

## SELEFİLİĞİN İHYACILIĞI VE DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLİK

Mehmet Zeki İŞCAN\*

### ÖZET

Selefilik, mezhepten ziyade bir 'dini ihya' hareketidir. Bu hareketin temel esasları, *selefe dönüş*, *taklidi ret* ve *bid'atlerle mücadele*dir. Bu esaslar, dini düşüncenin yenilenmesine dinamik bir ruh kazandıramamıştır. *Selefe dönüş*, belli bir tarih kesitini kutsallaştırmış, ilk dönemin özelliklerini dinin parçası haline getirmiştir. *Taklidi ret*, sosyal hayatın aldığı sonraki şekilleri, akli olarak açıklamayı ret anlamını taşımıştır. *Bid'atlerle mücadele* ise, yeniliğe karşı duruş özelliği göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Selefilik, İhyacılık, Dini düşünce, Mezhep.

### REVIVALISM OF SALAFISM AND REFORM IN RELIGIOUS THOUGHT

Salafism is a "revivalist" movement more than being a sect. The fundamentals of this movement consist of return to salaf, refusal of imitation and *struggle against innovations (bida')*. These fundamentals have failed to give a dynamic spirit to the restoration of religious thought. *Return to salaf* has sanctified a certain part of history and made the characteristics of early period into a part of religion. *Refusal of imitation* meant the refutation of rational explanation of the later forms of social life. *Struggle against the innovations* meant to show opposition to the renovation.

**Key Words:** Salafism, Revivalism, Religious thought, Sect.

*Biz şu ambara buğday yığmadayız derken, yığılmış,  
toplanmış buğdayı yitirip gitmedeyiz. Aklımızı başımıza  
alıp düşünmüyoruz ki buğdayın eksilmesi farenin yüzün-  
den. Fare ambarımızı deleli onun düzeniyle yıkılıp gitme-  
de. A benim canım önce farenin zararını gider de sonra  
buğdayı yığmaya giriş!*

Mevlana

### GİRİŞ

Selefilik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dinî ihya hareketi sadedindedir. Ehli Hadis, Ahmet b. Hanbel taraftarlığı, İbn Teymiye ekolü, Muhammed b. Abdilvehhab hareketi ve birçok yönüyle yirminci yüzyıl İslamcılığı, temel esaslar olarak, dini aslına ırcayı, onu bid'atlerden temizlemeyi, mezhebî görüşlerden Kur'an ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zaten Selefilik dendiğinde, ameli

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: iscan@atauni.edu.tr

açından açıklanan bir tevhit ilkesi etrafında şekillenen selefe dönüş, taklidi ret, dini bid'atlerden arındırma esasları anlaşılmaktadır.

Selefilğin bu esasları, bazen onun çeşitli şekilleriyle dinî düşüncede yenilik, İslam'ı modern durumlara uyarılama, dinde reform taraftarlığı olarak ele alınmasını da beraberinde getirmiştir. En azından onun 'saf İslam' arayışı olduğu kabul edilmiştir. Örneğin Dozy, Vehhabileri Protestanların put kırıcılarına benzemektedir<sup>1</sup>. İzmirli İsmail Hakkı, Selefilik yolunun Kur'an yolu olduğunu söylemiştir<sup>2</sup>. Kıvameddin Burslan da, Selefilğin Kur'an'ın sinesinden doğduğunu ve İslam'ın saf ve nezih şeklini temsil ettiğini kabul etmiştir<sup>3</sup>. İsmet Zeki Eyuboğlu, Muhammed b. Abdilvehhab ve Vehhabiliği şöyle anlatmaktadır: 'Muhammed b. Abdilvehhab'a göre bütün Müslümanlar kardeştir, birdir. ...Şeriatın getirdiği kuralları uygulama imkanı yoktur. İslam dininin temel ilkeleri katı şeraitçiler tarafından değiştirilmiştir. Bu yüzden dinin içi boşalmış, gerçek özden yoksun kalmıştır'. Eyuboğlu daha sonra şöyle devam etmektedir: 'Vehhabiliğin bu düşünceleri koyu şeriatçılarca suç sayılır. Buna 'dinsizlik' diyenler de vardır'<sup>4</sup>.

Selefilğin bu tür düşüncelerle birlikte anılmasında, aslında İslam modernisti olarak değerlendirilmesi gereken Muhammed Abduh'un Selefi olarak bilinmesinin de katkısı bulunmaktadır. Çünkü o da tıpkı Selefilerin yaptığı gibi, dini aslına ircadan, selefe dönüşten, dini bid'atlerden temizlemekten, taklidi retten bahsetmiştir.

Abduh'a göre selefe dönüş, kurumsallaşmış dine olan bir tepkiyi ifade etmekte, yeniden öze, ruha dönüş ve böylece yaratıcı kuvvetleri yeniden keşif anlamına gelmektedir. Selefe dönmek, ilk kaynaklara müracaat etmektir. Peygamber ve sahabe dönemine dönmek, bu dönemin aşk ve rahmetini yakalamaktır. İslâm'ın saflaştırılması ve yüzyıllardan beri üstat otoriteleriyle perçinlenen kurumsallaşmış hükümler sistemini aşmaktır<sup>5</sup>.

