

SELEFİYYE’NİN NASS VE METOT EKSENİNDE DİN ANLAYIŞI VE SONUÇLARI

- Al-Salafıyya’s Understanding of Religion and Its Methodological and Textual Results -

Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

Abstract: *The this article is focused on dealing with and scrutinizing bases of religious understanding of Fundamentalism (Salafıyya) movement in early period of Islam. Although Salafıyya doctors have used analogy and individual opinion in the legal (fiqhî) issues, haven’t tolerated referring to reasoning and interpretation in the topics of creed. They have much had sensitive against the distinctions of idea in the topics of creed. Titely, they have been engaged to literal meanings of texts. Direction to the nature is neglected in the fundamentalistic discourse. Thus, they have limited area of the using of mind. This has caused static history and torpid comprehension of religion in the Islamic thought.*

Key Words: *Obedience, submission, narration, tellings, tradition, going back roots, slandering of theology, apparent meaning.*

1.GİRİŞ

Ehl-i Sünnet genellikle Selefıyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’yi kapsayan geniş bir tabir olarak kullanılır. Ehl-i Sünnet-i Hassa da denen Selefıyye ise, “sahâbe ve tabiûn mezhebinde bulunan fukaha ve muhaddisûnun yolu” şeklinde nitelenmiş bulunmaktadır.¹

İslam düşünce tarihinde dini metni, onun özünü genel muhtevasını ve ilkelerini temellendirmeye, savunmaya, açıklamaya, anlamaya, yorumlamaya ve uygulamaya dönük birtakım tutum ve çabalardan söz etmek mümkündür: Selefıyye, Kelâmıyye (Usûlü’-d-Dîn), Fıkhiyye (Usûlü’l-Fıkh), Felsefe (İslâm Felsefesi) ve Tasavvuf. Bu çabalardan her birisinin kendine özgü bir söylem, yöntem ve sorun çözme mantığı vardır. Biz ise, bu çalışmamızda daha ziyade İslâm’ın ilk asırlarında ya da erken dönemlerde teşekkül etmeye başlayan Selefıyye mezhebini, dinî nassın

¹ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 61.

bağlayıcılığı ve dinî epistemoloji, yöntem, kutsallaştırma ve otoriteriyenlik, Selefi metodun karakteristik özellikleri ve te'vile bakış, kelâmî düşünce çabasını kötüleme konuları itibariyle ele almaya, tahlil etmeye, tartışmaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Son tahlilde, İslâm'ın tarihsel tecrübesi boyunca, Selefiyye mezhebi de dinin özünü anlama ve uygulamaya dönük mezhebî bir faaliyeti ya da beşerî bir çabayı temsil etmektedir. İslâm düşünce tarihinde dinin anlaşılma ve algılanış biçimi ile ilgili olarak ortaya çıkan ve metinlerin zahiri anlamlarına bağlı kalmayı tercih eden farklı tutumlardan birisi olarak Selefiyye akımı, inancı; tarihin bir önceki döneminde (selef dönemi) sahip olduğu fikrî, çözümsel, uygulayimsal ve kültürel yapıyla özdeşleştirme girişimi içinde bulunduğu izlenimini vermektedir. Bu noktada Selefiyye tutumu, inanç konularını belli koşullara ve ihtiyaçlara binaen ele alıp çözümlenmeye çalışmış bir anlayış gibi görünmektedir. Hiç kuşkusuz Selefiyye'nin, ilk neslin daha saf ve berrak din anlayışını koruma, sürdürme, egemen kılma ve uygulamaya büyük bir ehemmiyet verdiği ortadadır.

İslâm düşüncesinde birisi akılcı (rasyonalist), diğeri de lafızcı (literalist, naklî) olmak üzere iki karşıt akımın egemenliğinden ve bu iki karşıt akım arasında herhangi birine daha yakın bir konumda duran diğeri anlayışlardan söz etmek mümkündür. Birinci akım, bilgi nesnesini akli düşünme biçimine göre ele almış, bunun aksi olan şeyi de reddetmiştir. İkinci akım ise, metne ve onun yazılı nakline bağlılığı esas alan bir tutum sergilemiştir. İslâm Hukûku alanında bir yandan bu disipline katı kıyas yoluyla düşünmeyi sokan Ebû Hanife'yi görmekteyiz. Mâtüridiyye gibi akılcı kelâm okulları, kaynaklarını hep bu ekolden almışlardır. Aynı şekilde tereddütsüz bir akli çaba ortaya koyan Mu'tezile'nin katılmaya çabaladığı ekol de budur. Öte yandan, İbn Hanbel ekolü, tüm akılcı akımlara ve özel bir öfke / nefret ile Mu'tezile'ye karşı savaş açmıştı. Aynı zamanda bu ekol, öğretilerini kendilerinin üzerinde kurmak istedikleri akli ilkelere göre tekrar dönmeyi deneyen Müteahhir Eş'arîlere de savaş açmıştı. Dahası bu ekol, genelinde kelâm ilminin dînî bir disiplin olmasına da itiraz etmekteydi. Çünkü bu ilim akla, akıl yürütmeye ve düşünmeye büyük bir değer veriyordu.²

Selef mezhebi İbn Teymiyye'den sonra, talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ölm. 751/1350) tarafından hararetle savunulmuştur. Daha sonraları Muhammed b.

² Claude Salamé, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (nakilci, lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, *Marife*, Yıl: 2, Sayı: 1, Bahar 2002, s. 197, (ss. 197-211).

Abdilvehh3ab (ölm. 1260/1792), Vehhâbiliği tesis ederek, harekete yeni bir canlılık kazandırmıştır. İbn Teymiyye'nin başlattığı Selefîyye'nin canlandırılması faaliyeti, bu devrelerden sonra, çağımızın bazı modernist Müslümanlarınca da sürdürülür. Sözgeleşti, modernistler arasında, bu cereyanın öncülüğünü, Mısırlı Muhammed Abduh (ölm. 1323/1905) yapmıştır. Onun başlattığı bu yeni selefilik hareketleri, gözde talebesi Reşîd Rıza (ölm. 1354/1935)'nın el-Menâr adlı mecmuayı 1897 yılında neşir hayatına çıkarışlarıyla, yeni bir safhaya girmiştir. Bu dergi ve fikir babaları M. Abduh ile Reşîd Rıza, baştan itibaren İbn Teymiyye ve metodolojisinin hayranı olarak Selefîyye'nin ihyâsı için gayret göstermişlerdir.

Öyle anlaşılıyor ki, Selefilik, mezhep olarak sunulmaya çalışılsa da, bir mezhep olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Genel olarak, geçmişin belli bir döneminde üretilen “Kitap ve Sünnet'in öncülüğünde ilk nesillerce oluşturulan sahih din anlayışını” şimdiki ve geleceğe taşımaya hedeflemektedir. Aslında geçmişten gelecek tasavvuru oluşturma çaba ve teşebbüsüdür. Sahâbe, tabiûn ve bir sonraki neslin, İslâm'ı açıklama, anlama, yorumlama, anlamlandırma ve yaşama konusunda model olarak gösterilmesi ve bu modelin korunmasına yönelik gelenekçi-muhafazakâr bir tutumu ifade etmektedir. Bu boyutlarına bakılırsa, toplumsal ve siyâsî yönleri sahiptir. Böyle bir tutumun, İslâm kültüründe erken dönemden itibaren farklı yansımaları vardır. Bunların ortak yanı, Kitap ve Sünnet'i anlamada, metin merkezli (nass) veya lafızcı-literal bir yaklaşıma bağlılıklarıdır. Böyle bir epistemolojik tavrı benimseyenleri nassçı-muhafazakar veya gelenekçi-muhafazakar diye nitelendirmek mümkündür. Bu çizgi, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb yoluyla Hanbelî Selefililiği olarak günümüze taşınmış, Vehhâbilik olarak da siyasal bir harekete dönüşmüştür. Geçen yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkmış olan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Kur'ân hareketlerinin de Selefililiğin gölgesinde gelişen dinsel hareketler olduğunu söylemek mümkündür. Selefilik, Vehhâbiler tarafından sahiplenilmekte ve bu yeni hareketin sahipliğinin dayanağı olarak kullanılmaktadır. Teolojik yapı olarak Selefililiği kurmaya çalışan ve temel öncüllerini belirleyen düşünürlerden birisi Gazzâlî'dir. Ancak ona asıl teolojik muhtevasını kazandıran âlim İbn Teymiyye'dir.³

³ Sönmez Kutlu, “Kökencilik (Fundamentalizm) Kavramı ve İslamcı Oluşumlar İçin Kullanımı Sorunu,” *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 80, (ss. 69-82).

2. SELEFİYYE VE NASSIN BAĞLAYICILIĞI: DİNİ EPİSTEMOLOJİ

İslam kelâmında genel olarak bilgi kaynakları akıl, duyular ve haberden oluşmaktadır. Kelâmî epistemoloji, bilgi kaynakları, akıl-nakil ilişkisi, bilginin imkânı ve değeri üzerinde durmaktadır. Selefîyye’de ise, dinî epistemoloji, nasslara ve eserlere daha sıkı sıkıya bağlı kalan bir anlayışı temsil etmektedir.

Selefîyye âlimlerinin, fikhî (amelî) konularda akli kullanma ve içtihâda cevaz vermelerine karşın, itikâdî meselelerde aklın kullanımı ve te’vile başvurmaya hoş karşılamadıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada onlar, daha ziyade susmayı, görüş belirtmemeyi ve çekimser bir tavır takınmayı uygun görüp,⁴ imân, teslimiyet ve itâat anlayışını kendilerine ilke edinmekteydiler. Çünkü onlar, akâid konularındaki ayrılığı, dinî açıdan tehlikeli ve mahzûrlu gördüklerinden, bu meselelerde daha duyarlı hareket etmeyi ilke edinmişler; buna karşılık, fıkıh alanındaki ihtilafı, itikâdî tehlike arz etmediği gerekçesiyle, mahzûrlu sayma yoluna gitmemişlerdir.⁵ Şu kadar var ki, zaman zaman yanlış görüş, uygulama ve sapmaları gerekçe göstererek, re’y, akli kullanma, düşünme ve tefekküre cephe aldıklarını da yadsımak mümkün değildir.⁶

Diğer tek-tanrılı dinler gibi İslâm’da, zorunlu olarak, dinde aklın yerinin tutarlı bir felsefî ifadesini ortaya koymaya çalışmak zorundaydı. Bir başka deyişle, akıl ile vahiy, akı ile dînî tasdik arasındaki ilişkiyi belirlemek durumundaydı. Böyle bir faaliyete sadece üç yol ya da seçenek açıktır: 1) Birincisi, aklın vahiyyle ilgili meselelerde hiçbir yerinin olmadığını söyler, ki tavır fideizm ve akli ataletle varır. Bu seçenek, tarihî olarak Ahmed b. Hanbel ve takipçileri tarafından temsil edilen, aşırı muhafakârlarla özdeşleştirilmiştir. Onlara göre, Kur’ân ve Hadîs dînî rehber olarak yeterli idi ve dînî meselelerde aklın kullanımına hiç de taraftar değillerdi. Ahmet b. Hanbel’e göre, dalâlete sevk edeceği için akla inanılmaz; ancak nassa ve nassın belirttiği delillere imân edilir.⁷ İkincisi, aklın Resûl ve Tebliğ’in kabulü için makûl deliller ürettiğini ve neticede vahyolunan hakikatlerin daha köklü açıklanması,

⁴ Alî Sâmi en-Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefi*, Dârü’l-Ma’ârif, İskenderiye 1971, c. I, si 452.

