mümkündür. Hatta bu karizma, ilk tilmizler zümresinin etrafında hemen daima yer alan 'salıklar'den müteşekkil daha geniş bir çevreye de yaygınlaştırılabilir. Çünkü ilk cemaatler, bir dinin tarihinde ilk adımı teşkil ettikleri gibi, ilk salıklar zümresi de henüz teessüs eden dinlerin yerleşik bir durum kazanmasında köprü vazifesi görür⁹.

Fakat Freyer'in belirttiği gibi, bu karizma, dinî şahsiyetten intişar eden derunî bir kuvvete istinat etmektedir. Bu yüzden basit sayılabilecek bir özelliği bulunmaktadır¹⁰. Seleflere fonksiyonel bir karizma biçilmesi, din nazariyesinde meydana gelen gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Din nazariyesi, vahiy yoluyla nazil olmuş ve din kurucusu tarafından mü'minlere tefhim edilerek nihai şeklini almıştır. Lakin sonradan bu nazariye üzerinde tekrar tekrar durulmasını icap ettiren gelişmeler yaşanır. Bu gelişmeler neticesinde onun bir tertibe sokulması, muhtelif kısımlarının birbiriyle ahenktâr hale getirilmesi ihtiyacı belirir. Bunları sağlama maksadıyla kutsal metin tefsir ve tevil edilir. Bütün bunlar, teoloji ile iştil edilmesi sonucunu doğurur. Din nazariyesini böyle bir tekâmüle sevk hatta icbar eden en önemli amil, onun sair dinler ve felsefi nazariyelerle olan teması¹¹ ve bu yeni durumun beraberinde getirdiği, din nazariyesine evrensel bir mahiyet kazandırma çabasıdır.

7) Bkz. Lukas, a.g.m., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 643-646.

8) Bkz. Nurettin Topçu, "Maarif Davamız", *Türkiye'nin Maarif Davası*, Hareket Yay., İst., 1970, s. 70 vd.

9) Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 51-52.

10) Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 51-52.

11) Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 54.

Din nazariyesinde böylelikle meydana gelen gelişmeler, bir 'itiraz'a, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma itirazına da neden olur¹². Tevil ve tefsir faaliyetlerine dayalı çabalar, dinin asli muhtevasına dâhil olmayan bazı hususların ithali gibi anlaşılır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan 'ilave ve tahriflerden' temizleme, onu saf ve aslı şekline irca etme gayesi ortaya çıkar. Bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanır. İlk cemaatlerin öğretisini benimsemek suretiyle 'inancın aslına dönme' savunulur¹³. İşte seleflerin dinsel otoritesi böylece fonksiyonel biçimde ortaya çıkmış olur.

İslam dünyasında buna tekabül eden durum, özellikle kelim ve fıkıh ilminin gelişmesine bir tepki olarak beliren ilk iki veya üç neslin dinsel otorite olarak benimsenmesidir.

1. Selef'in Dinsel Otoritesinin Sosyal Tarih Perspektifi: Ataların Sünnetini Takip Etme

Bir dinî otorite biçimi olarak 'Selef' kavramının ortaya çıkması, dinin bir gereği olmaktan çok, siyasi, sosyal, kültürel vs. gelişmelerin bir sonucudur. İslâm dünyası için bu durumu şöyle özetlemek mümkündür:

Hız Osman'ın şehadeti ile birlikte bir kaos ortamı İslâm dünyasını çepeçevre kuşatmıştır. Cemal ve Sıffin savaşlarıyla da İslâm toplumu, henüz oluşmaya başladığı sıralarda, dağılma tehlikesi ile yüz yüze gelmiştir. Muaviye'nin iktidarı tek başına ele geçirmesi ve akıllı politikaları sebebiyle bir 'barış yılı'na (cemaat yılı) Müslümanlar kavuşmuşlardır¹⁴.

Fakat bu geçici bir durumdur. İhtilafın sosyal zemini potansiyel olarak yok edilememiştir. Bunun yanında Arap evlerine Fars, Romalı, Suriyeli, Mısırlı ve Berberi olmak üzere çeşitli milletlere mensup insanlar girmiştir. Arap evi Arap evi olmaktan çıkmış, türlü insanlardan karışık bir ev haline gelmiştir. Ama evin sahibi Araptır¹⁵.

Bu yüzden fethedilen bölge insanların ve kültürlerinin Arap-İslâm toplumuna entegrasyonu, çok daha büyük bir problem olarak görünür hal almıştır. Birbirine hiç benzemeyen yaşayış biçimlerinin temasından doğan çözücü, hatta harap edici tesirlere karşı gelebilmek için, çok kuvvetli sosyal bir disipline ihtiyaç duyulmakta idi.

Toplumun homojen yapısı, yerini heterojen yapıya bırakmıştır. Çok farklı kültürel ve sosyal değerlere sahip insanlar, birbiriyle karşılıklı etkileşime girmişlerdir. Etkileşim, değişimi de beraberinde getirmektedir. Değişimle birlikte insan, kendi zatına mahsus var

12) Wach, a.g.e., s. 216.

13) Freyer, a.g.e., s. 60-61; Wach, a.g.e., s. 216; Amiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst., 1985, s. 278.

14) Bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm*, Kahire, tsz., c.I, s. 278; Julius Welhausen, *Arap Devleti ve sükutu*, çev. Fikret İşıltan, Ankara, 1963, s. 48; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993, s. 46-47.

15) Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1975, s. 91.

oluşu, tehlike altında görebilir. Çünkü o güne kadar hayatı düzenleyen ilkelerin 'kutsallığı' ortadan kalkmaktadır. Karl Jaspers, bu olgu karşısında insanın durumunu, düşman karşısında muhasara altına alınmış insanın durumuna benzetmektedir¹⁶.

Bu noktada Selef'in dinileştirilmesi, hayati önem kazanmaktadır. Çünkü böylece eski hayat biçimi kutsallaştırılmaktadır. Benimsenmiş hayat 'felsefesi' ile, bizzat hayat arasındaki uçurumlar, zihnî planda da olsa giderilmektedir.

Selef'in dinileştirilmesi böyle bir ortamda fonksiyonel bir özellik de kazanmaktadır. Zira böylelikle hayatın düzeni için bir disiplin sağlanmakta, toplumu belli bir 'yol'da tutabilecek bir standardizasyon söz konusu olmaktadır.

Selef'in dinî bir otorite olarak İslâm dünyasında ilk defa, böyle bir standardizasyon hevesiyle oluşmaya başladığını söylemek mümkündür. Bu disiplinin araçlarını sağlama da ise herhangi bir zorluk çekilmemiştir. Çünkü bu noktada, Arapların, belki çöl hayatının bir gereği olarak tarih içerisinde oluşan sosyo-psikolojik tavırları, kendiliğinden devreye girmiştir: *Ataların sünnetini takip etme*.

Çöl hayatında insanın faal olabileceği alan çok dardır. Çöldeki bir yolcu için önceden ataları tarafından tespit edilmiş belli bir izi, 'çiğnenmiş yol'u takip etmek yeterlidir. Çöl hayatında en sağlam ve en güvenilir yol, eskilerin gitmiş olduğu bilinen yoldur. 'Sırat-ı müstakim, bu yoldur. Eğer yolcu bu izden ayrılırsa, yolunu ve hatta hayatını kaybedecektir¹⁷. Çölde tek kural, geleneğe uygun hareket etmektir, aksi takdirde yok olma tehlikesi baş gösterir. 'Yürünmüş yoldan, 'çiğnenmiş yol'dan gitmek gerekir. Bundan ayrı yollar 'bilinmediği' (ilm), yani geçmişte atalar tarafından tecrübe edilmediği için tehlikelidir. Her an zalim bir tabiatın yahut haris rakiplerin tehdidi altında yaşayan insan, ihtiyaç duyduğu himayeyi, sahip olduğu sosyal tesanütte arayacaktır¹⁸.