Muhammed Abduh'ta taklidi ret, düşünceyi özgürleştirmenin dini bir dayanağı olarak kullanılmaktadır. Abduh'a göre toplumsal ıslahın temel şartlarından biri, yüzyıllardan beri üst üste yığılan nasların bir tarafa bırakılarak, aklın âlemi kavrayan iktidarı ile bütün meselelerin ve bütün görüşlerin serbest tenkit ve tartışmasının yapılmasıdır. Ona göre aklın hakimiyetinin birinci manası, fikri taklidin bağlarından kurtarıp özgürlüğe kavuşturmadır. Çünkü fikir, ancak mutlak bir şekilde hür olursa fikirdir. Fikir, ancak bu şartla, Tanrı'nın kendisi için koyduğu maksatları gözetebilir. Bir kasıtle, bir hükümlerle bağlanan fikir, fikir değildir. İslâm, fikri, tüm bağlardan kurtarmak için gelmiştir. Kur'an mukallitleri en kuvvetli bir dille kınamıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Ankara 1985, s. 23.

<sup>2</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada) I, 97-100.

<sup>3</sup> Kıvameddin Burslan "İslam'ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası" (İmam Ahmed'in Bir Eseri adlı çevirinin ön sözü), *Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene:1, sayı: 5-6, 1927.

<sup>4</sup> Bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Geçit Kitabevi, İstanbul 1987, s. 435.

<sup>5</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 221-234.

<sup>6</sup> Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, Mısır, Daru's-Şurûk, 1988, s. 53.

Abduh'un taklidi reddi, bir 'zihin duruluğu' sağlamak içindir. Bu, felsefi manada Descartes'in, "dışarıdan gelen hatalar"dan kurtulmak için başvurduğu ve insanlığın düşünce âleminde yeniden doğuşu olarak görülen "hür olmayan düşünce, düşünce değildir" prensibine benzemektedir.

Abduh, taklidi reddetmek, bidatlerden dini arındırmak suretiyle toplumsal değişimi ve bunun gerektirdiği fikrî yeniliği temellendirmek istemektedir. Taklidin reddi ile birlikte insanın özgür düşüncesine bırakılan alan, Abduh tarafından, İslâm'ın temel inançlarına ters düşmeyen çağdaş değişimlerin gerektirdiği modern düşünce ürünleriyle doldurulmaktadır. Nitekim onun bid'atleri reddi de İslam düşüncesinde çağdaş ilmi anlayışlara uygun olmayan unsurlardan dinin temizlenmesi anlamını taşımaktadır.

Muhammed Abduh'ta Selefilik bu esasları, dinî düşüncenin yenilenmesinde dinamik bir ruh kazanmıştır. Halbuki bu esaslar Selefilik tarihinde hiçbir zaman bu maksatla ele alınmamıştır.

### SELEFİ İHYACILIK

Selefilik'in 'dinî ihya'sı, 'yeni durumları' anlama çabası olarak ortaya çıkmamış, aksine bir 'geriye dönme' sadedinde kalmıştır. İslah projeleri, her yeniliğin 'saflığı' bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını taşımıştır. Bu yüzden tecdit, ıslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek<sup>7</sup> sadedinde kalmıştır.

İhya ya da ıslah, 'grubu', 'düşman'la ilgili olabilecek adlardan arındırmaya yönelik çabalar olarak algılanmış, dinî düşüncede aklın hakimiyetine karşı bir protesto özelliği sergilemiştir. Bu anlamda ihya, 'paylaşılan bir endişe'nin (anksiyete) grup üyeleri arasında toplumsal bir gerileme yaratmasına tekabül etmiştir. Selefi anakronizm, bunalım zamanlarının nezuhru çocuğu ve zorunlu ilk tepki biçimidir. Zamanını şaşırarak, tarih ve zaman duygusunu kaybeden bütün Selefi anakronizm biçimleri, yenilgi psikolojilerini kışkırtmakla, hortlatmakla ve hakim kültürü, farkında olmaksızın tersinden yeniden üretmekle ve meşrulaştırmakla sonuçlanır. Bu söylemlerin hepsinin ortak paydaları, aksiyoner değil, reaksiyoner olmaları, özgüven duygusu ile değil, yenilgi psikolojisi ile hareket ediyor olmalarıdır.

Başka bir ifade ile Selefilikte ve hatta genel olarak İslam düşünce tarihinde ihya veya ıslah, oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade 'dışarıdan' İslam düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun 'saf'lığına dönme niyetine tekabül etmiştir. İhya, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' karşısında, Kitap ve sünnete dönmektir, re'y ile konuşmamak, sahabe ve tabiûnun yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyas veya Yunan mantığını, felsefe ve kelamı bırakıp, 'ilm'e tabi olmaktır<sup>8</sup>.

Selefi tecdit veya ıslahın temel esaslarından biri, **tevhit inancı** olmuştur. Tевhit akidesini itikâdî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu,

<sup>7</sup> Bkz. Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul 2000, s. 23.