⁵ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Savnu’l-Mantuk ve’l-Kelâm ‘an Fenni’l-Mantuk ve’l-Kelâm*, neşr. Alî Sâmi en-Neşşâr, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut (trz.), ss. 157-159.

⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi’l-Hadîs*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1991, ss. 74-77.

⁷ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da İtikâdî-Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Şûrâ Yayınları, İstanbul (trz.).

anlaşılması ve savunulması için araçlar sunduğunu ifade eder. İkinci seçenek çoğunlukla Mutezililik hareketiyle özdeşleşmiş olsa da, Mu‘tezile’nin bütün görüşlerini kabul etmemekle beraber, metodoloji açısından Ehl-i Sünet’in iki ekolü olan Eş‘arılık ve Mâtürîdîlik tarafından da paylaşılmıştır. Üçüncü olarak ise, bizatihi aklın vahye ihtiyaç duymayacak derecede kuvvetli olduğunu ve vahyin öğrettiği şeyin uygun şekilde eğitilmiş akıl tarafından zaten halihazırda bilindiğini, böylece de, insan aklının, ne İlâhî Tebliğe (Vahye), ne de Resûle ihtiyacının olduğunu söylemektedir. Son görüş, vahyedilmiş din görüşüne bağlanmış bir topluma mensubiyetini devam ettiren herhangi biri için mümkün değildir. Bununla birlikte, İslâm düşünce tarihinde öyle görünüyor ki, Cehm b. Safvân bu yolu seçmiş ve sonuçta da tamamen dinî subjektivizm (öznellik)‘e kaymıştır.⁸ Konuyu biraz daha açacak olursak, imân etmiş akıllı kimsenin imanında, aklın pek rolü olmadığını, olmasına gerek de olmadığını ve imanın salt bir kabul, bağlılık ve teslimiyet veya özne tecrübe ve tercihe dayandığını iddia eden görüşlere, genel bir ifadeyle “imancı” (fideist) iman anlayışı denmektedir. İmancının anlayışına göre, dini inançlarımız, akli kanıtların onları kesin doğrulmasına veya doğruluğunu muhtemel göstermesine dayanmaz. İman, akli delillerin götürdüğü yere kadar gidilen ve akli delillerin gücü oranında şüphe ile karışık olarak bir dinî inanç sisteminin doğru olduğunu varsayma değil, dinin vahye dayalı iman esaslarına, temel inanç önermelerine akli deliller ve karşı delilleri dikkate almadan bir iman atlayışı yaparak teslim olma ve bu şeksiz şüphesiz kabul, samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş bir dinî hayat yaşamadır. Buna karşılık, akıllı kişinin imanda, akli düşüncenin ve rasyonel delillerin rolünün asıl olduğunu ve olması gerektiğini savunan görüşlere de “akılcı” (rasyonalist) iman anlayışı adı verilmektedir. Bu anlayışa göre, iman (veya imansızlık) son derece önemli bir konudur. Bu konuda doğruya ulaşmak biin, insan, sahip olduğu tüm yetilerini ve bilgilerini kullanmalıdır. Burada kullanılabilir en güvenilir yetimiz de aklımız ve onun mevcut bilgiler ışığındaki analiz, sentez ve değerlendirme gücüdür. İmanda akılcılık, sadece akıllı varlıklar olmamızın gerektirdiği entelektüel bir gereklilik değil, aynı zamanda ahlâkî varlıklar olmamızın gerektirdiği etik bir sorumluluktur. İmanın, herkesi inandırmak mümkün olmasa da, olabildiğince akli gerekçelere dayanmasının, iyi ve ma‘kûl ölçüler içinde

⁸ Cehm ve onun kelâmî fikirleri hakkında bkz. Richard M. Frank, “The Neo-Platonism of Cahm b. Safvân”, *Le Muséon*, LXXVIII (1965), ss. 395 vd, (ss. 395-424).

tamamıyla mümkün olduğunu ve bu durumun tam bir teslimiyete de karşı olmadığını savunan görüş, ılımlı veya eleştirel akılcılık olarak tavsif edilmektedir.⁹

Katı imancı ve teslimiyetçi bir anlayışı temsil eden Selefi yöntemde nakil esas alınmakta, akıl ondan sonra gelmekte ve naklin gösterdiği sınırlar dahilinde hareket edilmektedir.¹⁰ Şâfiî, Ehl-i Rey saflarında belli bir süre yaşadktan sonra onlardan ayrılmış; Hadis Ehli'nin saflarına geri dönmüştü.¹¹ Aynı durum Eş'arî için de geçerlidir. O da uzun zaman aralarında yaşadığı Mu'tezilî safını terk edip Ehl-i Sünnet safına döndüğünü ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini resmen ilan etmiştir.¹²

Selefi Sâlihîn, bir meselede anlaşmazlığa düştüğü zaman, "Ey inananlar! Allah'a itâat edin, Elçiye ve sizden olan buyruk sâhibine itâat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; -Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız- onu Allah'a ve Elçiye götürün. Bu daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir" mealindeki âyette [en-Nisa Sûresi, 4 / 59] emredildiği gibi, Allah'ın Kitâbına ve Peygamber'in sünnetine müracaat ederdi.¹³

Kur'ân'da tefekkür, akletme ve akıl yürütmeye sıkça vurgu yapılmış, insanlar Allah'a inanmaya yöneltilip ikna edilirken dış doğal dünyadaki nesnelere, hadiseler ve oluşumlar üzerinde düşünmeleri ve aklı incelemede bulunmaları teşvik ve tavsiye edilmiştir [el-Bakar Sûresi, 2 / 164; er-Ra'd Sûresi, 13 / 2-4; ez-Zâriyât Sûresi, 51 / 49; el-En'âm Sûresi, 6 / 126; en-Nahl Sûresi, 16 / 13; el-Câsiye Sûresi, 45 / 5]. Aslında Kur'ân'daki dinsel bildirimler akıl yürütme ve aklın kullanımına karşı çıkmamakta; heva, heves ve boş tutkulara başvurma, öznel ilgileri abartma, ataların

⁹ Cafer Sadık Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akıllığı**, Etüt Yayınları, Samsun 2000, ss. 34-36.

¹⁰ Bkz. Ebû'l-Muzaffâr el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü Firakati'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Keveserî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1408 / 1988, ss. 170-172, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Kîlânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986, c. I, ss. 92-93.

¹¹ Konu etrafındaki tartışmalar için bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, çev. Osman Keskiöğlü, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1996, ss. 28-36.

¹² Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Asâkir, *Teybînu Kezîbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, ss. 50-52.

¹³ Abdullah b Abdülhamid el-Eserî, **Selefi Sâlihîn Aküdesi: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat**, çev. Ahmet İyibildiren, Guraba Yayınları, İstanbul 2008, s. 38.

izinden gitme, böylece dış gerçekliğe (âfâk) açılan kapıları kapatıp, kültürel geleneğin telkinlerini ve alışkanlıklarının körü körüne taklitle sürdürülmesine ve yeni durumları fark etmemeye karşı insanoğlunu uyarmaktadır. Dolayısıyla tecrübe âleminde kopmayarak, zihninde uzun bir zaman boyunca geleneğin oluşturduğu yerleşik kalıpları ve kategorileri gözden geçirmesini tavsiye etmektedir. Ayrıca, Kur'ân, birçok âyette insanoğluna tekrarlanabilirlik, türdeşlik, tekdüzelik ve süreklilik gösteren dış gerçekliği, sosyal olguları olup bitenleri sünnetullah çerçevesinde incelemelerini, akla dayanıp güvenmelerini önermekte; ister itikâdî, ister fikhî, isterse ahlâkî hükümlerinde olsun, dinin inceleme ve yaşam alanına giren konularda bir ayrıma gitmemektedir; dolayısıyla dinin amaç ve ilkelerini anlama ve yorumlama konusunda aklın parçalanmasını reddetmektedir. Çünkü dinsel bildirimler çerçevesinde bakıldığında, akıl, bilgi kaynağı olmasının ötesinde, hakikatlere ulaşmada ve onları kavramada hem bir araç hem de yetidir. Yani, bir yandan nesnel dünyasında olguları ve oluşumları, öte yandan değerler alanında iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt eden önemli bir beşerî melekedir. Aslında dini anlamak akli ve fonksiyonunu anlamaktan geçmektedir. Çünkü her ikisi de aynı kaynaktan geldiğine ve beslendiğine göre dinde akıl-vahiy çatışması bulunmadığı gibi, bu iki kaynak birbirini destekler ve tamamlar demek mümkündür. O halde dinsel alanda zaman, mekan, bağlamsal ve kültürel olarak değişebilir olanla hangi koşulda olursa olsun, mutlak, kesin ve değişmez olanların birbirinden ayırt edilmesi önem arz etmektedir. Ne var ki, Selefiyye tutumunun ön plana çıkartılması halinde din ile akıl arasında bir çatışmanın yaşanacağı ortadadır. Çünkü Selefiyye akli kendi temel savlarını doğrulayacak ve haklı çıkartacak zaviyeden görmeyi yeğlemektedir. Dinin özünü anlamaya yegâne kendilerini kaim kılmakta ve diğer çabaları yenilik, bid'at, sapkınlık (dalâlet) ve bozulma iddialarıyla yermektedir (zemm). Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde daha ilk asırlardan itibaren zemmü'l-keâm retoriğinin yerleşmesini zemin hazırlamışlardır.¹⁴

¹⁴ Kelam ilmine karşı olumsuz tavır hakkında bkz. Muhit Mert, "Kelam İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", *İslamî Araştırmalar*, c. XIV, Sayı: 1, Ankara 2001, s. 198, (ss. 194-206).

3. KUTSALLAŞTIRMA VE SELEFÇİ OTORİTERYENLİK

Hz. Peygamber zamanında nübüvvet nûrundan doğrudan doğruya istifade etme imkânı bulunuyordu. Böyle bir güneşin altında, ashâb, kuvvetli bir imana sahip bulunuyor, arada bir zuhur eden müşkilleri hemen Peygambere soruyor ve bütün benlikleriyle inandıkları Elçinin beyanları karşısında itminana kavuşuyor ve başka bir şeye ihtiyaç duymuyordu. İslâm düşüncesinde dinin, iman kuvvetine bağlı saf ve berrak şeklinin ilelebet devam etmesini arzu edenler, bu fikri daima savunanlar, bu uğurda elden gelen gayreti gösterenler, “Selefiyye” diye nitelenmiştir.