Dinde bir otorite olarak 'selef' fikrini doğuranın, bu Arap tutuculuğu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslâm, Arap zümresi arasında hâkimiyet tesis edince, bu eski muhafazakârlık kendini göstermiştir. Kendine herhangi bir noksanlığın arız olmadığı, eskiler tarafından tayin edilen yolda devam etme, selef fikrinin sosyal tarih perspektifini oluşturmuştur

2. Selef'in Otoritesinde Dinî Gerekçeler

Tâbi olmanın dinî bir gereklilik addedildiği ilk kuşak, Sahabe olmuştur. Çünkü Sahabe 'ilim sahibi'dir. Katâde, "Kendilerine ilim verilenler, sana Rabbinden indirilenin hak olduğunu, güçlü ve hamde layık olanın yolunu gösterdiğini bilirler" ayetinde (Sebe 34/6), 'kendilerine ilim verilenler'in, Sahabe olduğunu belirtmiştir¹⁹.

16) Bkz. Joachim Ritter, *Var Oluş Felsefesi Üzerine: Var Oluş Felsefesi ve Bu Felsefenin Günümüzde geçirdiği Bunalımdan Çıkışı*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Konferanslar: 4, İst., 1954, s. 33.

17) W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara, 1982, s. 57.

18) Robert Montaigne, *Çöl Medeniyeti*, çev. Avni Yakalıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1950, s. 51.

19) İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağtî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkarim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kahire 1982, s. 319.

Yine “Allah içinizden inanıp yararlı iş işleyenleri, onlardan öncükileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına, onlar için beğendiği dini temelli yerleştireceğine, korkuları güvene çevireceğine dair söz vermiştir” (Nur 24/55) ayetinden muradın Sahabe, özellikle de onların eliyle Allah’ın, dinini başarıya ulaştırdığı halifelerin kastedildiği ifade edilmiştir. “Muhammed Allah’ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine karşı merhametlidirler. Onları, rukua varırken, secde ederken, Allah’tan lutuf ve hoşnutluk dilerken görürsün” (Hucurat 49/29) ayeti de, Sahabenin dinî otoritesi için delil olarak kullanılmıştır²⁰.

Sahabe, gerçeğe ulaşmada her nesilden yücedir²¹. Zaten Hz. Peygamber’in de “Ümmetimin en hayırlısı, benim gönderildiğim asırdır” dediği ifade edilmiştir²². Öyleyse Sahabe, ahir zamana kadar gelecek tüm nesillerin en hayırlısıdır. Onlardan daha hayırlı bir nesil asla gelmeyecektir. Hiçbir nesle onların fazileti, hiçbir insana onlardan birinin üstünlüğü verilmemiştir, kıyamete kadar da verilmeyecektir²³. Daha ileride Sahabe, Rasullullah’tan sonra Allah’ın, mahlûkatına bir ‘hüccet’i olarak görülmüş, hüccete dayanmayan bir davranışın, bir fikrin hiçbir değeri olmadığı savunulmuştur²⁴.

Bir rivayette Ashabı neden tartışmamak gerektiği ortaya konmuştur: Çünkü onların bir saatlik ameli, diğer insanların ömür boyunca yaptıkları amellerden üstündür²⁵. Hz. Peygamber’in söylediği iddia edilen diğer bir rivayet ise şudur: “Nefsim yed-i kudretinde olan Allah’a yemin ederim ki, herhangi biriniz Uhud dağı kadar infak etse, onlardan birinin bir müdd (bir avuç), hatta yarım müdd sadakasına yetişemez²⁶.”

Daha sonra dinî otoritenin alanı Tabiin ve Tebe-i Tabiin ile genişletilmiştir. Hz. Ömer’in şöyle dediği ifade edilir: “Ben nasıl karşınızda dikiliyorsam bir defasında Rasul-ü Ekrem de böyle kıyam etmiş vaziyette dedi ki: Ashabıma ihsan edin. Onları takip edenlere hürmet edin. Sonra yalancılık şayi olacak. Hatta yemin teklif edilmeden adam yemin edecek, şahadeti istenmeden şahadette bulunacak”²⁷.

20) Ebu Osman İsmail es-Sabuni (v. 449 h.), “Akidetu’s-Selef ve Ashabu’l-Hadis”, *Mecmuatu’r-Resaili’l-Muniriyye*, naşir: Muhammed Emin Deme, İdaretu’t-Tibaati’l-Muniriyye, Beyrut 1970, s. 128-129.

21) Osman b. Said ed-Dârimî, (v. 280 h), *Reddu’l-İmam ed-Dârimî Osman b. Said alâ Bişri’l-Merisi el-Anîd*, tashih ve t’alik: Muhammed Hamid el-Feykî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.

22) Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedi’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, el-Mektebetu’l-İslâmi, Beyrut, tsz. (Hamşinde *Müntehabu Kenzu’l-Ummal fi Süneni’l-Akval ve’l-Ef’âl* bulunmaktadır.), c.V s. 357; Buhari, *Sahihu’l-Buhari*, el-Mektebetu’l-İslâmi, İst., 1979, Fadailu Ashabi’n-Nebiyyi 1. (c. 4, s. 189.) İbn Kuteybe, *Te’vilu Muhtelefi’l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 114.

23) İbn Kuteybe, *Tevîl*, s. 115.

24) el-Mervezi, Muhammed b. Nasr (v. 294 h.), *es-Sunne*, tahriç ve ta’lik: Ebu Muhammed Salim b. Ahmet es-Selifî, Müessesetu Kütübi’s-Selefiyye, Beyrut-Lübnan 1988, s. 15.

25) eş-Şeybani, Ebu Bekr Amr b. Ebi Asım ed-Dahhak b. Muhalled (v. 287 h.), *Kitabu’s-Sunne*, tahkik ve neşr: Muhammed Nasuriddin el-Elbani, el-Mektebetu’l-İslâmi, Beyrut-Dımişk 1985, s. 469-470.

26) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 11; Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi’n-Nebiyyi 5 (c. IV, s. 195).

27) Bkz. el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *İhyau Ulûmi’d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İst., 1985, c. III, s. 305.

Abduaziz b. Sa'd, babasından o da Rasulullah'tan aktarmaktadır: "Ümmetimin en hayırlısı, kendilerine gönderildiğim nesildir. Sonra onları takip edenlerdir. Sonra iş, şiddet olacak.²⁸"

Tabiîn'in faziletleri ve ümmete üstünlükleri üzerinde durulmuş, sözgelimi, "Onlardan sonra gelenler, 'bizi ve önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla" (Haşr 59/10) ayetine dayanarak, Sahabe'ye uyan ileri gelen tabiilerin son nefeslerinde iman üzere öldüklerinde şüphe yoktur, denilmiştir²⁹.