<sup>8</sup> Bkz. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991, XII, 349-350, XVI, 471-476.

dinî-içtimaî bir prensip olarak sunan ilk ekol Selefilik olmuştur. Bu ekolde tevhit, ameli açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre asıl tevhit, ibadette Tanrı'yı birlemek olduğu gibi, bilgi kaynağında, toplumsal düzenin kaynağında, Tanrı'yı görüp bu açılardan da O'nu birlemektir. Selefe dönüşün, taklidi reddin, dini bid'atlerden temizlemenin asıl temelini ameli tevhit oluşturmaktadır. Hem İbn Teymiye'ye hem de Muhammed b. Abdilvehhab'a göre gerçek tevhit, Tanrı'nın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Tanrı'yı birlemektir<sup>9</sup>. Muhammed b. Abdilvehhab nazarında İman ile küfrü ayırt eden tevhit de budur. Bu yüzden tevhid sadece bir 'itikât' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılar. Bunların kanları ve malları helaldir<sup>10</sup>.

Tanrı ve Peygamber'den başkasının emir ve yasaklarına başvurmamak şeklinde özetlenebilecek ameli tevhit, bilgi kaynağı olarak tek otoriteye bağlanmak olarak anlaşılmalıdır. Tek bilgi kaynağı vardır o da sünnetin kontrolünde okunmak kaydıyla vahiydir. Zira Kur'an'ı tek başına anlamak rey izharıdır. Böylece tek kaynaklı, tek kitapçı, tek költürcü bir anlayışın teolojik zemini oluşturulmuştur.

'İslam'ın vazgeçilmezi 'Kitap ve Sünnet'tir, otorite yalnızca bunlardır' hükümü, bireyleri aktif özne olmaktan çıkarıp 'delil'i aktif özne, böylece Kitap ve Sünneti amaç, mü'mini araç yapmaktadır. Her şey sünnette varsa artık tarih, tabii eğer böyle bir şey varsa, bunun ancak soluk bir yorumu olacaktır; Her şey kitabımızda yazılıdır ve geriye kalanlar, çeşitli metotlarla kesin olarak ondan çıkarsanabilir<sup>11</sup>.

Toplumsal açıdan tevhidî savunmak, tek düzen, tek toplumsal sistem, tek iktisat sistemi, tek devlet düzeni, tek kanun, hatta tek költür olarak kabul görmüştür. Örneğin Mevdudî, tevhit inancından hareketle tek bir költürün, tek bir siyasi sistemin söz konusu olacağı bir 'dünya devleti'nden bahsetmektedir<sup>12</sup>.

Böyle bir tevhit anlayışı, yalnızca bir tek hayat tarzı tamamen iyidir, doğrudur. Diğer tarzlar ondan ne kadar farklıysa o kadar yanlış, o kadar kötüdür. Doğru olan hayat tarzı diğerlerini yargılayabilir, sınıflandırabilir, imkan elde ettiğinde de ortadan kaldıracaktır, düşüncesine yol açar. Halbuki bir yaşam biçimi tek değere dayandırılmaz. Burada içlerinden herhangi birine indirgenemeyecek ve çeşitli şekillerde birleştirilebilecek birçok değer söz konusudur. Bu değerler de tek bir ölçükle ölçülmez.

Selefilikte tevhit inancı ideolojik bir sığınağı indirgenmektedir. Burada Tanrı'nın birliği, kalbi olanla, insani olanla değil, adeta insanla Tanrı'yı karşı karşıya getiren bir karşıtlıkla tarif edilmektedir. Ahmet İbn Hanbel'den beri Selefiliğin tevhit söylemi, dinî yaşayışı ideolojik bir eksene oturtma çığırını başlatmıştır. Tévhitçi anlayış tekilci anlayışa dönüşmüştür. Bu tür bir tevhit anlayışı, din işini, kral Tanrı - köle insan ilişkisi düzeyine indirir.

<sup>9</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

<sup>10</sup> Bkz. Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu's-Şubuhât', *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, tsz., s. 156-157.

<sup>11</sup> Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997, s. 19.

<sup>12</sup> Mevdudî, "Milliyetçilik ve İslâm", *Değişim Sürecinde İslâm*, haz. J. Esposito-J. Donohue, çev. A. Aydoğan-A. Ünlü, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 98-99.

Selefi ihyacılığın bir başka esası olan **selefe dönüş**, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duymadan uygulama alanına konan lafzî bir kanun gibidir. Bu çağrıda selef, kutsallaştırılmış, tarihten çok dinin bir parçası haline getirilmiştir.<sup>13</sup> Hatta çoğu kere en küçük bir tarih misyonuna sahip olmamanın verdiği gevşeklikle, İslâm'ın bütün kazançlarını bir hamlede ortadan kaldırarak 'Asrı Saadet' devrini aynen yaşatmaya muktedir olduğunu zanneden radikal tasfiyeci hareketlerle özdeşleşmiştir. Örneğin Seyit Kutup'a göre Müslümanlar, Tanrı'nın hakimiyeti yerine insanın hakimiyetini esas aldıklarından, İslâm toplumları, hatta Müslümanların ortaya koyduğu ve 'İslâm kültürü' addedilen kültür, İslâmî kaynaklar, İslâm felsefi, İslâm düşüncesi olarak bilinen görüşlerin çoğu da, İslam dışıdır, cahiliyedir<sup>14</sup>.