Selefiyye'nin, el-Mâide Sûresinin, 5 / 3. âyetine dayanarak söylediklerine bakıldığında, İslam dini Allah'ın elçisi vefat etmeden kısa süre önce tam ve kâmil hale gelmiştir. İkmal ve itmam edilmiş olan İslâm dinine yeni bir fikir, yeni bir tefsir, izah ve değerlendirme getirmek mümkün değildir. Yeni fikir ve görüşler tam ve kemâl mertebede olma inancı ile tezat teşkil etmektedir. Kâmil olan bir dine yeni bir şey ilâve etmek onun için bir eksiklik olduğu gibi, ondan bir şey çıkarmak da bir eksikliktir. Onun için Selefiyye yeni şeyler keşf ve icad etme fikrine yabancı kalmış, teceddüd ve terakki hareketlerini hep tepki ile karşılamıştır.

Ehlü'l-Eser ve Ashâbu'l-Hadîs'in temsil ettiği muhafazakâr din söylemi ve rivayete dayalı din anlayışı, “selef mezhebi” altında ilk İslâm nesillerinin din anlayışı olarak algılanmış, bu ilk nesiller bir ölçüde kutsal sayıldıklarından ötürü onların yolu da, hak mezhep olarak kabul edilmiştir.

Selefi düşünce tarzında, Kur'ân ve Peygamberin yaşam biçimi olan Sünnet, bilginin ve dinsel otoritenin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Peygamberliğin doğası, yani Hz. Muhammed'in Allah elçisi olma durumu nedeniyle, kendisinin sözleri ve yaptıkları Müslümanlar arasında ahlâkî ve dünyevî rehberlik için standartları belirlemektedir. Sünnet, Peygamberin dönemiyle bağın ve ideal bir geçmişle olan sürekliliğin simgesidir.¹⁵ Selefiyye hareketi, Asr-ı Saâdet dönemiyle olan bu bağı, yeniden canlandırma anlamına gelmektedir. İslâm dininin başlangıç yıllarıyla olan ilişki, Kur'ân'dan sürekli yapılan alıntılarla, peygamberin sözleriyle ve yaptıklarına dair hikâyelerle yeniden canlandırılır.

İslâm'ın temellerine dönüşün bir ütopyanın yaratıcı işlevini gördüğü öne sürmek mümkündür. Ütopik boyut, zaman ve mekandan bağımsızdır ve aktörlere bir toplumsal tasavvur sağlar. Ütopik düşünme, farklılık ve çatışma için alan bırakmaz;

¹⁵ Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 2.

sözlük anlamıyla “dünya üzerindeki cennet”, “altın çağ” gibi tasvirlerle karşılık gelen ütopya, düşmanlığın yerinin olmadığı barışçı bir uzlaşma (sınıfsız, günahsız toplum) anlamına gelmektedir.¹⁶

Hız. Peygamber’den sonra selefin en faziletlisi dînlerini ondan sadâkat, ihlâs ve ihsân ile alan sahâbe-i kirâmdır [el-Ahzâb Sûresi, 33 / 23]. Onların ardından, bu ilk faziletli nesillerden sonra gelenler vardır ki Rasûlullah onlar hakkında şöyle buyurmuştur: “İnsanların en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesiller (Ashâb)dir. Sonra onlardan sonrakiler (Tâbiîler), sonra onlardan sonrakiler gelir (Etbâ-i Tâbiî). Sonra birtakım kavimler gelir ki, onlardan birinin şehâdeti (ihtirâs ile) yemînine, yemîni de şehâdetine takaddüm eder.”¹⁷ İşte bu nedenledir ki, sahâbe ve tâbiîn uyulmaya başkalarından daha layıktır. Bunun sebebi onların îmânlarındaki sadâkatleri ve ibâdetlerindeki ihlâslarıdır. Onlar akîdenin bekçileri, şeriatın koruyucularıdır. Söz ve amel olarak şeriatla amel edenlerdir. Bundan dolayı Allah, dînini yaymak ve Rasûlü’nün sünnetini tebliğ etmek için onları seçmiştir. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri hariç hepsi cehennemdedir.” Kurtulan fırka hangisidir, ey Allah’ın Rasûlü? diye sordular. “Benim ve ashâbımın yolundan gidenlerdir” buyurdu.¹⁸ Diğer zamanlarda Selef-i Sâlihîn’e uyan ve onların yolundan giden herkese, hem onlara nispet etmek, hem de selefin yoluna muhalefet ederek başkalarının yoluna uyanları ayırt etmek amacıyla “Selefî” denmiştir. “Selefîk” lafzı, Selef-i Sâlihîn’in İslâm’ı algılamak, anlamak ve uygulamak noktasında izledikleri yolun ve yöntemin özel ismi haline gelmiştir. Buna göre Selefîlik kavramı, Allah’ın Kitâbına ve Rasûlullah’ın sahîh sünnetine açıkta ve gizlide sınıksız sarılan, ilk üç neslin yolundan giden ve kıyâmete kadar onları izleyen kimseler hakkında kullanılmaktadır.¹⁹

Selef, bu şekilde kutsallaştırılınca tarihten çok dînin (îmanın) bir parçası haline geldi ve işte bu gelişme böylece ortaya çıktı. İlk Müslümanların gerçek tutum ve davranışları hadîsler kanalıyla geniş ölçüde Hız. Peygamber’e intikal ettirildi.

¹⁶ Nilüfer Göle, “Yeni Sosyal Hareketler ve İslamcılık”, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul 2000, s. 26, (ss. 19-36).

¹⁷ Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, çev. ve şârih, Kâmil Miras, D.İ.B. Yayınları, Emel matbaacılık, Ankara 1984, “Şehâdet Kitabı”, Hadis No: 1147; c. VIII, ss. 66-67.

¹⁸ Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fark*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1413 / 1993, ss. 4-11.

¹⁹ el-Eserî, *a.g.e.*, ss. 39-40.

Hattâ daha sonraki itikâdî ve hukûkî gelişmeler bile inancın bir parçası haline sokuldu. Bu bakımdan, hadîs literatüründe tarihi değil, büyük ölçüde tarih-ötesi denebilecek bir özellik bulmak mümkündür. Zamanla bu tarih-ötesi, tarihin yerini almıştır. Bütün bunların asıl nedeni, İslâm'ın kabul edilmiş olan yorumunun, en yetkili kişiye, yani Hz. Peygamber'e dayandırmak olsa gerektir. Bu da ilk Müslümanların Hz. Peygamber'in öğretilerinin ışığında düşünüp hareket ettiklerine dair açık ve gizli mevcut olan bir inanca dayanmaktaydı. Böylece İslâm düşünce tarihinde sahâbe ve ilk nesillerin görüş, fiil ve uygulamalarının idealizasyonu ve kutsallaştırılması hadisesi ortaya çıktı.²⁰

Hasan Hanefî'ye göre, bir kısım hadisler Müslümanların yeni baştan toparlanmasını, silkinmesini ve tarih bilincinin gelişmesini imkânsız hale getirmektedir. Sözgelimi, yukarıda aktarılan “En hayırlı dönem benim dönemim, sonra arkasından gelen, sonra onun arkasından gelen dönemdir” hadisini²¹ ele aldığımızda, buna göre en hayırlı dönem Hz. Peygamber'in, sonra sahâbenin, sonra tabînin, tebe-i tâbî'nin dönemidir. Şu halde, XIV. veya XX. asır nesilleri olarak, tabiatıyla ilk nesille aramızda üstünlük açısından gök ve yer arası kadar bir mesafe olacaktır. Burada her iyi şeyin, üstünlüğün başlangıçta olduğu ve daha sonra azar azar eksilip noksanlaştığı imâ edilmeye çalışılmaktadır. “Hilâfet benden sonra otuz senedir, ondan sonra sevimsiz krallığa dönüşecektir”²² hadisi de böyledir. Bu otuz senenin iki yılı Ebû Bekir, on yılı Ömer, diğeri Osmân ve ali dönemini kapsamakta ve hilâfet sona ermektedir. Daha sonra Emevîler yönetime gelip krallığı başlatmış, böylece İslâmcı hareketin sahâbe ve hilâfet dönemine “geri dönüş” sloganını bugüne değin kullanmasına sebebiyet vermiştir. Her sonraki dönemin değerinin azaldığı, bir başka söyleyişle kendimizi aşağıda gördüğümüz bu tür bir tarih tasavvuru ile ilerlememiz, kalkınmamız ve geleceği inşa etmemiz pek de mümkün görünmemektedir. Halbuki yarının bugünden, bugünün de dünden daha iyi, daha fazîletli ve daha mükemmel olduğu sürekli bir ilerleme düşüncesine sahip olduğumuz taktirde, psikolojik olarak kendi imkan ve kabiliyetlerimize güven

²⁰ Hz. Muhammed ve ilk dönem İslâm'ın idealleştirilmesi hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 40-48.

²¹ Ebû'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim Muhtasarı*, Çev., Thrç. ve Notlar, Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınevi, İstanbul 2005, “Fezâ'lü's-Sahâbe”, Hadis No: 2534, c. II, s. 325-326.

²² Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire 1313 / 1895, c. V, 220, 221.

duyabilmemiz ve daha güzeli yaratma cesareti gösterebilmemiz mümkün hale gelir.²³

Tarihin, hiçbir zaman ümidin ilham ettiği idealleri tam olarak müşahhas biçimde ortaya koyamadığını kimse yadsıyamaz; fakat ne zamanki inancın, dikkatin ve ilginin merkezi, tarihten tarih-ötesine kaydırılır, işte o zaman bu, insanın, inancı konusunda güvensiz olduğunu gösteren güvenilir bir işaret olur.²⁴ Çünkü kültürel bellek geçmişin belli noktalarına yönelir. Geçmiş onda da olduğu gibi kalmaz, daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Hatırlama figürlerinin dini anlamları vardır ve hatırlatmayı amaçlayan canlandırılma biçimleri genellikle bir bayram karakterini içerir. Geçmişle bağlantı kurularak hatırlayan grubun kimliği temellendirilir. Grup, tarihini hatırlayarak ve kökenine ait hatırlama figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olur. Oysa bu, gündelik bir kimlik değildir. Toplumsal kimlikler gündelik yaşamın ötesinde bir özellik, bir törenselliğe sahiptir. Bir anlamda yaşama bir ululuk katarlar ve gündelik olmayan törensel iletişimin enesini oluştururlar. İletişimin bu ritüelliği bir anlamda biçimlendirir.²⁵

Hatırlama ilkesinin iki boyutu, hatırlanmak için gerekli çaba ve hatırlayıcı sadakat, her toplumda az-çok aynı biçimde işler. Grubun hatırasında yaşamaya devam etme umudu, ataları halihazırdaki kültür örüntüleri ve kalıplarla düşünmeyle gerçekleşir.

SELEFÎ METODUN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE TE'VÎLE BAKIŞ

Selefiyye'ye göre, nakil aklın esasıdır; nakil olmadan akıl çalışmaz; ancak nassların belirlediği sınırlar dahilinde çalışabilir; akıl, nesnesi olmayan bir öznedir. Akıl nesnesi olmayan bir özne konumundadır. Tevil, nassa karşı çıkmak, onun nesnel anlamını inkâr etmek, zanna uymak, rey ile hükmetmek, hevaya tabi ve arzuya teslim olmaktır. Aklın görevi, önceden bilinen bir sonuca varmak, önceki verinin doğruluğuna ve sabit olan kesinliğine ulaşmaktır. Olandan daha mükemmel

²³ Hasan Hanefi, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", çev. M. Sait Özervarlı, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, c. I, ss. 324-325, (ss. 309-326).

²⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, ss. 297-298.

²⁵ Jan Assman, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Almanca 'dan çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 56.

bir şeyin olması mümkün değildir. Nass her şeyi içerince, içtihadı hiçbir şekilde yer kalmamıştır. Nass, dış dünyadaki otoriteyle birlikte belirginleşen zihindeki otoritenin delili haline gelince, düşünce ve eylem yönlendirilip baskı altına alınmıştır. Şer'î kıyasta asıl olan nass'tır; bunun anlamı ise, asıl ve fer' arasında illet benzerliği olduğu zaman, aslın hükmünü fer'e yükleyerek, yeni gerçekliğin eski asla irca edilmesi amelîyesidir. Zaten illet de nassla belirlenmiştir. Şeriat'ın dört ana kaynağı, realite karşısında nassa, Kur'ân, Hadis, icmâ' ve hem asıl, hem illet, hem de hüküm konusunda yapılan kıyasın nassına öncelik tanımaktadır. Böylelikle, İslâm medeniyeti, sonuçta realite / vakıa medeniyeti değil de, nass medeniyeti, bir başka söyleyişle, nesnel dünya üzerine dayalı tabiat medeniyeti değil de, kitap medeniyetine dönüşmüştür. Oysa Kitap, kapalı bir tabiat; tabiat ise, açık bir kitabı ifade etmektedir. Tarihin bu şekilde dondurulmasını ve durdurulmasını Şâfi'î kanun haline getirmiştir. Onun Sünnet'i kanunlaştırması ve ona Kur'ân'a denk bir statü kazandırması neticesinde, nass donuklaştı; nakle dayalı oluşturulan görüş akla dayanan görüşe, Ehl-i Eser Ehl-i Re'y'e, Hicaz bölgesi hukuku Irak bölgesi hukukuna karşı zafer ve üstünlük elde etti. Oysa asıl hakkındaki nassın bir iniş sebebi vardır; bunun anlamı ise, realitenin nassdan, sorunun cevaptan önce gelmesi demektir. Söz, zorunlu olarak yalnızca harfler, kelimeler ve cümlelerde ibaret değildir; aynı zamanda ruh ve evrendir, bilgi ve varlıktır, düşünce ve fiildir.²⁶

H. III. yüzyıl başlarında teşekkül eden bu zümrenin yolunun, Kur'ân ve Sünnet yolu olduğu ifade edilmektedir. Buna göre Selefiyye, Kur'ân ve Sünnet'te belirtilen esaslara, akıl ve re'ye müracaat etmeksizin ve tevile başvurmaksızın olduğu gibi inanmaktadır. Allah'ın sıfatları ve diğer itikâdî konularda muhtasar açıklamalarla yetinmekte, tafsîlâta girişmemekte ve inceden inceye fikir yürütmemektedirler. Nassları aynen kabul ederek müteşâbihleri ve zor meseleleri çözmek için aklın hakemliğine veya tevile yanaşmamaktadırlar; akli hakem değil, şâhit olarak görmektedirler. Allah'ın arşı, eli, gelmesi, inmesi vb. âyetlerin mahiyeti ve anlamı hakkında fikir yürütmek gerekir, demektedirler. Bu konularda aslanan, olduğu gibi inanma, teslimiyet ve sorgulamamadır. Dolayısıyla Selefi din anlayışı, geleneğin ve eserlerin nakli yoluyla oluşturulur. Bu anlayışta ortaya konan her yeni şeyin bid'at ve her güzel şeyin geçmişte olduğuna ve yaşanıldığına kuvvetle

²⁶ Hasan Hanefi, "Geleneksel İslâm Düşüncesindeki Otoriteriyenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlâkî, Siyâsî ve Tarihî Temelleri Üzerine", *İslâmiyât*, c. 2, Sayı: 2, Nisan - Haziran 1999, s. 29-30, (ss. 25-37).

inanmak ve savunmak esastır. Bu anlayışta geçmiş yaşam ve uygulamalara büyük bir zlem duyularak ideal hale sokulmaya çalışılır.²⁷

Allah'ın sıfatlarında vârid olan mütешâbihlerin, üzerinde tartışmaya ve tevîle girişmeksizin, nakledildiği gibi kabul edilmesini söyleyenler arasında Ma'amer b. Râşid (ölm. 153/770), Evzâi (ölm. 161/774), Sufyân es-Sevrî (ölm. 161/778), Mâlik b. Enes (ölm. 179/795), Sufyân b. Uyeyne (ölm. 198/814) gibi imamlar bulunmaktadır. Mâlik'in huzurunda, istivâ âyetini anımsatarak Allah'ın nasıl istivâ ettiğini soran kimseye, İmâm tarafından verilen cevap meşhûrdur: "İstivâ malûmdur, (fakat Allah hakkında) keyfiyeti meçhuldür, buna iman etmek vâcip, sormak ise bid'attir, seni kötü niyetli bir insan görüyorum."²⁸ Belki bu nedenledir ki, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve diğer Ehl-i Sünnet mezheplerinin ilk âlimlerinin Selefîyye'den olduğu ifade edilmektedir.

Selefîyye'nin üzerinde birleştikleri husus, Allah'ı teşbih ve tecsîm'den tenzîh etmek için mütешâbihlerden kaçınmak ve üzerlerinde fikir yürütmemektir. Ancak "Teşbih ve tecsîm yoktur" sözünü sık sık yinelemelerine rağmen, Selefîyye, bu meseleden pek kurtulamamış ve birtakım yanlış anlamalara meydan verebilecek tarzda teşbih ve tecsîme düşmüş görünmektedir. Üstelik akılı kullanma mecburiyetine hemen de hiç iltifat etmedikleri için, mütешâbihler aklın hudutları dışında düşünölmüş ve böylece te'vilde aşırı gidenlere karşı çıkılırken, farkında olmadan, yürünölen yola ve usüle ters düşen bazı tutarsızlıklara saplanılmıştır. Sözelimi, İbn Huzeyme (ölm. 311/923)'nin Kitâbu't-Tevhîd'inde bu hususlara sıkça rastlanmaktadır. Sözelimi, Allah'ın gökte olduğunu ispat için sözünü ettiği âyet ve hadislerin bu mevzuda hiç de açıklık taşımadıkları müşahede edilmektedir. Çünkü ref', fevk, a'lâ gibi kelimelere tutunarak Allah'ın maddî olarak gökte bulunduğunu iddia etmek mecburiyetinin nereden kaynaklandığını anlamak kolay gözükmemektedir.²⁹

Aynı durum, h. VII. yüzyıl sonunda Selef akîdesini ihya için faaliyet gösteren İbn Teymiyye (ölm. 728/1328)'de de müşahede edilmektedir. Selefîyye mezhebini savunmak, inanç sistemini sahabe ve tâbiîn zamanındaki şekle çevirmek isteğiyle yola çıkan İbn Teymiyye, zarûfî olarak dâima nakli tercih etmiştir. "Ne felsefenin,

²⁷ Göle, "a.g.m.", ss. 25-27.

²⁸ Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *Risâletü Zemmi't-Te'vîl*, Matba'atü'l-Menar, Mısır 1351 / 1932, s. 12.

²⁹ Bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1992, s. 33.

ne de teolojik felsefenin aklî metotlarıyla Allah hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığı³⁰ sonucuna varan İbn Teymiyye'ye göre, saadet ve kurtuluşun yolu akıldan geçmez. Bunun yolu ikidir: Faydalı ilim ve sâlih amel. Faydalı ilim, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerini, Allah'ı, kitaplarını, meleklerini, resûllerini, âhiret gününü olduğu gibi tasdik etmektir. Sâlih amel ise, Allah'ın emri ile amel etmektir.³¹ Buna göre Kur'ân ve Kur'ân'ı açıklayan Sünnet'ten başka kurtuluş yolu yoktur. Bu yüzden, akıl, naklin karşısına konulamaz. Esas olan nakildir; akıl ise idrak ve tasdik edicidir. Oysa Mu'tezile düşüncesinde akıl ile nakil birbiriyle çelişmeksizin uyuşmakta ve birbirini tamamlamaktadır. Ayrıca onun Kur'ân ve Sünnet'te bulunmayan, ashâbın hayatlarında rastlanmayan her şeye bid'at diyerek karşı çıkması, dolayısıyla nasları zâhirî manalarıyla kabul edip, kıyâs, akıl ve te'vîlden uzak durması nedeniyledir ki, gerek zamanında, gerek daha sonraları lehinde ve aleyhinde çok şey söylenmiştir.

Selefiyye âlimleri, rü'yetullahı normal görme şartlarına bağlı olmaksızın kabul edip haberî sıfatları zannî bilgilere dayanarak te'vîle tabi tutmaları ve ameli imandan ayırmaları hasebiyle bütün Sünnî kelâmcılarını ve ilâhî fiilleri sadece irade sıfatına dayandırıp adalet ve hikmet sıfatlarını arka plana ittiklerinden Eş'ariyye kelâmcılarını eleştirmişlerdir.³²

Sünnî kelâmcılar da, zayıf veya uydurma rivayetlere dayanarak ulûhiyete dair bâtil inançlar benimsedikleri ve haberî sıfatları te'vîl etmemekle teşbîhe düştükleri gerekçesiyle Selefiyye'yi eleştiriye tabi tutmuşlardır.³³

Genellikle kelâm ilmini benimsemeyenler, Mu'tezile'ye ve metinlerin aklî yorumuna karşı çıkmaktadırlar. Bunlar, sadece literal (lafızci) anlamı benimseyen ve nakli, sadece nakille yorumlayan, yani sahih bir biçimde nakledilmiş metni, sahih olarak nakledilmiş metinlerle veya sahih nakle eşit bir yorumla kabul eden Hanbelîlerle Selefilere.

³⁰ W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, A.Ü. Basımevi, Ankara 1968, s. 143.

³¹ Ebû'l-Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'atu'r-Resâilî'l-Kübrâ*, Mısır 1966, c. I, s. 186.

³² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, neşr. M. Reşâd Salim, Dârü'l-Künûzi'l-Edebiyye, Riyad (trz.) c. I, s. 250.

³³ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, neşr. Muhammed el-Arîbî, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993, ss. 133-135.

Hiç kuşkusuz literalist dînî görüşün savunucuları tarafından, akılcı düşünce için dinde bir hareket alanı bulmanın yasak olduğu söylemek mümkündür. Ancak, bu görüş yanlılarına göre de akıl, tam bir eylem özgürlüğü içinde diğer alanlardaki bilimsel araştırmalardan yararlanabilir. Bununla birlikte felsefi olarak özellikle bu çağda tamamen ortaklaşa olmasa da, araştırılacak konular vardı, en azından kelâmcıların zihinlerini meşgul eden konulara çok yakın konular vardı. Böyle bir yasağa felsefe asla tahammül edemezdi. Öte yandan, Hanbelî ve Selefilerce felsefenin izlenecek bir amacının olmamasından ötürü, bu şekilde bırakılmış olması da muhtemel görünmektedir.³⁴

Selefiyye'ye göre, din sahasında hak, bir başka söyleyişle, Allah'ın murâd ve maksûdu, mutlak manada nakil (Kur'ân ve sahîh hadis) ile bilinir. Nakil olduğu gibi kabul edilir ve hiçbir sûretle tevîle tabi tutulmaz.