İshak b. Rahaveyh'in(v. 238 h.); "Bütün meseleler üçten alınır" sözü, dinî otorite olarak selefi en güzel yansıtan bir ifade olmaktadır. Cabir b. Abdillâh'tan rivayet edilen Hz. Peygamber'e atfedilen şu beyanlar da burada zikredilebilir: "Müslüman olup da beni göreni göreni görene ateş dokunmayacaktır."; "Beni gören Müslüman, beni göreni gören Müslüman, beni göreni göreni gören Müslüman, cehenneme girmeyecektir.³⁰"

Buhari'de geçen bir rivayetin mazmununa göre de bu üç nesil, onların yüzleri suyu hürmetine, Allah'ın, Müslümanlara müyesser kıldığı zaferlerin kaynağı haline gelmiştir: Ebu Said el-Hudrî'den aktarıldığına göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: "İnsanlar üzerine bir zaman gelir ki, o zamanda insanlardan bir cemaat gaza eder; onlara denir ki; "İçinizde Nebi'yi gören var mıdır?" "Evet var" diye cevap verilir. Böylece zafer kapısı Sahabiye açılır. Sonra bir zaman daha gelir, yine gazaya çıkan cemaate; "İçinizde Rasulullah'ın Ashabını gören kişi var mıdır?" diye sorulur, onlar da; "evet var" diye cevap verirler ve böylece zafer müyesser olur. Sonra bir zaman daha gelir, "İçinizde Rasulullah'ın Ashabını gören Tabiîn'e erişen kişi var mıdır?" diye sorulur. Bu defa da "evet var" denilir. Yine zafer müyesser olur.³¹"

İddialardan biri de şu olmuştur: Selef-i Salihin'den, aralarında Ukkâşe b. Mihsan'ın da bulunduğu yetmiş bin kişi (yediyüzbin kişi de olabilir deniyor), sorgusuz sualsiz cennete girecek ve onlardan her biri de yetmiş bin kişi hakkında şefaataç olacaktı³².

Rivayete göre Ahmed b. Hanbel şefaati bir inanç esası olarak benimsemekte ve şöyle demektedir: 'Kıyamet günü şefaataçtır, *Kavim*, diğerlerine şefaataç edecek ve onlar da cehenneme girmeyecektir³³. Demek ki şefaataç, sadece Hz. Peygamber'e ait bir hak değildir, *Kavmin* bir ayrıcalığıdır. Buradaki kavmin tam olarak neyi kapsadığını kestirmek pek mümkün olmasa da, diğer rivayetlerden hareketle, Arap-İslâm zihniyetinin temsilcileri 'Selef' olduğunu söyleyebiliriz. Böylece selef yalnızca temize çıkarılmamış, ayrıca ona 'temizleyen' bir statü de verilmiş olmaktadır.

28) İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 244-245.

29) Bkz. el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, s. 286.

30) Bkz. Ebu Bekr b. Asım, *Kitabu's-Sunne*, s. 616.

31) Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyi 1 (c. IV, s. 188).

32) Bkz. Buhari, *Sahih*, Kitabu'r-Rikak 50, (c. VII, s. 199).

33) Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 365.

Öte yandan Selef, değişmeyen durağan dünya anlayışının bir sonucu olarak, sadece din için değil, hayatın tüm ayrıntıları için bile yegâne kaynak halini almıştır. Süfyan es-Sevri'den aktarılan şu rivayet bu durumun yoğunluğunu ölçmede bir başvuru olabilir: "Selef-i Salihîn işlerinden ayrıldıkları vakit, selameti uykuda bulurdu." Bu rivayette uyunun önemi, Selefe dayanarak açıklanmaktadır. Bir başka rivayette, tatlı yemenin iyi olmadığı, nefsi arzuları körüklediği, yine Selefe dayanarak ifade edilir: "Selef, tatlı yemekten, buna alışmaktan son derece sakınır, bunu şekavet alameti ve bundan uzaklaşmayı saadet vesilesi sayardı."³⁴

3. Selefin Otorite Olarak Kabulünün Tabii Sonucu: Rivayete Dayalı Din Anlayışı

Görüldüğü gibi Selefe sevgi besleyip uymak bir din olarak addedilmiştir³⁵. Bunun tabii sonucu Seleften gelen haberlerin, genel bir isimlendirme ile *eser*'in yani '*ilm*'in dinde ve dine dayalı hayat biçiminde yegâne otorite olarak kabul edilmesi olmuştur.

Buna göre Selef, vahyin açıklamasını en iyi bilenlerden müteşekkildir. Onlar Müslümanların imamlarıdır, ilim onlardan alınır. Ancak onlardan gelen haberlerle hüküm verilebilir. Bunlarla Allah'ın helali helal, haramı haram kılınır ve onlarla hidayetten sapanın sapıklığı ortaya konur. Selefin bıraktığı mirastan yüz çeviren hevasını din edinmiştir, Allah'ın kitabını O'nun kastettiği mananın hilafına re'yi ile tevil etme yoluna girmiştir. Eseri kabul etmeyen, 'mü'minlerin yolu'ndan başka bir yola uymayı arzulayandır. Hâlbuki Allah; 'Kim mü'minlerin yolundan başka bir yola ittiba ederse, onu döndüğü yola döndürür ve cehenneme sokarız' buyurmaktadır³⁶.

Bazen bu tür bir düşünce akli bir temele dahi oturtulmaya çalışılmıştır. Örneğin Darimî özetle şöyle demektedir: İnsanlar katında belli bir şeyin makullüğünün herhangi bir sınırı bulunmamaktadır. İnsanlar 'makullükte' ittifak edemezler. Bilakis bu konuda ihtilafa düşerler. Durum böyle olunca da her grup ve topluluk kendine ayrı bir din edinir. 'İnsanlar din konusunda aralarında bölük bölük olurlar ve her bölük kendi tuttuğu yoldan memnundur' (Mü'minun, 23/53) . 'Hâlbuki hepinizin dini bir tek dindir' (Mü'minun, 23/52). Ayetlerinin ortaya koyduğu gibi, esere değil de makul olana uyma, dinde bölünme meydana getirecektir. Her fırka kendi makulünü esas alacak ve ona çağırma yoluna gidecektir. Böylece toplum bölünecektir. Bu yüzden dini ve toplumu parçalanmaktan kurtarmak için esere uymak gerekli olacaktır³⁷.

Eş'ârî yazdığı son eser olarak zikredilen ve 'Ehlu'l-Hak ve's-Sünne'nin metodunu işlediği *el-İbane*'sinde, Ehlu'l-Hak ve's-Sunne'nin metodunun, Allah'ın Kitabına, Ra-

34) Bu rivayetler için bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 985-996, c. II, s. 29, c. III, s. 209, 259.

35) Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, (v. 330 h.) *el-İbane an Usûlu'd-Diyane*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1990, s. 21.

36) Bkz. Osman b. Said ed-Darimî, (v.280 h.) *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 55-58.

37) Bkz. Darimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 55-58.

sul'un sünnetine, Sahabe, Tabiîn ve hadis imamlarından gelen rivayetlere sınımsız sarılma olduğunu belirtmektedir³⁸.

Hadis tedvin eden ilk kişi olduğu belirtilen Zühri³⁹ ye göre din ve dünyanın sebat üzere devamı için ilmin ayakta tutulması gerekir. Ona göre sünnete sarılmak, yegane kuruluş vesilesidir. Ama ilmin bir özelliği vardır, o da süratle yok olabilmesidir. İlim yok olursa, din de dünya da yok olur⁴⁰.