Böyle bir kabul, idealleştirilmiş bir 'altın çağ' imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur. İslam'ın saf halinin yaşandığı, en sahil ve en kompleks yapılarının bulunduğu, itikatta birliğin bozulmadığı, diğeri milletlerin kültürlerinin İslam'a girmediği, dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu ideal bir devir kurgulama, bugün bile 'Müslüman bilincinin' zaaflarından, yanlışlarından biridir.

İslam'ın şafağında yaşamış insanlara atfedilen durumların, söz, tavır ve davranışların bağlayıcılığını abartmamak gerekir. Çünkü bu durumda sonraki olgular, sürekli olarak başlangıçtaki olaylara yakınlaştırılmakta ve silinerek üzerine başka bir şeyin yazılmış olduğu bir parşümen gibi algılanmaktadır.

'Sonradan olanlar, önceden olanların bir gölgesinden başka bir şey değildir' anlayışı, 'geleceği', sonlanmış bir geçmişe indirger. Bunu da, değişimin geri çekilmesi olarak yorumlamak mümkündür. Eğer 'ilahi yasa güneşi', vahy edildiğinden beri doruk noktasında durmakta ise, nihai yargıyı beklemek olası tek duruşla mümkündür: Melankoli. Bu noktada Selefilik, Mesihçiliğin tersine dönmesidir<sup>15</sup>.

İyi yaşam görüşü, soyut bir şekilde temellendirilen bir tarih kesitine dayanılamaz. Hangi tarih kesiti söz konusu olursa olsun dini yaşam, kültürle, örf ve adetlerle içselleştirilen zihniyetle iç içedir. Zihniyet, insanların din anlayışlarına farklı bir ton ve yapı kazandırır. Bunun için 'en hayırlı nesil' görüşü dine dayanarak ortaya atılamaz. Çünkü bu, dine belli bir zihniyetin verilerini de ekleme anlamına gelir. Selefilik kendi kendini yalanlaması bu noktada açığa çıkar. Hem dinden her türlü kültür unsurlarını temizlemek böylece 'çıplak İslam'a kavuşmak isteyeceksiniz, hem de ilk dönem zihniyetini dinin bir parçası haline getireceksiniz. Hem Kur'an ve sünnetten başka kaynak yoktur diyeceksiniz, hem de ilk dönem beşeri tarihi dinin üçüncü bir kaynağı olarak ele alacaksınız.

Her problemi selef dönemi esas alınarak çözmeye çalışmak, şeyler üzerinde etki yapmayan fikirler etrafında çalışmakla çok zaman aynı anlama gelir; Tarihsel koordinatlar bütünüyle başkadır. Geçmiş şimdiki zamana karışır ve geleceği ipotek altına alır. Sürekli olarak daha geniş ufuklara sürüklenen zamana epistemolojik

<sup>13</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, s. 288-289.

<sup>14</sup> Bkz. Seyit Kutup, *Meâlim fi't-Tarîk, Dâru's-Şurûk*, Kahire, 1993, s. 21.

<sup>15</sup> Bkz. Fethi Benslama, *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005, s. 56.

olarak giriş yapmak zorlaşır. Kutsallaştırılmış bir kısa dönem içinde, 'önce' ve 'sonra'nın karıştıkları bir tarih ötesinde oyalanmak söz konusu olur.

Selefi anlayışta 'selef', inananlar topluluğunun ruhunu oluşturmaktadır. Topluluk ruhu bölünemezdir. Onu karartan tarihsel etkiler bir kez temizlendikten sonra ve olanca saflığı ile ruh gerçekleştikten sonra hayatın hiçbir parçası artık kendi başına bir varlık alanı bulamayacaktır. Topluluğun ruhu, çeşitli versiyonlarıyla hayatın resmi ve gayri resmi alanlarında dolaşır, her yeri kuşatır. Bu yüzden selefte dönüş, zamanımızda İslamcılığın da totaliter yüzünün, kapsayıcı, her şeyi içine alıcı özelliğinin temelini oluşturur. Selef artık bilgi sahasının dışında iman sahasının içindedir.

İhyacı anlayışta **üçüncü esas taklidin reddidir**. Taklit, dini, sünnetin dışında re'y ile hüküm veren veya Kur'ân'dan, esersiz (rivayetlere dayanmadan) anlam çıkarmaya çalışan kişi veya kişilerden alma şeklinde anlaşılmalı, 'delil' olmadan bir kişinin görüşünü benimseme olarak görülmüştür. Taklidin zıttı olan ittiba ise, hüccetle sabit olana uymaktır. Buna göre taklit memnu', ittiba ise gerekli bir durumdur<sup>16</sup>. Bu zihniyete göre taklit, 'bilinene (İlm) değil bir manada 'bilinmeyene'(zan) tabi olmaktır. Halbuki 'ilme' yani selefin bıraktıklarına tabi olmak esastır. Esere ittiba, 'bilinen'e ittibadır<sup>17</sup>. Ehlü'l-Hadis'in oluşmaya başladığı ilk dönemden beri taklidin dışlanması, aşıktan birine dayanmayan dinî anlayışın 'bid'at' kapsamında değerlendirilmiş olmasına dayalıdır. Bu manada sahabe, tabiin ve etbau't-tabiinin büyüklerinin nakillerine referansta bulunmayan, sadece Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen bir hükmü esas almak, taklit olarak nitelendirilmiştir. Öyleyse Selefi anlayışta taklit, geçmiş kuşaklara (ilk dönem) tabi olmayı sorgulayan bir ilke değil, tam aksine bu kuşaklara ittibayı öngörerek, reyi, görüşü, akli hükmü din dışına atmaya çalışan bir ilkedir. Taklit reddedilir çünkü asıl olan Kur'an ve sünnetin zahirine sınımsız yapışmak, her şeyi bunların zahirinden çıkarmaktır. Eğer akli yorum veya tevil yoluna gidilirse şirk yolu tutulmuş olur<sup>18</sup>.