Naslarda Allah'a nispet edilen el (yed), yüz (vech), taht (arş), istivâ gibi niteliklerin beşerî vasıflara benzemediğini öne sürmekle birlikte, bunların keyfiyetlerinin tartışılmasına karşı çıkmaktadırlar. Yine Selefiyye, din ve temel akîde konularında nasların beyan ve işaretleri dışında akıl yürütmeyi pek uygun görmemektedir.

Diğer alanlarda olduğu gibi, akâidde de Hz. Peygamber ve ashâbının yolunu teslîmiyet ve ihlâs ile takîp edenler Selefiyye olmuştur. Tâbiîn, mezhep imamları, büyük fukaha ve muhaddisîn ile her asırda, az sayıda da olsa, seçkin bir zümrenin benimsediği selef metodu, nakle mutlak bağılılığı şiar edinmiştir. Âyette ve sahîh sünnette vârid olan, haberî sıfatları ve müteşâbihâtı dahil her şeye teslîmiyetle iman edilir. Ne teşbîhe düşülür, ne de red ve tevîle gidilir. Selefiyye, sadece kendi takip ettiği yolun Kur'ân yolu olduğunu öne sürmektedir.³⁵

Selefiyye'nin mütekadimîni akâid bahislerinde akla ve felsefi anlamda serbest bir tefekküre ve düşünüme yer vermemekteydiler. Onlara göre, nazar, tefekkür ve istidlâl, ancak nassın zâhirî manası çerçevesi dahilinde mümkün olabilirdi. Hanbelî âlimi İbn Kudâme (ölm. 620/1233) bir selefî olarak şunları ifade etmektedir: "Hz. Peygamber'in haber verdiği ve ondan sahîh olarak nakledilen her şeye iman etmemiz gerekir. Haber verilen şeyi duyularımızla idrâk etsek de, etmesek de onun hak ve gerçek (sıdk) olduğunu kabul ederiz. Mevzûun, aklımızın erdiği veya İsrâ ve

³⁴ Salamé, "a.g.m.", s. 209.

³⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s. 81. Bkz. en-Nahl Sûresi, 16 / 125.

Mi'râc hadisi gibi, eremeyip iç yüzüne vakıf olmadığı bir husus olması durumu değiştirmez."³⁶

İbn Teymiyye gibi (ölm. 728/1328) gibi itikâta selefi olan müteahhirîn, akıl karşısındaki tutumlarını değiştirmişler ve akâid bahislerinde de akla ağırlık ve ehemmiyet vermişlerdir. Ona göre, sarîh akıl ile sahîh nakil hiçbir zaman teâruz etmez. Akıl ile nakil teâruz etmediğine göre te'vîle de lüzûm yoktur. Eğer akıl ile nakil arasında teâruz göze çarpıyorsa, ya da akıl sarîh veya nakil sahîh değildir. Bu duruma göre, İbn Teymiyye'nin selef akâidesinin, bir anlamda felsefesini yapmakta görünmekte olduğu söylenebilir. Şu kadar var ki, bu, Yunan akılcılığı olmayıp, Kur'ân akılcılığıdır. Kur'ân'da kâinata, mahlûkata, masnûata, hülâsa hâdise, vakıa ve eşyaya bakılması, bunların tetkik edilmesi, müşahede ve tecrübe altına alınması emredilmektedir. Öyle görünmektedir ki, bu tefekkür ve nazar daha ziyade bugünkü müspet ilmin kullandığı müşahede ve tecrübe metoduna yakındır. Oysa tündengelim/dedüktif (ta'lîlî) bir yol izleyen İslâm filozofları ve kelâmcıları bu metottan ayrılmışlardır. İbn teymiyye'ye göre, Hz. Peygamber, Kur'ân'daki sıfatların, daha sonra kelâm âlimlerinin de benimsediği gibi, felsefi kaidelerle uygunluk gösteren herhangi bir te'viline yönelmemiştir. Çünkü, onun ilmi, Kur'ândır ve bildiği deliller de yalnızca Kur'ân'ın delilleriydi. Sahâbe, onlardan sonra tabiûn, müçtehid fakihler de böyledir. Çünkü, onlar Yunan mantığını ve Kur'ân'da bulunan bildirimleri kelâm âlimleri gibi te'vîl etmeyi bilmiyorlardı.³⁷

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye gibi, Kur'ân'ı yapılması gerekenden farklı şekilde tevîl eden fırkaların tevillerini reddettiğini açıkça ifade etmiş, hatta Kur'ân'ın müteşabihleri ve tevili konusundaki tutumlarını reddetmek üzere Zındıklarla Cehmiyye'ye Reddiye adıyla bir de risale yazmıştır. İmam bu risalesinde, onların Kur'ân'ı Allah ve Rasûlü'nün anlatmak istediği anlamın dışında tevîl etmelerini eleştirmiş ve bunu kesin bir dille reddetmiştir. Ahmed b. Hanbel, söz konusu risalesinde müteşâbih kavramların, isim ve sıfatların keyfiyetlerini (nasıllıklarını) bildiklerini ve keyfiyetçiler olarak bilinen bazı kelâmcılar kelime ve kavramları, Allah ve Rasûlü'nün koyduğu yerlerin dışına çıkarmaya çalışan ve

³⁶ Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, "Lum'atu'l-İ'tikâd", thk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s. 25, (ss. 1-43).

³⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri Çağı ve Fıkhı*, çev. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz, Adil Bebek, Mehmet Erdoğan ve Veli Ayhan, İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul 1988, ss. 230-231.

“Bize göre bunlar şu şu manaya gelmektedir” diyen tahrifilerin görüşlerini de reddetmektedir.³⁸

Selefi mezhebi, geçen zamanın sünnetlerine dayanan, bildik tanidik dünyanın bozulmasını önlemek için esere tabi olmayı istikamet üzere oluş kabul eden, her türlü değişime cephe alan, bid‘ati, muhdes olanı, yeniliği, rey‘i inkâr eden, böylece değiştirme, yorum, yargılama, irdeleme, değerlendirme, düzeltme çeşidinden tüm insani eylemleri yok farz eden gerilemeci bir zihniyeti temsil etmektedir. Burada amaç, adeta tarihi sona erdirip dondurarak cemaatin normatif özelliğini koruyup sürekliğini ve denetimini sağlamaktır.³⁹

Selefiyye, nasları algılamak ve delillendirme konusundaki yöntemi, Allah‘ın Kitâbında ve Peygamber‘in sahih sünnetinde gelenlere zâhiren ve bâtinen uymak ve bunlara mutlak teslim olmaktan ibarettir.

Selefiler, küçük ve büyük bütün meselelerde Peygamber‘in yoluna ve sünnetine uymayı ve ona tereddütsüz teslim olmayı rahmete, kurtuluşa, başarıya ve Allah‘ın rızasına ulaşmanın yegane yolu olarak görürler.

Selefiyye âlimlerine göre, Kitap veya sahih Sünnete; kıyas, zevk, keşif, şeyh sözü ve bir imam sözü ile karşı çıkılmaz. Çünkü din Rasûlullah‘ın hayatında tamamlanmıştır [el-Mâide Sresi, 5 / 3].

Selefiyye âlimleri, mertebesi ne olursa olsun, ilim ve amel açısından hangi dereceye varırsa varsın, Allah kelâmı ile Raslnn sözünün önüne hiç kimsenin sözünü geçirmezler.

Selefiyye, Allah ve Raslnn huzurunda ne geçmenin heva ve hevese uyumak, Allah‘â karşı bilgisizce söz söylemek olduğuna, şeytanın Allah yolundan alıkoymak için bu işi süslü gösterdiğine ve bunun sapıklığın sebebi olduğuna inanmaktadır [el-Câsiye Sresi, 45 / 23].

Selefiyye‘ye, sarih akıl sahih nakle aykırı değildir. Anlaşılmayan bir durum olursa nakle öncelik verirler. Aklında anlaşılmayan bir durumda yoktur. Çünkü nakil, sağlıklı bir aklın kabul etmeyeceği bir şey getirmemiştir. Ancak akılların hayret edeceği bir şey getirir. Selim bir akıl, sahih bir naklin haber verdiği her şeyi tasdik eder, ancak aklın söylediği her şeyi sahih nakil kabul etmeyebilir. Onlar aklın

³⁸ İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, ev. Abdi Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul 2001, s. 200.

³⁹ Mehmet Zeki işcan, *Selefilik: İslami Kktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, ss. 243, 250.

konumunu küçümsemezler. Çünkü onlara göre, akıl, yükümlülüğün dayanağıdır; akılı olmayan hiç kimse mükellef olamaz. Ancak onlar, aklın dînin önüne geçemeyeceğini söylemektedirler, aksi taktirde insanların peygamberlere ihtiyacı olmazdı. Ancak akıl dînin sınırları içinde hareket eder. Onlar, büyük küçük, açık gizli her şeyde Peygamber'in sünnetine ve yoluna sımsıkı sarılır, ona tabi olur ve mutlak teslimiyetleri vardır.⁴⁰

Selefiyye âlimleri, Rasûlullah'ın dışında kimsenin masûm olduğuna inanmazlar. Hükmü kapalı konularda zaruret miktarınca içtihad edilmesini caiz görmektedirler. Bununla beraber, sözü Kitap ve Sünnet uygun olmadığı sürece, hiç kimsenin sözüne taassupla bağlanmazlar.⁴¹

Selefiyye, Kur'ân ve Hadîsle birlikte, ilk üç nesli teşkil eden Müslümanların, sahâbe, tabiûn ve etbau't-tabînin (kurun-i selâse ricali) söz ve davranışlarını kutsiyet mertebesine yükseltmiş, bunların hepsine birden menkûlât ve merviyat (nakil, nas, eser, haber ve hadis) gibi isimler vermiştir. Selefiyyede nassın ve naklin dinî bir masûniyet (dokunulmazlık)e sahip olma imtiyazı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil mutlak olarak Hâkim'dir. Saltanat tahtında sadece o oturur, sadece ona tabi olunur. Nassı; itiraz, muhalefet, tenkit ve tevîl konusu yapmak kesinlikle câiz değildir.⁴²

Selefiyye'nin metodunun dinî epistemoloji, akıl ve özcülük (asla / kaynağa dönme) arasında çok yakın bir ilişkisi vardır. Selefiyye, epistemik açıdan gerçek, doğru ve sağlam bilginin, sadece Kur'ân ve Sünnet'in bildirimlerinde yer aldığını; re'y ya da tevîle başvurarak akılla üretilen her tür bilginin "zannî bilgi" verme olasılığı bulunduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, ancak doğru ve sağlam bilgi temelinde doğru bir yaşam ve uygulama alanı ortaya konabilir. Bunun yolu da Kur'ân ve Sünnet'e bağlılıktan geçmektedir. Böylece, Selefiyye, Hz. Peygamber dönemine daha yakın olan ilk nesillerin din anlayışı ve pratik uygulamalarını örnek alma, muhafaza etme ve bunun üzerinden bir medeniyet ve kültür yaratma eğilimi taşımaktadır.

Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. Şimdide ve gelecekte hakikat aranamaz. Bu nedenle bir meselenin halli için nas olmalıdır. Tek delil,

⁴⁰ el-Eserî, *a.g.e.*, ss. 194-196.

⁴¹ el-Eserî, *a.g.e.*, s. 196.

⁴² Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 38.

nastır. Yani, ya vahiy olacak ya da sahabeden gelen bir haber olacaktır. Yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde âhâd da olsa, bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girişilmez. Bunun dışına çıkan, bid‘at ehli olur.

III. / IX. asırdaki İslâm dışuncesinin bütün çehresini tam anlamıyla değerlendirebilmek için, kelâma karşı çıkmakla beraber kelâmî akıde ile ilgili beyanlarda bulunan ve görüş belirtenlere bakmak gerekir. Bu türden şahıslar, genellikle kaynaklarda Ehlu‘l-Hadıs denen zümreye mensuptu. Onlar arasındaki en marf şahıs, hâlen kendisinden muhtelif vesilelerle bahsedilmiş olan Ahmed b. Hanbel‘dir. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel, Mtekellimlerin aklî usllerini reddetmiş ve dînî akıdeler ile fikhî kaideleri münhasıran Kur‘ân ve Hadıslardan çıkartmak hususunda ısrar etmişse de, açıkça fevkalâde karışık meselelerde mtecânîs bir görüşü benimsemeye muktedir son derecede zekî bir âlimdi.⁴³

Ahmed b. Hanbel‘e göre, dîn, sadece Allah‘ın kitâbı, âsâr (dindar şahısların sözleri veya fiilleri), sunen (benimsenmiş icrâat) ve Allah‘ın Resl, sahabileri tabiîn, tebe-i tâbiîn, onlardan sonra da örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsâr‘ı koruyan, sapıklığı tanımayan, ve hatâ veya (biri diğerinden) ayrılmakla suçlanmayan kabul edilmiş imamlar (âlimler) ile son buluncaya kadar biri diğerini teyit etmek suretiyle, kabul edilmiş, sağlam ve meşr hadıslar (ahbâr) hakkında güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivâyetlerdir. Onlar, kıyas ve re‘y‘i savunan kimseler değildir; çünkü kıyas dinde değersiz ve re‘y de aynı ve kötüdür. Dinde re‘y ve kıyas taraftarları, güvenilir selef imamlarından herhangi bir eser bulunması dışında, sapıktır ve dalâlettedir.⁴⁴

Ahmed b. Hanbel, eser (hadis) bulunduğu sürece rey ile fetvâya cevaz vermemiştir. İtikâdî açıdan da nasta vârid olanı -mteşâbihatı ile birlikte- aynen kabul edip, teşbîh ve tesîme düşmemekle beraber, tevile de gitmeyen selefi bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre amel imandan bir czdr. İbn Hanbel‘in hadislere olan aşırı bağlılığı ve kendisine sorulan sorulara hadislerle cevap verme konusundaki aşırı itinası; İbn Kuteybe, Taberî ve Debsî gibi kimi alimlerin kendisini fikhı saymasına yol açmıştır.

Ahmed b. Hanbel‘e göre, fıkihta akıl yürütme, kabul edilmiş kaideler ve hadıslardan ibaret esasların müspet manadaki mertebelenmesinden ortaya çıkar;

⁴³ W. Montgomery Watt, *İslâm Dışuncesinin Teşekkül Devri*, ev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, ss. 365-366.

⁴⁴ Watt, *İslâm Dışuncesinin Teşekkül Devri*, s. 366.

fakat kelâmda böyle bir mertebelenme mevcut değildir ve Mütেকellim, Allah ile yaratılmış varlıklar arasındaki münasebet ve kıyastan hareketle münakaşa ve ispata eğilim gösterir; nitekim akıllıca yapılmış beşer eseri işlerin, o işi yapanın o işle ilgili bilgisi olduğuna delalet ettiği vâkıyasından hareketle el-Eş'arî, âlem ile Allah'ın ilmi arasındaki benzer bir alâkayı münakaşa etmektedir.⁴⁵ Oysa Hanbelîler için bu usûl 'teşbîh'tir. Onlar kendilerine yapılan bu teşbîh suçlamasına, Kur'an'ın teşbîhî tabirlerinin nasıl ve ne şekilde olduğuna bakılmaksızın "*bi-lâ-keyf*" alınmasını öne sürerek karşı çıkmaktadırlar. Kısaca, Eş'arî kelâmı, şu iki hususta takbîh edilmelidir: Teşbihe düşer; Kur'an ve Hadîsin tekaddümünü bunların kabul edilmiş tefsirleri ile birlikte terk eder. Hanbelîlerin her iki hususta büyüyen bir şahsîliğe (sübjektivizm) karşı gayr-i şahsîliği (objektivizm) müdafaa etmekte oldukları söylenebilir. Kelâma karşı bu tavra uygun olarak, akîde sisteminde Mütেকellimlerin meşgul oldukları Allah'ın sıfatlarına dair birçok meselenin münakaşası yer almaz. Bununla birlikte Allah'ın neleri bildiği ve kelâmı hakkında bazı kuru ifadeler vardır.⁴⁶ Anlaşılan o ki, Ahmed b. Hanbel, epistemolojik manada Kur'an ve Hadîsin tekaddümünün, ancak bireysellik ve öznelikten uzak güvenilir, sağlam ve doğru geçerli bilgiyi sağlayabildiğini savunmaktadır. Bu cümleden olarak;

1. Selefiyye, diğerinin adına ikisinden birini görmezlikten gelmeyerek akılla nakil arasında orta bir konumda bulunur. Fakat bu aritmetik ve geometrik bakımından orta bir konum değildir. Çünkü o, dini akidenin salt metafizik felsefi bir inanç olmaması kabulüyle, vahiy için yüce bir kelimeyi ifade eder. Bilakis bu durum mükellefi bağlayan dinî hükümlerdir. Bu yüzden onun nihâî kaynağı vahiydir. Fakat bu aklın ihmal edilmesi anlamına da gelmez. Çünkü naslar, aynı zamanda aklî birtakım delilleri de kapsamaktadır. Aklî deliller ise, ne olursa olsun şer'î hükümlerle çelişmez.

2. Te'vilde ifrata kaçmama, dil kurallarının ve dini kullanımların gerektirdiği kadarıyla te'vîl yapmak, fakat teşbîhi ve duyularla algılanabilmeyi gerektirecek manaların nefyedilmesini esas almak. Yani, teşbihsiz ispat; ta'tilsiz tenzîh düşüncesini benimsemek gerekir.

⁴⁵ Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, "Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeğ ve'l-Bida'", *The Theology of al-Ash'arî*, neşr. ve İng. çev. McCarthy, el-Matba'atül-Katolikiyye, Beyrut 1952, Arapça metin s. 12; İngilizce metin, s. 15.

⁴⁶ Michel Allard, *Le Problème des Attributs Divins, la Doctrine d'Al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Beyrouth 1965, ss. 99-101.

3.Sahih nakli delillerin kabul edilmesi.: Bunların birincisi Kur'ân, sonra esasları icma olan deliller, mütevatir hadisler, ister sahih olsun, isterse hasen olsun makbûl âhad hadislerdir. Yine bu noktada akîdeyi korumak, ilmi tenkidin doğruluğunu desteklediği delile tabi olmak amacıyla hadislerin zayıf ve mevzu olanlarını reddetmede tavizsiz davranmak.

4.Şeriatın gerektirdiği hükümleri tamamıyla yerine getirmeye çalışmak. Ancak, amelî fer'î hükümleri itikâdî esaslar düzeyine çıkarmamaya çalışmak.

5.Selefiyye, daimî surette Kur'ân'da bildirilen dosdoğru yol üzerinde bulunma, bu yoldan sapmamama (dalâlet)'yı önemli bir ilke edinmektedir. Bu anlayışa göre, Kur'ân ve Sünnet'te yeterli ve gerekli emir ve esaslar bildirildiği için, inananların bunlara uygun hareket etmeleri gerekir. Çünkü bunlardan uzaklaşma, bir şekilde bu buyruk ve esaslardan sapmayı ifade edecektir. Bu durum, bazen Selef mezhebi olarak adlandırılmaktadır. Fakat biz bunu bir fırkaya özel veya bir mezhebe nispet etmeyi doğru bulmamaktayız. Bütün insanlar metotları aykırı olmuş olsa da, ona çağırılmaktadır. Doğru olan, esaslarına ve ruhuna bağlı kalan her fert ve grup için her asırda bu metodun açık bir tavır olarak devam etmesidir. Böylece belirli bir grupla veya belirli bir zamanla sınırlama zorunluluğu olmaksızın bu metottan yeni eğilimler ortaya çıkabilir.

Her ne kadar orta ve denge işaretlerini taşıyan, dinî doğruluğu ve aklı inceliği toplayan, bu Kur'ânî konuyla bilinip meşhûr olan, temsil edilen bazılarını örnek göstermek zorunlu olsa da bize göre (Selefi tavır içinde olanlar) ilk üç asırdaki sahabe, tabiûn ve onlara tabi olanlardır. Özellikle Ehl-i Sünnetçe bilinen fıkıh mezheplerinin kurucuları olan müctehid imamlar bunlardandır. Aynı şekilde, saf temiz Ehl-i Beyt imamları, ifrat ve tefrite kaçmaksızın amaç ve ihlâs bakımından metotlarını izleyen hadisçiler, fıkıhçılar, kelâmcılardan topluluklar, her nesil ve sınıftan diğer âlimler de onlardandır.⁴⁷

Ehl-i Hadisin en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yorum tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, aklı-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir. Hadislere şeklen bağlı kalmayı savunan Zâhirîler'le Ehl-i Re'ye yakınlığı ile bilinen Şâfî ve Mâlikîler de Ehl-i Hadis içinde kabul edilmiştir.⁴⁸

⁴⁷ Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul 2009, ss. 80-81.

⁴⁸ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, c. II, ss. 92-93.