Demek ki 'ilim', seleflerin geçmişte ortaya koymuş oldukları belli sabiteler manasına gelmektedir. Bu yüzden olacak, rivayette, din ve dünyanın ayakta kalması, bu sabitelerin, yani ilmin muhafazasına bağlanmıştır. Bu bakış açısına göre eser, dünyanın nizamını sağlayan şeydir. 'Alim'in görevi, dünyanın yıkımlı çehresini giderecek değişmezleri tespitittir. Hadis rivayeti bu gayeye matuf olduğu için bununla uğraşanlara 'âlim' denmiştir. İbn Münkedir (v. 130h.); "biz şiir nakledene *raviye*, hadis rivayet edene de *âlim* diyorduk" demektedir⁴¹.

Bu yüzden ki Zühri, Sahabe görüşlerini veya sözlerini de sünnet olarak değerlendirmiştir. Ahmet b. Hanbel'in Abdurrazak vasıtasıyla Ma'mer'den yaptığı bir rivayette, arkadaşı Salih b. Keysan'a Zühri şöyle demiştir: "Nebi'nin Ashabından gelenleri de yaz." Buna Salih b. Keysan; "ama onlar sünnet değiller ki..." diye itiraz edince Zühri sözlerini şu şekilde noktalamıştır: "Hayır, onlar da sünnettir"⁴².

Daha ötede Sahabe gibi Tabiîn sözleri de sünnet oluşturan hadis kapsamında görülmüştür. Tasnif döneminde hadisten çok eser kavramı üzerinde yoğunlaşılması bunu göstermektedir. Ahmet Emin'in de belirttiği gibi, Tasnif döneminin en önemli özelliği, âsârın teşrie hizmetini sağlamaktır⁴³. Musanneflerin en fazla dikkat çeken tarafı, bir konuda gelen her tür haberi toplama gayesine matuf olarak hazırlanmalarındır. Dolayısıyla onlar, merfudan daha ziyade, mevkuf ve maktu hadislerin bol miktarda bulunduğu eserlerdir⁴⁴.

Bunun için olacak hadis neşri bir din olarak görülmüş ve yaygınlaşması teşvik edilmiştir. Hadis bilenlerin bunu başkalarına iletmesi, bir görev olarak telakki edilmiştir. Hz.

38) el-Eş'arî, (v. 330 h.) *el-İbane an Usûlu'd-Diyane*, s. 17. Eş'arî, bu hükmünün hemen akabinde Ahmet b. Hanbel'in görüşlerine bağlanmanın da Ehli Sünnet'in yolu olduğunu beyan etmektedir.

39) Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfenani, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1967, c. III, s. 363.

40) Bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, Madve Yay., İst., 1994, c.I, s. 201.

41) Bkz. Dârimî, *Sünen*, c.I, s. 202; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur es-Sem'ani, *Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimla*, Beyrut 1981, s. 137. Ata b. Ebi Rabah'ın, 'sarfedilen kanaat esere dayanıyorsa ilim, görüşe dayanıyorsa re'ydir' dediği nakledilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Kitabu'l-Tabakati'l-Kebir*, Daru's-Sadr, Beyrut tsz., c. V, s. 469.

42) Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 127.

43) Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, tsz., c. II, s. 107-108.

44) Nurettin İtr, *el-İmamu'l-Tirmîzi ve'l-Muvazenetuhu beyne Camiîhi ve beyne's-Sahihayn*, Matbaatu'l-Cenne, Halep 1970, s. 327.

Peygamber ve ashabından aktarılan çeşitli rivayetlerle neşir işine meşruiyet sağlanmış-
tır.

Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber'in "İlim öğrendiği halde onu başkasına riva-
yet etmeyen, mal biriktirip de ondan infakta bulunmayan kişi gibidir" dediği aktarılmak-
tadır. Hz. Peygamber'den yapılan bir rivayet de şöyledir: "Kim öğretilcek bir ilmi öğ-
retmeyip gizlerse, kıyamet gününde ateşten bir parça ile ağzı gemlenir".

Hadis neşri daha ötede "Allah, kitap verilenlerden, 'onu insanlara açıklayacaksınız
gizlemeyeceksiniz' diye ahit almıştı. Onlar ise onu arkalarına atıp az bir değere değiştii-
ler. Alışverişleri ne kötüdür." (Al-i İmran 3/187) ayetinin bir gereği addedilmiştir.

Enes b. Malik'ten yapılan bir rivayette de 'alimler'e peygamberimsi bir görev yük-
lendiği belirtilmektedir: "Enbiyalar, dini tebliğ etmeleri hususunda nasıl kıyamet günü
sorgu suale tabi tutulacaklarsa, âlimler de, ilmin yayılıp yayılmaması hususunda hesaba
çekileceklerdir."⁴⁵

Denebilir ki *ilmi* yaymanın manası, süreklilik arz eden normatif davranış kalıplarını
toplum katında yerleşmesini arzulamaktır. Ortaklaşa benimsenen ve önceden çiğnen-
miş bir yolun, yeni durumlara hâkim olmasını istemektir. Aynı zamanda bu, yerleşik bir
hayatın ihtiyacı olan standardizasyonun, var olan veya var olduğu iddia edilen, yoksa da
oluşturulan 'geleneksel biçimlere' sığdırılması çabasıdır.

Bu yüzden 'âsar', 'muhtes' olanın karşısında bir hayat nizamı olarak görülmüş,
'ilm', 're'y' karşısında temellendirilmiştir. Çünkü ilm, değişmeyi ifade etmektedir,
re'yin ise en önemli özelliği değişkenliktir. Şa'bî bunu çok güzel özetlemiştir: "Esere uy-
mak lazım. Çünkü re'ye uyulursa, bu, bir zaman sonra değişecektir. Hâlbuki değişmeye-
ne tabi olmak esastır"⁴⁶.

Muhtes olana ve dolayısıyla re'y ve görüş cinsinden olana tabi olma, âsar'ın güven
verici sığınağından çıkmak, düzeni kaybetmek demektir. Bu ise hayat tarzının köklü bir
bozulmasına delalet etmektedir. Bunu önlemek, Evzai'nin de belirttiği gibi, 'Selefin bı-
raktıklarına tabi olmak, insanların re'ylerini terk etmekle mümkündür"⁴⁷.

İlmi yayma, değişmemesi istenen bildik dünyanın muhafazası için iş yapacak olan
'eser'in otoritesinin önemini sonucudur. Burada insan ferdi ve bütün olarak toplum için
amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da 'geçmiş'tir, geçmişte ortaya konmuş
'âsar'dır. Bu durumda âsardan uzaklaşmak, dünyanın yıkımlı çehresi ile yüz yüze gel-
mek olarak görülecektir. Şa'bî, bu hususu veciz bir şekilde dile getirmektedir: "Âsarı
terk ettiğinizde ve mukayese etmeye daldığınızda (yani akılla ölçmeye çalıştığınızda)
helak olursunuz." İbn Avn'dan aktarıldığına göre de İbn Sîrin (v. 110 h): "Esere dayanıl-
dığı müddetçe doğru yoldan sapılmaz" demektir. Süfyan es-Sevriye göre ise âsar, din-
dir"⁴⁸.

45) İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 22, 196.

46) İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 324.

47) Bkz. Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 8.

48) İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 479-480.

49) Darimî, *Sünen*, c. I, s. 316-317.

Bu anlayışın bir gereği olarak denilmiştir ki; insanlar, ya âlim, yani öncekilerin sünnetini öğretenler, ya da geçmişte belirlenen yolu öğrenenler olmalıdırlar. Bunun ötesinde hiçbir iyilik yoktur. Âlim ve ilim talim edenlerin dışındaki insanlar, hüsrana uğrayacaklardır⁴⁹. Sahabe'den birinin bu anlayışı, şu şekilde ifadelendirdiği beyan edilmiştir: "Sonra gelen öğreninceye veya öncekiler eliyle öğretilinceye kadar, öncekiler baki kalabilirse, insanlar, hayır içinde kalmaya devam ederler. Şayet sonrakilerin öğrenmesi veya öğretilmelerinden evvel, öncekiler helak olursa, insanlar da helak olur"⁵⁰.