İhyacılığın selefte dönüş ve taklidi ret prensipleri, ilahi alanı bir kültür kodunun kıskacına alan, din ile belli bir yaşam tarzı arasında bünyevi ilişki kuran "rivayete dayalı din anlayışı"ndan başka bir şey değildir. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı rettir. Bu manada taklidi ret, aslında insanın düşünce alanındaki yaratıcılığını rettir. Selefi anlayışın tüm esaslarında var olan 'insansızlık', burada da kendini göstermektedir. Düşünemeyen, akli ile yargıya varamayan, hüküm koyamayan, görüş bildiremeyen bir varlığın 'insan' olarak anılması doğru olmayacaktır.

İhyacılıkta **dördüncü esas, dini, bid'atlerden temizlemektir**. Bu esas da çoğu zaman dinî düşüncede meydana gelmiş ilerleme esaslarını ret olarak anlaşılmalıdır. Bid'at, sünnet karşısında temellendirilmiş ve sünnet varken 'yeni yol icadı' olarak görülmüştür. Bu anlayışa göre hakikat adına ne varsa hepsi, geçmişte oluşmuştur. 'Şimdi'de ve 'gelecek'te hakikat aranamaz. Bu yüzden bir meselenin halli

<sup>16</sup> Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap yay., İstanbul 2006, s. 110.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 452.

<sup>18</sup> Bkz. Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 116-117.

için 'nassı' temel almak zorunludur. Tek delil, nastır. 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'dir<sup>19</sup>.

Bid'atin reddi, gerçekte hakikatin dışsal olabileceğinin inkar edilmesidir. Hakikat tektir ve 'bizdedir' anlayışı, yerel unsurların dışına taşan her türlü çabayı, araştırmayı, girişimi, Kur'ân merkezli bile olsa, batıl addetmiştir. İhyacı gelenek, özgün ve bağımsız bir kitap olarak Kur'an'a başvurmayı rey izharı, dolayısıyla bid'at olarak görmüştür. Bunun için, bütüncülük-retçilik referansına dayalı bid'at karşıtlığı, gelişmeyi inkar etme temeli üzerine kuruludur. Gelişme ve değişmeyi inkar eden tavırla entegrizm hemen hemen aynı şeydir.

Selefilik'in bid'at anlayışlarından yola çıkılarak denilebilir ki, bu zihniyetin 'dışlama gücü' çok fazladır. Dışlama iktidarı var ama erişim iktidarı minimum düzeyde kalmaktadır. Katılma, erişme, ulaşma gibi kelimeler bu anlayışta fazla yer tutmamaktadır.

Bid'ati reddetmenin bir manası, Müslümanlar için iyi olanın artık geride kalmış olmasıdır. Bu evrensel zaman anlayışını zedelemektedir. Çünkü ufuk çizgisinin gerisinde duran ve henüz keşfedilmemiş olan da 'iyi'dir.

Bid'atin reddi aynı zamanda insaniliğin de, insani oluşun da reddi anlamını taşımaktadır. Bilhassa hadis rivayetlerinde bid'at, *ibda'* ile aynı anlamda kullanılmıştır. Böylece denilmek istenmiştir ki *ibda'*, yani benzersiz yaratım, Tanrı'ya mahsustur. İnsanın yeni bir şey ortaya koyması, Tanrı'nın alanına müdahaledir.

Bid'at, sünnet karşısında temellendirildiği için, ashabin bıraktıklarıyla yetinmeme 'cüretinin' de adı olmuştur. 'Yol tamamlanmıştır, yetkinlik elde edilmiştir. Yol ve iz bellidir. Kişiye düşen mübtedi' değil müttebi' olmaktır' anlayışı, temel esas haline getirilmiştir.

Bid'at paradigmasında insanların ürünleri, yaşama ve yaratma güçleri, 'yabancı bir güç' olarak karşılıklarına dikilmiştir. Ama gerçekte insanların kendi yaratışlarını dışa vuramadıkları bir dil, 'yabancı bir dil'dir. İnsanın, insan aklı ve görüşünün bağımsızlığını reddediş, öznenin yok oluşuna yol açacaktır. Mübtedi' değil, müttebi' olmak şeklinde özetlenen durumun<sup>20</sup> sonucunda beliren böyle bir 'kendini silme', insan hayatını akıl dışı kılacaktır. Bu, insanın içindeki ve dışındaki doğasının köleleştirilmesi anlamına gelir. Çünkü her bireysel olan, bağımsız olan, akli olan, alışılmamış olan, önceden tespit edilmemiş olan, bid'at olarak nitelendirilirse, aktif yaşama (vita active) geçit verilmemiş, tasarlanmış bir yaşam içinde (vita contemplative) insan inkar edilmiş olur.