Ahmed b. Hanbel döneminde ehl-i hadîs tabiri farklı bir boyut ve anlam kazanmış ve neredeyse Ehl-i Sünnet'le aynı anlamda kullanılır olmuşsa da, tartışma daha çok inanç alanına kaydığı için fıkıh alanında hadisle hadisle ve re'y ile amel konusunda ciddî bir görüş ayrılığı ortaya çıkmamıştır. Mezhep mensuplarının karşı mensuplarına hadisi terk etme veya kınanmış re'y ile amel etme gibi ithamları da sübjektif değerlendirmelerden öte geçmez ve fıkıh alanında bu dönemlerde ciddî bir ehl-i hadîs-ehl-i re'y çatışmasının bulunduğu göstermez.⁴⁹

Ahmed b. Hanbel, her ne kadar Hz. Peygamber'in ve ashabın açıklamaya girişmediği problemleri münakaşa konusu yapmayı bid'at telakki etmişse de, karşılaştığı sosyal ve siyasal olayların etkisiyle, teorik olarak benimsediği prensiplerden pratikte vazgeçmek zorunda kalmıştır. Sözgelisi, kendi döneminde önemli tartışma knularından birini teşkil eden halku'l-Kur'ân meselesinde, "Kur'ân mahlûk değildir" tezini benimsemiş, Kur'ân ve Sünnet'te açık bir şekilde yer alamayan bu tezi savunup ispatlamaya kendisini mecbur hissetmiştir. Bu tutumuyla o, bir şekilde prensip olarak benimsemediği ve bid'at olarak nitelendirdiği kelâma girmiş oluyordu.⁵⁰

Beyhakî ve İbn Teymiyye gibi selef âlimleri İbn Hanbel'in sadece Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait asılsız te'villeri reddettiği görüşündedirler.⁵¹ Ahmed b. Hanbel'e göre, Kur'ân'ın akîde ile ilgili âyetleri müteşâbihdir. Müteşâbihâtın te'vîli ise ancak Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir açıklama varsa, o dikkate alınarak yapılabilir. Sözgelimi, "Sen beni asla göremezsin [el-A'râf Sûresi, 7 / 143] meâlindeki âyeti, "Dünyada asla göremezsin" şeklinde yorumlaması, ayrıca "Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir" [el-Hadîd Sûresi, 57 / 4] ve "Biz ona şah damarından daha yakınız" [Kâf Sûresi, 50 / 16] âyetlerindeki "beraberlik" ve "yakınlık"a -ilim, sem' ve basar sıfatlarını dikkate alarak- Allah'ın yarattıklarından haberdar olması" manasını vermesi, onun yaptığı te'villere örnek gösterilebilir.⁵²

⁴⁹ Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs (Fıkıh)" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1994, c. X, s. 511, (ss. 508-512).

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel (Akaid Konularına Dair Görüşleri)" md., *D.İ.A.*, c. II, İstanbul 1989, s. 83, (ss. 82-87).

⁵¹ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, thk. eş-Şeyh İmâdü'd-Dîn Ahmed Haydar, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, c. II, Beyrut 1405 / 1985, 172-177.

⁵² Ahmed b. Hanbel, "er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye" '*Akâ'idü's-Selef*' içinde, neşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr Tâlibî, Münşe'etü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1971, ss. 60, 90, 100, (ss. 49-114).

İbn Teymiyye'ye göre, ayet, kelime ve kavramların tevillerini Allah'tan başka kimsenin bilmediği görüşünün sünnet ehli ilim adamları arasında bu denli yaygınlık kazanması, Cehmiyye, Kaderiye, Mu'tezile ve diğer bid'at ehli mezhep ve firkaların bunlarla ilgili pek çok asılsız ve tutarsız yorum yapmış olduklarından kaynaklanmaktadır. Bunlar, müteşâbih âyetlerin tevillerinden hareketle Kur'an'ın diğer âyetlerini de kendi asılsız ve tutarsız görüşleri doğrultusunda tevil etmeye yönelmişlerdir. Kur'an'ı kendi akli görüşlerine tefsir eden ehl-i bid'atin uğraş alanlarından birinin de, onu lugavî açıdan tevil etmek olduğu bilinmektedir. Nitekim Mu'tezile'nin tefsirleri Allah'ın sıfatları ve kaderle ilgili nasların, Allah ve Rasl'nün murat ettikleri anlamdan farklı tevillerle doludur. Self uleması bu tür asılsız ve tutarsız yorumları reddetmişlerdir. Sözgelimi, selefin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Hanbel Zındıklara ve Cehmiyye'ye Reddiye adıyla kaleme aldığı eserde bu konulara değinmekte, nasların yanlış tevil edilmesi konusunda selef alimlerinin ve imamlarının onlara karşı yazdıkları reddiyelerden söz etmektedir.⁵³

şehristn, nasların anlaşılmasında Selef metodunun en doğru yöntem olduğunu, bu metodu benimseyenlerin Allah'ı mahlkta benzemediği ilkesini kabul etmekle birlikte, teşbih ve tecsmi ağrıştırabilecek âyet ve hadisleri yorumlamaktan kaçındıklarını ileri sürmektedir. O, Selef'in te'vile karşı çıkmasının nedenini, yorumlamanın zanna dayalı gerekleşi miş olması ve ilâhî sıfatların anlamı gibi bir konuda zan ve şahs kanatle hareket etmenin uygun görülmemesine bağlamaktadır. Bununla birlikte, Haşviyye'den bazıları Selef'in dediklerine ilave olarak naslarda geçen lafızların kelime anlamı üzere kabul edilmesini ne sürerek Allah'a beden ve organlar nispet edecek kadar teşbihe düşmüşlerdir.⁵⁴

Selef yolunu izleyenlerin eserlerini daha ziyade reddiyeler halinde telif etmeleri ve sıfatların te'vili gibi beli konular dışında Ehl-i Sünnet kelmcılarından ayrıldıkları görüşlerin fazla olmaması, onların ayrı bir itikâdî mezhep şeklinde değerlendirilmesini gereksiz kılmaktadır. Selefliğin sistemleşi miş bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi, sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerekleşi miştir. Çünkü Ashâbu'l-Hadîs'in hareketi, ilk dönemden

⁵³ İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, s. 255.

⁵⁴ eş-şehristn, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. II, ss. 92-93.

aktarılan bazı görüşleri savunmakla birlikte, bunları temellendirme ve yeniden inşa yolunda kapsamlı bir çaba içerisine giremediği müşahede dilmektedir.⁵⁵

5. KELÂMÎ DÜŞÜNCE ÇABASINI KÖTÜLEME

Selefin yolundan gidenler, bid'at ve hurafelere karşı sert eleştirileri ve cedel metodu aleyhindeki tavırlarıyla ön plana çıkmaktadırlar. Bid'at, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu örneğe aykırı düşen yeniliktir.⁵⁶

Daha ziyade çok Hanbelîler tarafından sahiplenilen Ashâbu'l-Hadîs ekolünün temel eserleri topluca gözden geçirildiğinde, bunların, Mu'tezile ve Cehmiyye'ye ait görüşleri Kitâb ve Sünnete aykırı gördükleri için, bütün kelâmcılara menfî bir tutum sergiledikleri müşahede edilmektedir. Bu olumsuz tutumlarını, Seleften rivayet edilen sözlerin yanı sıra, mezhep imamlarının her birinden aktarılan kelâm aleyhindeki ifadelerle destekleme yoluna gitmektedirler.⁵⁷ Buna karşılık, Selef ve İmamların şiddetle tenkit ve zemm ederek karşı çıktığı ve bid'atler arasında saydığı kelâm, büyük ölçüde Cehmiyye ile itizâl hareketinin kelâmî düşünüş biçimidir.⁵⁸ Bu arada şunu hemen belirtmeliyiz ki, Tâbiîn ve hemen sonraki dönemde ilk dönem Selef âlimlerinin bid'at ehli kelâmcılarına karşı sergilediği olumsuz tavır, daha sonraki Ashâbu'l-Hadîs uleması tarafından genelleştirilerek, Ehl-i Sünnet kelâmcıları da dahil olmak üzere, bizzat kelâm ilmine yöneltilmiştir.⁵⁹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arabistan Yarımadasının dışına çıkan İslâm orduları, bir asırlık bir zaman dilimi içerisinde çok sayıda ülkeyi fethederek İslâm coğrafyasının topraklarına ve sınırlarına dahil etmiş; bu ülkelerde yaşayan farklı din, inanç, mezhep, kültür ve fikirlere sahip insanlar benimsemek veya eleştirmek amacıyla İslâm dini ile yakından ilgilenmişlerdir. II. / VIII. yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye ve Mu'tezile mensûpları, İslâm'ı eleştiren gruplarla

⁵⁵ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, ss. 62-63.

⁵⁶ Rahman, *İslâm*, s. 71.

⁵⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Dârü'l-Ma'rife, 1403 / 1981, c. I, s. 84.

⁵⁸ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'i*, neşr. Seyyid Ahmed Abbâs Sakr, Dârü't-Türâs, Kahire 1391 / 1971, c. I, ss. 453-454, 470.

⁵⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, neşr. M. Said Hatiboğlu, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1991, ss. 78-79; Abdullah b. Muhammed el-Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, neşr. Semîh Düğaym, Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1994, ss. 246-259.

fikrî mücadelede bulunurken, zaman zaman onların anlayabileceği bildik üslûp ve ifadeler kullanmış, görüşlerine temas edip yanlışlıklarını ve çürüklüklerini ortaya koymuşlardır. İşte bu dönemde kendilerine Ashâbu'l-Hadîs diyen bazı âlimler, ashâp ve tâbiînin meşgul olmadığı bu meselelerin tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid'at saymış, bu alanda reddiyeler kaleme almıştır.

Hadis âlimleri ehl-i ehvâ tabirini, başta Cehmiyye ve Mu'tezile kelamcıları olmak üzere genellikle Selef çizgisi dışında kalan İslâmî fırkaları içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanmışlar, hatta onunla daha çok ehl-i bid'ati kastetmişlerdir. Bu anlayışın etkisiyle olacaktır ki, III. (IX.) yüzyıldan sonra itikâdî mezhepler hakkında yazılan kitaplarda ehl-i ehvâ tamlaması ehl-i bid'atle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Selefiyye'ye mensup olan hadis âlimleriyle onların etkisinde kalan bazı Ehl-i Sünnet kelâmcıları ehl-i ehvâyı bid'at fırkalarından oluşan ehl-i kibleye hasretmek istemişlerdir. Onlar bu kanaatlerini, hevâ ve ehvâ ile ilgili nasların ehl-i bid'ate işaret etmesi, Hz. İsa'yı tanılaştıran Hıristiyanlarla bazı bid'at fırkalarının görüşleri arasında benzerliğin bulunması, ehl-i bid'atin, cennete sadece kendilerinin gireceğini savunan Ehl-i Kitap'la aynı paralel yerde yer alması, ehl-i bid'at kelâmcılarının İslâm'a aykırı felsefî görüşleri savunmaları gibi delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.⁶⁰ Ne var ki, bu görüşün isabetli olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü itikâdî konularda aklın desteğine başvurmak veya nasları akılcı bir yaklaşımla anlamaya çalışmakla dinî konularda nefsânî arzular istikametinde hareket etmek ve duygusallığı ön plana çıkarmak arasında büyük ayrılılar söz konusudur. Her şeyden önce akla başvurmak, Kur'an'ı ve dinî konuları akıl yoluyla anlamaya çalışmak bizzat Kur'an'ın ısrarla tavsiye ettiği bir husustur; bundan kaçınanlar Kur'an'da yerilmiştir.⁶¹ Kelâm ilminin doğuşuna vesile olan ehl-i bid'at kelâmcılarının, aklı nakle hâkim kıldıkları iddiası veya Buhârî'nin söylediği

⁶⁰ Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fark*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1413 / 1993, ss. 28, 140; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, c. VII, ss. 179, 211; a. mlf., *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, neşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1406 / 1986, c. VIII, s. 263.