Eser üzere olmak, istikamet üzere olmaktır. Burada 'atîk' yegane belirleyici olandır. Ona yapışılmalı ve 'yeni' terk edilmelidir. Yeni olan bir şey görüldüğünde yapılacak iş, ilk duruma sarılmaktır. (*fealeyküm bi'l-emri'l-evvel*) Çünkü iş, ancak önceki iştir. (*ma'l-emru ille'l-emrû'l-evvel*)⁵¹

Sadece ittiba asıldır. Mukayese yapıp bir takım görüşler elde etme, şeytan işidir. Gerçekte mukayese yapanların ilki de zaten şeytandır. Çünkü o, Allah'a: "Beni ateşten yarıttın onu ise çamurdan.." (Araf 7/12, Sâd 38/76) demiştir⁵².

Ömer b. Abdulaziz'in, "ilimde derinleşmiş olanlar: "Biz Rabbimizin katında olan her şeye iman ettik" (Âl-i İmran 3/7) ayetine dayanarak, ilimde derinleşenlerin ilminin bile artık 'bitmiş' olduğunu, ilmin sona ermiş bulunduğunu ifade ettiğinin rivayet edilmesi⁵³ bu noktada önemlidir. "Artık kalem kurumuştur"⁵⁴ hadisini de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

Dinin ve ilmin tamamlanmış olması tezi, adeta tarihin sona ermiş olduğunun kabulü gibi bir fonksiyon gütmüştür. Hakikat adına ne varsa hepsi, geçmişte oluşmuştur. 'Şimdi'de ve 'gelecek'te hakikat aranamaz. Bu yüzden bir meselenin halli için tek otorite 'nas'dır. Yani ya vahiy olacak, ya da Sahabeden gelen bir haber olacaktır. Yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde 'âhad' da olsa bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girilmez. Bunun dışına çıkan, 'bid'at ehli'dir⁵⁵.

Ahmed b. Hanbel'in diğer insanlara faziletini Abdu'l-Vahab el-Varrak (v. 250 h.) şu şekilde izah etmiştir: "O öyle bir adam ki, kendisine altmış bin mesele sorulmuş, o her birine 'haddesena' ve ahberana' diye başlayarak cevap vermiştir⁵⁶.

Artık bundan sonra görüş ve düşünce, 'heva' olarak mahkûm edilmiş, esere dayanmayan bir fikir, bir düşünce ve anlamlandırma, 'bir anlık rüzgâr'a benzetilmiş, Allah'ın kitabının, esersiz tefsir edilemeyeceği belirtilmiştir. Sadece 'asl'ların değil aynı zamanda 'furu'un da 'hidayet rehberi önderler'e dayanması gerektiği kabul edilmiştir⁵⁷.

50) Darimî, *Sünen*, c. I, s. 314.

51) Bkz. Osman b. Said ed-Dârimî, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Said alâ Bişri'l-Merisi*, s. 146.

52) Dârimî, *Sünen*, c. I, s. 272-274.

53) Bkz. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühhd*, s. 57.

54) Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 2 (c. VII, s. 210).

55) İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 317.

56) Ebu Ya'la Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed (v. 526 h.), *Tabakâtu'l-Hanabile*, Kahire 1952, c. I, s. 6.

57) Bkz. Osman b. Said ed-Darimî, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 40-42.

Bundan başka sünnet, Kur'an üzerinde bir değerle anılmıştır. Evzaî'nin Yahya İbn Kesîr'den yaptığı rivayet bu noktada önem kazanmaktadır: "Sünnet, Kitap üzerine hükmedicidir, Kitap ise sünnet üzerine hükmedici değildir." Mekhul'den aktarılan şu rivayet de yukarıdakini destekler mahiyettedir: "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kitaba olan ihtiyacından daha fazladır. Çünkü sünnet, Şafiî'nin adlandırmasıyla bir 'hikmet'tir⁵⁸. Sünnet, Kur'an'ın bir benzeridir. Bu ve benzeri haberlere dayanarak, sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği de iddia edilmiştir. Çünkü Allah bir şeriatını (Kur'an) diğer bir şeriatı ile (sünnet) ortadan kaldırabilir⁵⁹.

Ahmed b. Hanbel'in din tarifi bu açıdan önemlidir: 'Din, sadece Allah'ın Kitabı, âsar, sünen, Allah'ın Resulü, Sahabileri, Tabiîn, Tebe-i Tabiîn, onlardan sonra da örnek olarak alınan kişilerden gelen sağlam ve meşru haberlerdir'⁶⁰.

Durum o noktaya gelmiştir ki artık eskiler, her hakikatin, her amelin, her sözün mutlak doğruluğunun temel belirleyicisi olmuştur. Sözgelimi; "bize ulaşsa ki, eskiler sadece tınaklarını yıkarlarmış, bunun ötesine geçemeyiz" denmiş, "bir kavmin, atalarının amellerine muhalefet etmesi, çöküş için yeter sebeptir" sözü, meşhur bir deyiş halini almıştı⁶¹. Yine, "eğer eskiler, bir adımlık da olsa bir yeri aşmamışlarsa buna tecavüz etmek gerekir, çünkü bir toplumun zelil olması, geçmişte beliren fiillerine aykırı hareketle ortaya çıkar" hükmü, çeşitli rivayetlerle, kesin bir yargı olarak kabul edilmiştir⁶². Buna göre insan, yemesinde içmesinde hatta hastalığında bile hadis ve esere muhtaçtır, bu yüzden bütün fiillerini hatta başını kaşımamasını bile esere göre yapmalıdır⁶³.

4. Dinî Hükümlerin Kaynaklarına Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Tesiri

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız anlayış biçimi 'Ehl-i Sünnet-i Hâsse' olarak adlandırılan ve Ashabu'l-Hadis, Ehlü'l-Hadis tarafından oluşturulan bir ekol olarak görülse de, bu ekolün görüşleri kendi çerçevesini aşmış, neredeyse tüm İslâm düşünce biçimine etkide bulunan üst bir yapı kazanmıştır. Nitekim bugün dahi kabul ettiğimiz ve meseleleri çözüme kavuşturma metodu olarak gördüğümüz *Kitap Sünnet İcma-ı ümmet ve Kıyas-ı fukaha* sıralamasının arka planında, selef ve onların bıraktığı eserin mutlak otoritesinin müesses yapı haline getirilmesi bulunmaktadır.

Her ne kadar sıralamada başa 'Kitap' konmuşsa da genel bir eğilim olarak 'Sünnet' belirleyici olmuştur. 'İlim'siz Kur'an'ı anlama çabalarının yerilmesini bu çerçevede anlamak mümkündür. Rivayetlerde ilim olmadan, sünnete ve habere dayanmadan Kur'an hakkında konuşmak şiddetle eleştirilmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen bir haberde "İlm

58) Bkz. Mervezi, *es-Sunne*, s. 33, 71, 108; Darimî, *Sünen*, c. I, s. 145.

59) Bkz. İbn Kuteybe, *Tevîl*, s. 166-195.

60) Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 366.

61) Bkz. Dârimî, *er-Red ale'l-Merisi*, s. 145.