### İHYACILIKTAN DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLİĞE

Selefilik, zaman ve mekan duygusundan yoksun olduğu için, doğası gereği, bütün zamanları seferber edebilecek bir inşa hareketi olamaz ve üretmez. İnsana bitmiş bir anlam atfettiği için Selefilik'in İslam'ı ufku olmayan bir İslam'dır. Böyle

<sup>19</sup> İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 317.

<sup>20</sup> Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., V, 342.

'sonlu bir İslam'a' karşı, bitmek bilmeyen iç çabayı destekleyen, bilinmeyene dönük düşünceleri içeren sonsuz bir İslam üzerinde çalışılmalıdır.

Selefilik, diğer İslami düşünce biçimlerinden farklı, bağımsız bir ekol olarak varlığını sürdürmemiş, bilhassa Sünni İslam düşüncesini zihniyet olarak çok fazla etkilemiştir. Bugün İslamî kendini görme biçimi, büyük ölçüde, insani boyuttan mahrum bir tür 'vasıtalar dini' halinde ise, insansız ve bundan dolayı 'ahlaksız'(etik) bir din anlayışı ile karşı karşıya bulunuyorsak, bunu büyük ölçüde Selefi anlayışlara borçluyuz. Bu yüzden dinî düşüncenin yenilenmesi, Selefilikle değil tam aksine bunun sorgulanması sonucu kendini gösterebilecektir.

Hem gelenekten tevarüs eden hem de modern zamanlarda aldığı biçimlere bakıldığında Selefilik İslami düşüncenin bünyesinde meydana getirdiği çok büyük iki sorun bulunmaktadır. Bunlardan biri 'yasa dini' olarak görüldüğü için insansızlaştırma, diğeri ise tüm güçlülük, mutlak/ultimate kudrettir. Yani İslam'ın her şeyi kapsadığının kabul edilmesidir.

Bu sorunların üstesinden gelebilmek için öncelikle şu soruyu sormak gerekmektedir: İnsanoğlu dinle hangi düzeyde ilişki kurmalıdır? Bu soruya verilecek cevap, varoluşsal ilgiyi esas almalıdır.

Dinî düşünce, insanın doğal moralitesinin yeterliliği üzerine temellendirilmelidir. Dinî doğa diye pratik insanın yaşamını zorlaştırırsanız, ufkunu karartırsınız, güneşini söndürürsünüz, çalışan elini felç edersiniz. İnsani yaşamın çemberini küçültürsünüz. Özgürce nefes almanın değeri bilinmiyorsa iç değerden de söz edilemez.

İnsan hayatı, kolunu kanadını kıracak şekilde şiddetli kanunlara tabi tutularak kısırlaştırılmamalı, insan bu kadar cılız bir varlık olarak görülmemelidir. Oluşun amacı, varlık durumuna girmektir. Bunun için dinî geleneği insan hayatının yoksulluğu üzerine kurgulayamazsınız. İnsaniliği, insan şeref ve haysiyetini, akliliğini, yaratıcılığını, özgürlüğünü, var oluş kaygısını, acılarını dikkate alan bir dini düşünce peşinde koşmak gerekir. İnsan, kendini dinî görüşlerin zemini addeden bir zihniyetle yetinemez. İnsanı, 'bitkilerin' yalnızca zemini değil, bahçıvanı gibi de ele almak gerekmektedir. Haddizatında din, değişik korkular yüzünden insanın düşünme yetisinin körelmesine karşı çıkmayı içinde barındırmaktadır. Çünkü insanı dini yapıların cansız bir gölgesi olarak görmek, Tanrı ile insan arasında aşılamayacak uçurumlar yaratmak demektir.

Din, sığ ve hoyrat bir kurallar ve mitler demeti olarak ele alınırsa kalp ve yaratıcılık üzerine kurulmuş bir insanlık dini gelişme gösteremez. Burada itaate olan içsel heves, zihniyette idealleşir ve dini mantık bu zihniyet üzerine oturtulur. Artık Tanrı sevgisi kalkış noktası olmaz. İnsanın itaat etme dışında bir seçeneği yoktur. Tanrı ve elçisine itaat, sosyal planda yerini örneğin sünnete itaate bırakır, imama itaate bırakır, krala itaate bırakır, düzene itaate bırakır, şeyhe itaate bırakır. Teslimiyet 'kişileşmiş hal' olarak din şekline bürünür.

İtaat temelli din anlayışında toplumsal hiyerarşiler vücut bulur. İnsanlar kendilerinden yüksekte olduğunu varsaydıkları bir şeyin önünde diz çöktükleri zaman, hiyerarşi, özgürlük karşısında ilk zaferini kazanmış olur. İnsanlar toplum-



sal tahakkümün kendilerine yükleyeceği tüm ağırlıkları sırtlanmaya hazır bir duruma düşerler<sup>21</sup>.

Öyleyse sadece dini yasalara dayalı olma, yeterli görülmemelidir. Yasa, insanlığı hesaba katmadan bağlayıcı olmamalıdır. Burada ahlaksal buyruk ön plana alınmalıdır. Bir başka ifade ile güçlü ahlaki bir nedenle yasanın literal tarafını aşmaya çalışmak mümkün olmalıdır. Böylece geçmişin bugün ve yarın üzerindeki atacı vesayetinin yerini, hayat veren bir gelişme anlayışı almalıdır.