62) Bkz. Dârimî, *Sünen*, c. I, s. 293

63) Bkz. M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *A.Ü.İ.F.D.*, c. XLI, (Ankara Üniv. Basımvevi 2000), s. 254. (Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed Herevî, *Zemmu'l-Kelam* (Mücteba Uğur'un basılmamış edisyon kritikli nüshası, s. 74b'den naklen)

olmaksızın Kur'an hakkında konuşan cehennemdeki yerine hazırlansın" denilmiştir. Şa'bi'den nakledildiğine göre de Hz. Ebubekir'in şöyle dediği ifade edilmiştir: "Hangi sema beni gölgelendirir, hangi yer üzerinde durmama müsaade eder; eğer ben Allah'ın kitabı hakkında ilimsiz konuşsam?"⁶⁴

Sahabe, Tabiîn ve Etbau't-Tabiînin büyüklerinin nakillerine dayanmayan bir fikri, sadece Kur'an'dan çıkarıldığı iddia edilen bir hükmü esas almak asla iyi karşılanmamıştır. Sadece Kur'an'a dayanma anlayışı, Aşah'tan gelen bir rivayet esas alınmadığı için, re'y kapsamında değerlendirilmiştir. Rey ise bid'at'tır. Çünkü "Kur'an Rasulullah'ın imamıdır, Rasulullah Aşah'ın önderidir, Aşah da kendilerinden sonra gelenlerin imamıdır. Bundan sonra da bilinen zatlar vardır. Bunların hepsi, re'yi reddetmekte mütefikler"⁶⁵.

Değişik varyantları bulunan ve Şafi'i'ni kitabına aldığı bir rivayet şudur: Süfyan b. Ueyyne, Rafi vasıtasıyla Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Koltuğuna oturan ve kendine benim bir emrim veya yasağım gelince; "bilmiyorum, biz Allah'ın kitabında ne bulursak ona uyarız" diyen birinizle asla karşılaşmayayım."⁶⁶

Muhammed b. el-Münkedir'in Cabir'den naklettiği rivayet de bunun gibidir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden birilerinin; "işte Allah'ın kitabı, onun helâl gördüğünü helâl, haram gördüğünü haram kabul ederiz" diyeceği, benden bir hadis ona ulaşınca da yalanlayacağı günler yakındır"⁶⁷.

Bu rivayetlerin ortaya koymaya çalıştığı düşünce şudur: ihtiyaç duyulan her şey hadislerde mevcuttur. Ahireti olduğu gibi, dünyayı da talep eden kişi hadise sarılmalıdır⁶⁸.

İcma da geçmiş uygulamaların otantikliğinin kabulü anlamındadır. Sözelimi icma kavramı Şafi'i'de, Fazlurrahman'ın tespit ettiği gibi, geçmişin otoritesini tesis etmek için oluşturulmuş bir kavramdır. Çünkü onun düşüncesinde icma, ilk nesillerle ilgili bir durumdur⁶⁹.

Başka bir ifade ile Şafi'i, icmadan, geçmişte üzerinde ittifak edilmiş otantik uygulamayı anlamaktadır. Çünkü o, icmadan bahsederken, örneğin, Sahabeden bahsetmektedir: "Gerçekte bizim onların icmalarını benimsememiz, onlara ittiba etmemizin bir sonucudur. Çünkü onlardan bir kısmı, Rasulullah'ın sünnetini kemal derecesinde bilmeseler de,

64) İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, c. VII, s. 180.

65) Darimî, *Sünen*, c. II, s. 91.

66) Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şafi'i, *er-Risale*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Mısır 1969, s. 51-52.

67) İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 561.

68) Ebubekr Ahmet b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Aşhabi'l-Hadis (Tenkitli Basım)*, haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 8, 61-62.

69) Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İst., 1981, s. 92-93. Ahmed b. Hanbel'e göre de icma, ilk üç neslin icmasıdır. İbn Teymiye'nin belirttiği gibi, imamın sözlerinde ilk üç nesilden sonrakilerin icmanın delil olacağına dair bir şey yoktur. Onun "her asrın icmandan" sözüyle de sadece Tabiîler kastedilmiştir. Bkz. İbn Teymiye Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *el-Müsevede fi Usûli'l-Fıkıh*, Kahire 1983, s. 283-284.

bu, onların hepsi için meçhul değildir. Bir topluluk olarak onlar, Rasulullah'ın sünnetine aykırı bir şey üzerinde ittifak etmezler, hata üzerine de birleşmezler.”

Şafi'i, bu görüşüne delil olarak, selefe ittibanın delili de olan şu rivayeti vermektedir: Hz. Ömer'den nakledilmiştir ki o şöyle demiştir: “Rasulullah, benim size yaptığım gibi ayağa kalkarak şöyle hitap etti: “Aşhabıma sonra onların peşinden gelenlere, sonra onları da takip edenlere saygı gösterin. Daha sonra yalancılık ortaya çıkar; öyle ki, yemin etmesi istenmediği halde kişi yemin eder, şahit olması teklif edilmemesine rağmen şahitlik yapar. Dikkat ediniz; Kim cennet serinliğini istiyorsa, cemaatten ayrılmasın.”

Görülen odur ki Şafi'i, icmanın bağlayıcılığından Selefin dinî bağlayıcılığını anlamaktadır. Çünkü dikkat edilirse bu rivayette, icma, Selefe ittiba ve cemaatten ayrılmama aynı kategoride yer almıştır. Bu rivayeteki cemaat, Şafi'nin de belirttiği gibi, beden olarak bir arada yaşayan insanlar topluluğu değildir. Bunun bir anlamı bulunmamaktadır. Cemaatten ayrılmamanın manası, helal ve haram kılma hususunda, yani yol tayininde, birliğin sağlanmasıdır. Bu yüzden Müslüman cemaatinin (selef) benimsediğine uyan kişidir, cemaatten ayrılmayan⁷⁰.

Eserin dinleşmesinin yoğunluğu o kadar büyük olmuştur ki aklî düşüncenin bir gereği olarak düşünülebilecek ve bu yüzden Şafi'i'nin istemeye istemeye kabul etmek zorunda kaldığı kıyas usulü de Selefin otorite özelliğinde kabulünün bir sonucu olmuştur. Şafi'ye göre kıyas, bir manada, uyulması gereken bir yol ve sünnettir. Çünkü problemi, sünnette uyulması gereken hususa irca etmektedir⁷¹. Yani kıyas, bir meselenin geçmiş anlayışlara göre çözümlenmesidir.

Şafi'i'ye göre Müslümanın karşılaştığı her problemin, 'din'de mutlaka bir karşılığı ve hükmü vardır. Eğer açık bir hüküm yoksa, ona, 'geçmiş'ten bir işaret aranır. Bu, kıyastır. Şafi'i, bir düşünce sisteminin dinamik can damarı olan içtihadı, işte bu kıyasla sınırlı tutmaktadır. Ona göre, dinde gerçeğe ulaşmak için en çok gidilebilecek mesafe, ancak bu kadardır. Yapılacak en son şey, kıyastır. Her problemi ahbara götürmek esastır. İlim sahibi, kesinlik ifade eden tek olgu olan habere dayanır, habere ittiba eder. Çünkü Allah Rasülü'nden sonra hiç kimseye 'konuşma' yetkisi tanınmamıştır. Eğer konuşulacaksa bu ancak haber vasıtasıyla, daha önce geçmiş ilimle olur. İlimin kaynağı, Kitap, sünnet, icma ve âsardır⁷².

Görüldüğü gibi kıyas aslında Selefe ittibanın bir sonucu olmaktadır. Çünkü Şafi'i'deki anlamıyla kıyas, içtihadı, daha sonraki nesillerin değil, 'benzerleri gelmeyecek olan' geçmiş uluların hakkı olarak görmektir⁷³. Bunun açıklamasını İbn Abdilber'e dayanarak şöyle yapabiliriz: Şafi'i'deki kıyasın manası, Selefin görüşlerini aynen uygulamak değildir, çünkü bu, zaten olması gereken bir şeydir. Şafi'i'nin kıyastan maksadı, bir me-

70) Bkz. Şafi'i, a.g.e., s. 204 vd.

71) Bkz. Şafi'i, a.g.e., s. 242.

72) Şafi'i, a.g.e., s. 206, 209, 220-221

73) Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1986, s. 78-79.

sele hakkında Seleften açık bir görüş bulunmamışsa, o meseleyi karara bağlama, Seleftin görüşlerine mukayese ile olacaktır. Yani burada, dolaylı da olsa Seleften bir dayanak noktası bulma söz konusudur. Kısaca Şafiî'ye göre kıyasın vazgeçilmez şartı, geçmiş sünenler ve Seleftin görüşleridir⁷⁴.

5. Selef Otoritesi ve Ashabu'l-Hadis

Seleftin dinî otoritesi, bu anlayışı din olarak savunan çevrelerin dinî otorite olarak ortaya çıkması sonucunu da doğurmuştur. Örneğin bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği iddia edilmiştir: "İslâm garip başladı, yine sonunda garip bir hal alacaktır. Bu yüzden gariplere uyunuz". "Kimdir bu garipler" dediğinde Hz. Peygamber şöyle devam etmiştir: "Sünnetimi ihya edip onu Allah'ın kullarına öğretenlerdir."⁷⁵

Ahmet b. Hanbel, Abdurrezzak'a (v. 211 h) başvurmak suretiyle, "İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve geri döndüklerinde kavimlerini uyarmak için geri kalmaları, gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler." (Tevbe 9/122) ayetinde, 'dinde derinleşerek kavimlerini inzar eden' topluluğun, Ashabu'l-Hadis olduğunu söylemektedir.

Süfyan es-Sevri, Ashabu'l-Hadis'i, 'semanın bekçileri' olan meleklerin yanında, 'yerin bekçileri' olarak nitelendirmektedir⁷⁶. Bu rivayette 'yerin bekçileri' ifadesi önemlidir. Çünkü Ashabu'l-Hadis'in belli bir kültür kodunu yaşatma ve hatta onu dayatma amacını güden ideolojik bir yöneliş olduğunu çağrıştırmaktadır. Buhari'de geçen bir rivayetten anlamaktayız ki, genel olarak Araplar kendilerini 'gök ehli' olarak görmekte, kendilerinden olmayanları, mesela zımmileri, aşağı tabakadan saydıkları için 'yer ehli' olarak nitelendirmektedirler⁷⁷.

er-Remadî'nin hastalandığında, "bana Ashabu'l-Hadisi çağırın, onlar üzerime hadis okusunlar" dediği belirtilmiştir. Daha ileride, 'kurtuluşa eren fırka' olarak Ashabu'l-Hadisin fasıkının, diğer zümrelerin âbidinden daha hayırlı olduğu vurgulanmıştır⁷⁸.

Ayrıca Ashabu'l-Hadis, Hz., Peygamber'in halifeleri olarak nitelendirilmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber peş peşe üç kere, "Allah halifelerime rahmet etsin" demiş, etraftan, "senin halifelerin kimlerdir?" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Sünnetimi ihya edip onu Allah'ın kullarına öğretenlerdir."

Hicri ikinci yüzyıl muhaddislerinden Ebubekir b. Ayyaş'tan (v. 193 h.) mervi bir söze göre de her devirde Ashabu'l-Hadis'in öteki âlimlere göre nispeti, Müslümanların diğer din mensuplarına nisbeti gibidir⁷⁹.

74) Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 366.

75) İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 453.

76) H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 44, 59.

77) Söz konusu rivayete göre Kadisiye savaşında İbn Huneyf ve Gays b. Sa'd, yanlarından bir cenaze alayı geçince ayağı kalkmışlardır. Onlara şöyle denilmiştir: "Neden ayağı kalkıyorsunuz ki; bu cenaze 'yer ehli'ndendir". (Bkz. Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Cenaiz 50 (c. II, s. 87).

78) H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 25, 49-52, 83-84.

79) Bkz. Abdulvahab b. Ahmed b. Ali el-Ensari eş-Şa'rani, *el-Mizanu'l-Kübra*, Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', c. I, s. 57. (iki cilt bir arada)

Ashabu'l-Hadis'e, sahip oldukları 'ilmi' halka aktaranlar olarak enbiyaya yakın bir makam da biçilmiştir. Peygamberimize dayandırılan bir rivayette; "Kim ilmi öğretir ve onunla İslâm'ı yaşatırsa, o kimse ile enbiyalar arasında yalnızca bir derece fark kalır" denilmiştir⁸⁰. Şafi'î'nin, "Ashabu'l-Hadis'ten birini görsem, sanki Nebi'yi canlı olarak görmüş gibi oluyorum"⁸¹ demesini de bu manada değerlendirmek mümkündür.

Harun Reşid'den Ashabu'l-Hadis'i tek hakikat temsilcisi kabul ettiğini gösteren şu rivayet aktarılmıştır: "Dört şeyi aradım onları dört grupta buldum. Küfrü aradım, Cehmiye'de olduğunu gördüm; Kalam ve sapkınlığı aradım, Mu'tezile'de buldum; Kizbi aradım Rafıza'da bulunduğunu müşahede ettim; hakkı talep ettim, onu Ashabu'l-Hadis'in temsil ettiğini anladım"⁸².

Hicrî üçüncü asrın başlarında yaşanan halku'l-Kur'an tartışmalarında da selefin dinî kaynak olduğunu iddia eden Ashabu'l-Hadis'in otoritesinin yankılarını görmek mümkündür.

Kur'an'ın yaratılmamışlığı, ezeli bir din ve değişmez bir sosyal yapının teolojik temeli fonksiyonunu gütmektedir. Tabi bu durum, değişmez hakikatleri aktaranlar anlamındaki 'alimler'in kuvvetini ve otoritesini artırmaktadır. Hâlbuki onun yaratılmışlığı, değişen şartlar muvacehesinde sosyal ve siyasal yapıya halifenin ve iktidarın müdahale yetkisini onamaktadır⁸³.

Kur'an'ın mahlûk olduğu kabulü, onu bir ölçüde tarihin içine çekip, akıl ve re'y kıstasına göre, yeni gelişmeleri karşılayacak tevil, tefsir ve yorumların önünü açma anlamını taşımaktadır. Kur'an'ın bütün unsurlarıyla gayri mahluk olduğunu savunmak ise, mevcut olanı muhafaza arzusudur. Kur'an, 'cemaatçi yapı'nın karizmatik tabiatının alemi olarak görüldüğü için Ehl-i Hadis tarafından neredeyse bütün unsurlarıyla ezeli sayılmıştır. Çünkü onun ezeli olması aslında karizmatik cemaatin ezeliğine işaret etmektedir. Belki bu yüzden denilmiştir ki, Kur'an'ın mahluk olduğuna inanmak, onun 'yeni' (muhtes) olduğunu kabul etmektir. Kur'an'a yeni bir şey demekse küfürdür⁸⁴.