İslam'ın, hayatın her alanını kapsayan bir sistem olarak görülmesi de dinî düşüncenin gelişmesinin önündeki engellerden biridir. Her şeye karışan din anlayışı nihai doğruluk olan Tanrı ile 'bir gerçeklik olarak tanrı' arasındaki ilişkiyi aşamaz. Dünyevinin Tanrısala dahil edilmesi, insanın Tanrı'ya bağımlı olması gibi, Tanrı'ya da insana bağımlı hale getirir. Çünkü her şeyi belirlemek isteyen din, aslında her şey tarafından belirlenir hale gelir.

Din, şeyler arasında bir şey konumuna düşürülmemeli, beşeri durumun bir yan ürünü olarak görülmemelidir. Din, birbirleriyle kavga eden beşeri ideolojilere, hatta ekonomik refah gibi 'kurtuluş reçetelerine' indirgenmemelidir. Din ideolojikleştikçe 'raison d'être'sini kaybeder<sup>22</sup>. Sadece bu neden bile dinin kendine özgü bir alanda muhafaza edilmesi gereğini meşrulaştırır. Din sistemleştikçe veya ideoloji haline geldikçe anlamsızlaşır. 'Reçete dili' tavsiye edilen şeyi değersizleştirmekte, öldürmektedir<sup>23</sup>.

Dinle siyaset, hukuk, toplumsal alan, devlet arasında bağlar kurmak, 'mutlak bir ilke'yi gerçek bir iktidar haline getirme çabasıdır. Yani 'güç temelli din görüşü'dür. Tarih şahitlik etmektedir ki aslında böyle bir çaba, gerçek bir iktidarı mutlak bir ilkeye dönüştürmeye hizmet etmiştir.

Her şeyci din anlayışı, mühendis tutumun dine uygulanmasıdır. Bu din değil, belki Auguste Comte'un toplumsal akait dediği gibi bir şeydir. Sistem ya da siyasetten yola çıkmak, toplumu, Tanrı'nın doğayı yönettiği gibi yönetmeye yeltenmektir. Eylemler dünyasında insanları inşaat malzemesi olarak görmek, felaketlere yol açmıştır. Bu yaklaşım düşünceler dünyasında da aynı ölçüde yanlıştır.

Dinin tamamen dünyevi sorunlara yönelmesi, pratikte şu anlama gelmektedir: Din makinelere doğru yönelmelidir. Açıkça ifade edecek olursak, burada teoloji sanayinin kölesi olmak zorundadır<sup>24</sup>. Dinin gerçek amacı, insanoğlunun tamamen başka hayata ait bir tecrübesini açıklamaktır. Dinin insanoğlunun özel bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unutmamak lazımdır<sup>25</sup>.

Aslında dinin tüm güçlülüğü dinsel paradoks denilebilecek bir hususun da zeminini oluşturmaktadır. Din bu durumda gündelik hayat deneyimlerinden doğan problemleri anlamlandıran aşkın bir ilahi kaynak olmaktan çıkmakta içkin bir

<sup>21</sup> Bkz. Murray Bookchin, *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, Metis Yay., 1999, s. 26.

<sup>22</sup> Bkz. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 21.

<sup>23</sup> Bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çeviren ve önsöz: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 186.

<sup>24</sup> Bkz. Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1999, s. 44.

<sup>25</sup> Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 46.

politik araç olarak işlev görmeye zorlanmaktadır. Din hem mevcut fiili durumu meşrulaştıran bir referans çerçevesi oluşturmakta hem de 'ilahi etkisini yitirerek' 'dünyevileşmekte'dir. Halbuki dinin tümgüçlülüğü, dünyevileşme karşısında düşünülen bir tedbir mahiyetindeydi. Her yerde din olursa dünyevileşme probleminin üstesinden gelineceği düşünölmekteydi. Olan bunun tam aksidir.

Her yerde din olmalı anlayışı her şeyi dinleştirmez. Son tahlilde düşünülen ideal durumun aşkınlaştırılıp Tanrı ile özdeşleştirilmesini sonuç verir. Bu yapılrken bir bakıma dinden kopulduğu gibi, 'ben'den ve dünyadan da kopulduğu için, insanın bilincinin bölünmesi, kendisine yabancılaşması ve neticede 'mutsuz bilinc sahibi' bir 'ben'e dönüşmesi söz konusu olur.

On dokuzuncu yüzyılda bilim, gerek sahası ve gerekse konusu itibariyle asla sınır tanımayan ve sonsuzluğa uzanan bir zihnî faaliyet olarak görülüyordu. İnsan aklının nüfuz edip keşfedemeyeceği bir saha yoktur ve bütün meçhuller insan zekasının nihayetsiz kudreti önünde dökölmeye mahkumdur, zannediliyordu. Böyle bir iddia ile ortaya çıkan bilim, dine ve dinin temeli olan inançlara hücumla geçmiş ve bunları tamamıyla itibarî şeyler addetmekte bir beis görmemişti. Fakat bugün bilim anlayışı değişmiş, eskiye nazaran çok ilerlemiştir. Zamanımızda artık zeka, nihayetsiz bir keşif kudreti, ilim de sınırsız bir zihnî faaliyet değildir. Bugün ilim, geçmiş asırdaki hoyratlığını geride bırakmış ve olgun insanlara mahsus bir ağırbaşlılık ve bir haddini bilirlilik elde etmiştir.<sup>26</sup>