Ashabu'l-Hadis, Kur'an'ın ezeliğini, sünnetin egemenliği, bidatlerin reddi ve tevilin kabul edilmemesi ile birlikte işlemiştir. Bunun, İslâm'ı bir cemaatin hayatına bağlamak ve onun bünyesinde yaşamaya zorlamakla eş anlam taşıdığı ileri sürülebilir. Tanrısal olanı, cemaatin hudutlarında, selefin otoritesini devreye sokmak suretiyle, muhafaza etmeye çalışmak veya cemaatin bünyesinde mevcut olan tanrıyı koruma kaygısı, Kur'an'ın yaratılmamışlığı tezini gündeme getirmiştir. Bu tezde tanrı, bir 'müttefik tanrı'dır; cemaatin yapısından doğan bir kategoridir. Bu yüzden tanrının sözünün 'dokunul-

80) Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 81.

81) H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 46.

82) H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 55.

83) Benzer bir değerlendirme için bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 225.

84) Ebu Bekir b. Eb. Şeybe'nin Vekî'i'den aktardığı bu rivayete göre biri Vekî'i'ye itiraz etmiş ve bizzat Kur'an'ın kendi için 'muhtes' lafzını kullandığını ifade etmiştir. Buna rağmen Vekî'i; 'Kim Kur'an mahluktur derse kafir olur' demiştir. Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, s. 14-15.

mazlığı' gerçekte sosyal organizasyonun dokunulmazlığına bir atıftır. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu reddetmek, 'tabii din'den 'uygarlaşmış dine' ve evrensel dine geçişe gösterilen bir tepkinin ifadesi olsa gerektir.

Yaratılmış Kur'an teorisi, daha çok, Kur'an'ın insanlar tarafından tevil edilmesine yol açtığı dolayısıyla Ehl-i Hadis'in otoritesini ortadan kaldırdığı için tepkiyle karşılanmıştır. Buhari'nin aynı konu başlığında ve hatta aynı paragrafta (İbnu'l-Mubarek'ten aktardığı bir rivayette) Allah'ın semada arş üzerinde olduğunu belirtmesi ile Kur'an'ı mahlûk kabul etmenin kafirlik olacağını zikretmesi⁸⁵ bir tesadüf olmasa gerektir.

Kur'an gayri mahlûk olduğu düsturu, din, akıldan ve re'ydən değil, sadece haberden elde edilir, anlayışının bir devamı niteliğindedir. Çünkü söz konusu düstur, hakikat dışarıda aranmamalıdır, o, 'ben'de mevcuttur, anlamını taşımaktadır.

Sonuç Yerine

Organik bir sosyalleşmeden mekanik ve sıralanmış bir sosyalleşmeye geçişin hissedilebilir izlerinin bulunduğu zaman kesitlerinde görülebilen yukarıdaki tavrı, toplumun organik formuyla dini özdeş görme sancısı olarak değerlendirmek mümkündür. Zira değişim dönemlerinde din, kitlenin varoluşsal ilgilerini açıklama hüviyetine bürünebilmektedir. Başka bir ifade ile din, genel bir varoluşsal düzenin kavramlarını formüle eden, bu kavramlarla olgusalılık kazanan bir yapıya bürünebilmektedir. Burada belli bir toplumsal yaşam biçimi, dine şekil veren baskın bir unsur haline gelmektedir. Din artık bu safhada, belli bir yaşam tarzını onayan bir 'ideoloji' olmaktadır.

Var olan yaşamı sağlama alma girişimi olarak niteleyebileceğimiz Selefi dinî bir otorite olarak kabul etme tavrı, rivayete dayalı bir din anlayışını serdetmek suretiyle kendini 'görüş ve re'y' karşısında temellendirme yolunu seçmiştir. Çünkü görüşü meşru görmek, hakikatin dışal olabileceğini kabul etmek demektir; beşeri faaliyetleri, geleneğin ezici baskısından kurtarma demektir. Görüş bildirme, bu anlamda, bir tür sekülerleşme anlamına gelecektir. Böylelikle sosyal düzenin yapıları, bilgileri, ilişkileri, dinî inanç etrafında kümelenmekten yoksun kalacaktır. Kısaca geleneksel kimliğin ifadesi olan din, artık toplumun düzenleyici faktörü olmayacaktır. Bunun akabinde, inançların çoğullaşması ve özelleşmesi, ferdi tutum ve yönelişlerin muhtarlaşması gelecektir. Öz ifadeyle bütün bunlar, bildik tanıdık dünyanın parçalanması ile aynı anlamdadır.

Bu durum, organik hayatlı cemaatin kutsal dışı karaktere doğru yürümesidir. Artık insan kolektivizmden arınmaya başladığı için topluluk olarak tecrübe edilen totaliter duygunun etkisinden kurtulacaktır. 'Rasyonel bağımsızlık'la birlikte dünyayı mitolojik şekilde anlama akılcı bir eleştiriye konu olacaktır. Van Der Leeuw'un tabiriyle 'insanlaşma seyri' kendini gösterecektir⁸⁶.

85) Bkz. Buhari, *Halku Efsâli'l-İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 199 s. 31.

86) Bkz. Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994, s. 72.

Başka bir deyişle, büyüklerin yolunu takip etme, ağır baskı altında olan yerel kültürün sığındığı son bir kale mesabesindedir. Eskilerin izini takip etme, dış tehdit altında gerçekleşen bir dayanışma ideolojisidir.

İnsan tarihî bir varlıktır. Bu, onun üç dimensionlu bir zaman içinde yaşaması demektir. İnsanın tarihî varlık olması, onun, bütün başarılarıyla, başından geçen bütün olaylarla zaman buutlarına kök salması demektir. Zaman buutlarına kök salmak demek, insanın, geçmişi, geçmişteki başarıları bilmesi, 'şimdi'yi, geçmişin başarılarına dayanarak ve 'geleceği' de hesaba katarak yaşaması demektir. Hayat için gerekli kontinute ancak böyle sağlanır⁸⁷. Yukarıdaki rivayetlerin ortaya koyduğu 'düşünce'de ise, bir "tarihsizlik" söz konusudur. Çünkü 'dün' sferi, mutlak belirleyicidir. Burada 'dün' dün olarak görülmekte, 'şimdi'yi ve 'geleceği' oluşturan bir 'mit' durumuna gelmektedir; 'geçmiş' 'şimdi' ye alınmakta ve geleceği ipotek altında tutmaktadır.

Böyle bir zihniyet, kabilevî geçmişi abartan bir zihniyet olacaktır. Tecrit içinde ilahîleştirilen geçmişi, bir sığınak haline getirecektir. Ama bunun sonunda, 'bugün'e yabancılaşma veya 'tarihsel gerilik' söz konusu olacak, son bir tahlilde, koyu bir gelenekleşme, edilgen bir tarihsicilik ve içe kapanma durumu hâsıl olacaktır.

İslâm düşüncesi daha gelişmeye başladığı sıralarda kendini bu 'gerilemeci' anlayışın kucagında bulmuştur. Bu yüzden henüz ilk devirlerde bir kilitlenme durumu hâsıl olmuştur. Geçmiş bilgiye ve şura dönüşürmeden bir tür 'din' olarak yaşamanın, sadece basit tıkanmalar yaşandığında aklî çözümlere bel bağlamanın, düşüncenin kendine özgü tabiatı gereği, sonunda çökeceği açıktır.

87) Bkz. Takiyyittin Mengüşoğlu, "Tarihîlik Tarihsizlik", *Felsefe Arkivi*, yıl: 1968, sayı: 16, s. 116.