Şimdi sıra dinî düşünce dedir. Artık on dokuzuncu yüzyılın bilim anlayışı gibi hoyratça tavrını bir tarafa bırakmalı ve 'haddini bilirlilik' elde etmelidir. Dinin cevapları, zihinsel-pratik olmaktan çok varoluşsal ve kalbi olmak durumundadır ki evrensellik korunabilsin. Din, tüm konularda yegane hüküm verici kaynak haline getirildiğinde, haddi olmayan sorulara cevap vermesi ve kendisine hiç sorulmaması gereken sorunları çözmesi beklenen bir yapı özelliğine bürünür. Burada Tanrı, sanki beşeri duygu ve arzuların toplamı imiş gibi görünür ya da sınırlı beşeri arzuya yarı ilahi statü kazandırılır. Bu da dini maddeleştirmek demektir. Dini maddeleştirmek, sonsuzluğu hiçliğe dönüştürmekten başka bir şey değildir. Din bu dünyanın kaygılarında kaybolmamalıdır. Aksine ezeli endişe, ideal ihtiyacı, teselli ihtiyacı sunmak ve sonsuzluğun ufuklarını göstermek suretiyle insanı bu dünyanın kaygılarından kurtarmalıdır.

Bugün dini düşünce manevi sahada gelişme istidadına sahip bir yapıya erişmelidir. İkbal'in dediği gibi din, insanlığın muhtaç olduğu üç şeye cevap vermelidir; alemin manevi bir yorumu, ferdin manevi hürriyeti ve manevi bir temel üzerinde insan topluluğunun tekamülüne yön veren evrensel nitelikteki temel prensipler<sup>27</sup>.

Manevi alan 'içsel insanı' geliştirir. Dışsal insanı da içsel insana uydurarak ikisi arasında bir denge oluşturur. Hz. İsa'nın sözünü hatırlayalım: 'Ruhunu kaybetmiş bir insan, tüm dünyayı ele geçirse bile hiçbir şey ona fayda vermez'.

<sup>26</sup> Bkz. Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1985, s. 250-251.

<sup>27</sup> İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 239.

### SONUÇ YERİNE

Her medeniyet Tanrı ve insan hakkında oluşmuş bir dünya görüşüne, bir zihniyete tabidir. Burada önemli olan insan nedir sorusuna nasıl yanıt verilmiş olması ve insan doğası ve Tanrı doğasının nasıl tanımlanmış olmasıdır. Kanaatimize göre günümüzde dinin anlaşılması problemi ile ilgilenenlerin işe başlamaları gereken yer burasıdır. Dini düşüncenin yenilenmesi, acımasız, ahlaki ilkelerle bile kayıtlı olmayan bir Tanrı imajının, dinin köklerini insanın güçsüzlüğü üzerine kuran bir teolojinin eleştirilmesi ve sorgulanmasına bağlıdır. Tanrı ile insan arasındaki ilişki insanlık dışı bir yaklaşım üzerine kurulamaz. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişki bir köle efendi ilişkisi olarak algılanamaz.

Bilinmektedir ki insanlık tarihi artık dini mesajların, peygamberlerin, Tanrı'nın tarihi değildir. İnsan aklının gelişiminin tarihidir. Dini düşünce bu noktada aklın ve ruhun gelişiminin bir aracı hüviyetini taşımaktadır. Artık öyle sorularla muhatap olunmaktadır ki bunları beylik bir mantıkla, sezgiyle, ilahi vahiyle cevaplamak mümkün değildir, sadece diyalektik diyebileceğimiz, gelişerek ilerleyen, yargılayan, sorgulayan, insani düşünme biçimlerine başvurmak gerekmektedir. Bunun için dinî düşünce insani potansiyellerimizi gerçekleştirmemize yardımcı olan bir karaktere sahip olmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1985.
- Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Hal-dun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997.
- Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, İstanbul, 1981.
- Fethi Benslama, *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005.
- Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1999.
- İbn Abdilber, *Camîu Beyanı'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz.
- İbn Teymiye, Takiyyüddin Ahmed, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991.
- İsmet Zeki Eyuboğlu, *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Geçit Kitabevi, İstanbul 1987.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada).
- Kıvameddin Burslan "İslâm'ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası" (İmam Ahmed'in Bir Eseri adlı çevirinin ön sözü), *Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene:1, sayı: 5-6, 1927.
- Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çeviren ve önsöz: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul 2005.
- Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.

- Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap yay., İstanbul 2006.
- Mevdudi, "Milliyetçilik ve İslâm", *Değişim Sürecinde İslâm*, haz. J. Esposito-J. Donohue, çev. A. Aydoğan-A. Ünlü, İnsan Yay., İstanbul, 1991
- Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, Mısır, Daru's-Şurûk, 1988.
- Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu's-Şubuhat', *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, tsz.
- Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984.
- Murray Bookchin, *Toplumunu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, Metis Yay., 1999.
- Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul 2000.
- Seyit Kutup, *Meâlim fi't-Tarîk*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1993.
- Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Ankara 1985.