⁶¹ Yusuf şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Ayyıldız Matbaası, İstanbul 1983, ss. 48-53.

gibi,⁶² bazı hadisleri reddetmeleri nedeniyle ehl-i ehvâdan sayılmaları da doğru değildir. Çünkü Kur'ân, hevâ ve ehvâya uymayı değişik zümrelerden oluşan kâfirlere nispet etmektedir. Ebû'l-Hüseyn el-Malatî⁶³ ile Abdülkâhir el-Bağdâdî⁶⁴ gibi âlimlerin kanaatlerine bağlı kalmak suretiyle ehl-i bid'ati kâfir kabul ederek ehl-i ehvâ ile özdeşleştirmek ise ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği ilkesine aykırı düşmektedir. Öyle görünmektedir ki, Selef âlimlerinin kelâmcılarla ehl-i bid'at mensuplarını ehl-i ehvâya dahil etmeleri, bilgi vasıtalarını Kur'ân ve Hadise hasretmeleri ve ayrıca âhâd rivayetlerin de mutlaka kabul edilmesini gerekli görmeleri nedeniyledir. Halbuki Kur'ân'a göre, ilim vasıtalarından biri de akıldır ve zan yoluyla kesin bilgi hâsıl olmaz. Şu halde ehl-i ehvâ ile ehl-i bid'atin farklı anlamlar taşıdığını ve ehl-i ehvânın kâfirler hakkında kullanılması gereken bir tabir olduğunu kabul etmek daha uygun bir tutum ve davranış olur.

Gelenekçiler, Allah'ın Kendisi hakkındaki tavsifini, Kendisinin Kitâb'ında Resûlü vasıtasıyla vahyettiği sıfatlarını kabul ederler. Akılcılar, özellikle Şâfi'î'nin kendilerine Ehl-i Kelâm adını verdiği Mu'tezilîler, Allah'a kendi spekülasyonlarının bir sonucu olan ilave sıfatlar atfederler ki, bunlar gelenekçiler tarafından batıl, Mu'tezilî bid'atler olarak değerlendirilir.⁶⁵

Şâfi'î, gerçekte Ehl-i Hadisin Ehl-i Rey karşıtı mücadelesinde, Ehl-i Hadisin safındadır. Bu mücadele, sadece Sünnet ya da bazı rivayetlerin doğruluğu çerçevesinde bir ihtilaf değildi. Sorun, sadece vakıa olarak yeni çıkan meseleleri karşılama ihtiyacının baskısıyla hadis uydurma faaliyetinin artmasıyla ilgili değildi ki, yeni çıkan bu meseleler, ehl-i rey'in teorik hipotezlerini besliyor ve onların haklılığını ortaya koyuyordu. Keza sorun, o teorik hipotezlerle sapma ve çoğunlukla naslardan ve selef'in sîretinden ilham almayı, istihâna yönelme şeklinde rey

⁶² Bkz. Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Halku'l-Ef'âli'l-İbâd ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'âl*, Mü'essesetü'r-Risâle, Beyrut 1407 / 1987, s. 72.

⁶³ Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehl-i'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Z. Muhammed Azeb, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1413 / 1992, s. 35.

⁶⁴ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, ss. 12-13, 80-81.

⁶⁵ George Makdîsi, "Şâfi'î'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü (Seçki)*, Yayına haz. M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 43, (ss. 13-48).

artışıyla da ilgili değildi.⁶⁶ Aslında bu mücadele, değişim ve ilerleme güçleri ile sabitleştirme ve egemen olma güçleri arasındaki bir mücadeleydi. Bu mücadelenin tarihi, zaman olarak, bir anlamda tedvin asrı sayılan Şâfi'î öncesi asra kadar dayanmaktadır. Belki de bu tarih, İslam ve Müslümanlar üzerinde Kureys'in otoritesinin sağlandığı toplantı olan, muhacir ve ensar arasındaki Sakîfe toplantısında hilafet sorunu etrafındaki ihtilafın başlangıcına dayanmaktadır. Bu mücadele fikrî düzlemde kendisini ideolojik olarak, ehl-i rey ve ehl-i hadis arasında dinî nassların etkinliği çerçevesindeki ihtilafta şekillenmektedir. Ehl-i hadis, nassların egemenliğini ve onun, insanın tüm etkinlik alanlarını kapsadığını savunurken, ehl-i rey, "masâlih-i mürsele, istihsân ve istislâh" yöntemlerinde kendini gösteren akıllı savunmaktadır. Tedvin asrı olan Şâfi'nin asrında ise, mücadele, düşüncenin üzerine kurulacağı şifreleme esaslarını belirleyerek toplumsal/kolektif hafıza üzerinde egemenlik kurma girişimi şeklini almaya başlamış gözükmektedir. Bu düşünsel mücadele gölgesinde ehl-i hadis ile ehl-i rey arasındaki ihtilaf, nakil ile akıl, din ile felsefe, taklit ile ibdâ'/yenilikçilik arasındaki genel mücadelenin bir görüntüsü olmaktadır.⁶⁷

6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslâm düşünce tarihinin, oldukça erken dönemlerinde, büyük bir olasılıkla II. /VIII. asrın birinci yarısında, selef fikri, yani ilk Müslüman nesillerin, çok kere işaret edildiği üzere, ilk üç neslin otoritesine inanma, bağlılık gösterme ve başvurma görüşü ortaya çıktı. Tarihsel süreçteki gelişmeler ve uygulamalar izlendiğinde, bu görüşün ortaya çıkışını anlamak ve haklı görmek hiç de güç görünmemektedir. Nitekim, Selefî'nin görüş, fiil ve hareketi, çok geçmeden sadece ilhâm kaynağı olan bir model değil, hiçbir yorum, eleştiri ve düzenlemeye gerek duyulmadan uygulama alanına konan lafzî bir kanun gibi görünmeye başlamıştır.

Açıkça anlaşılmaktadır ki, Selefiyye, dinin yozlaşması ve safiyetini yitirmesinden son derecede endişe duymaktadır ve bu nedenle, bu konuda duyarlı

⁶⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 148-149, 216; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmâm Şâfi'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Yayına haz. M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 117, (ss. 89-148).

⁶⁷ Ebû Zeyd, "a.g.m.", ss. 117-118.

davranarak Kur'ân'a, Sünnet'e ve ilk nesillerin uygulamalarına dönme çağrısını sıkça yineleyip, İslâm'ın saf haline başvurmayı vurgulamaktadır. Onlar, İslam dininin mutlak çerçevesinin ve genel ilkelerinin taklitler, körü körüne bağlanma, hurafeler, bid'atler ve boş inançlarla, heva ve heveslerle sarsılmasının, bozulmasının ve yozlaşmasının, Müslümanın yaşamında ve uygulamalarında yaratacağı tahribata ve dejenerasyona karşı duyarlı olunması gerektiğine dikkat çekmektedirler. Bu tavırda, geçmişin fikir, yaşam ve örnekliğine büyük bir özlem duyulur ve beliren yeni bir problemin çözümü, sadece daha güvenilir ve daha sağlam olduğuna inanılan geçmiş alimlerin görüşlerine referansta aranır. Ne var ki, böyle bir tavır, mutlak doğruyu temsil ettiğini iddia etmekte, farklı yollardan çözüm üretme çabalarının önünü tıkamakta; değişme, dönüşüm, gelişme, inşa, yenilik, hürriyet girişimi ve eleştiriye karşı direnci, katlılığı ve sertleşmeyi de öngörmektedir.

İslâm düşüncesinde Hadis taraftarları, Kitap ve Sünnet'e dönmeyi talep eden, farklı yöntemlerle bilgi üreten kökenci yapılardan birisidir. Onlar, "Din asardan/sünnet'ten ibarettir" diye söyleyerek Hz. Peygamber'in öncülüğünde oluşan ilk üç neslin dinî uygulamalarını ve hayat tarzını idealleştirerek kayda geçirmiştir. Ahlâkî yozlaşma ve toplumsal çürümüşlüğü önüne geçebilmek için, o dönemin hayat tarzına (Sünnet) ve pratiklerine dönmeyi bir çözüm yolu olarak görmüşlerdir. Onlar, metnin zahirî ve literal anlamına sıkı sıkıya bağlı kalıp, te'vilden uzak durarak metnin anlamının sabitliğini ve istikrarını korumaya çalışmışlardır. Metinci kökencilik, klâsik dönemde, Kur'ân metnine, hadis metnine ya da mezhebî metinlere dönme şeklinde kendisini göstermiştir. Sünnî kesimlerde kökencilüğün en aşırı temsilcileri ve savunucuları Zâhirîler; Şîî düşüncede ise hadislerle, özellikle imamlardan gelen rivayetlere sıkı sıkıya bağlı olmayı benimseyen Ahbârîlerdir.⁶⁸

İslâm'ın ilk dönemlerinde Selêfî söylem, insanın güçlerini ve yeteneklerini geri plana atan, âsâr merkezli sığ bir din anlayışını ifade etmektedir. Bireysel bir çabanın ürünü olan bağımsız re'y düşmanlığı, kelam ilmi ve onun tartışma metodunu zemmetme, yeniliklere tavır alma, yeni fikir üretmeyi bid'at sayma, mutlak doğruluğun epistemolojik sistemleri dâhilinde kendi tekellerinde bulunduğunu iddia etme, İslâm'ın temel bilgi kaynaklarına sıkıca bağlı kaldıklarını her düzlemde yineleme ve vurgulama, bu din söylemin en önemli hususiyetleri arasında yer almaktadır.

⁶⁸ Sönmez Kutlu, "a.g.m." ss. 70-71.

Selefiyyenin kelâm hakkındaki hükmünü ifade etmek gerekirse, onlara göre akıl, tartışma ve cedelle dinî anlayış oluşmaz. Çünkü cedel ve münakaşa ile kurulan inanç sistemi diğeri bir cedel ve münakaşa tarzı ile yıkılmaya mahkûmdur.⁶⁹ Onun için tek yol, Selef-i Sâlihîn'in doğru ve sağlam yolunu izlemektir. Dahası; Selefiyye, nasllara ve zâhirine (dışsal anlamına) sınımsız bağlı kalma ilkesini benimsemekte ve din anlayışını bu ilke etrafında şekillendirip uygulama alanına geçirmektedir. Çünkü diğeri kaynaklar, gerçek dini anlayışımızın oluşumunu olumsuz yönde etkilemektedir.

Selefiyye, geleneksel yapısı itibariyle dinin özü ve safiyetini korumaya ve sürdürmeye; öze ait ilkeleri uygulamaya büyük bir ağırlık vermekte; batıl inançlar, hurafeler, boş tutkular, hevâ ve hevese uymanın, bid'at çıkarmaya götüren her yolun sapıklığın sebebi olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre, dinde bid'at çıkarmaya götüren her yolun kapatılması gerekir. Çünkü dîn tamamlanmış olup, onda bir eksiklik yoktur.

Selefiyye, dinin mükemmel ve tamamlanmış olduğunu, dinde hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını ısrarla savunmaktadır. Mükemmel olan bir dine aklî yorumlar getirme ameliyesi, dinde eksiklik bulunduğu ve bunun aklî yorumlar getirme ameliyesi ile giderilebileceği düşüncesini çağrıştıracaktır. Oysa Selefiyye'ye göre, İslam dini en son ve en mükemmel formda tamamlanmış bir dindir; ilelebet insanoğlunun tüm sorunlarını çözebilecek dil kalıpları ve kültürel kodlarla gelmiştir.

Doğrusu, Selefiyye âlimlerinin, diğeri medeniyet ve kültürlere mensup kimselerin dini anlama ve yorumlama gayretlerini endişe ile izlediklerini ve daima dinin safiyetini bozabilecekleri kaygısını taşıdıklarını söylemek mümkündür. İslam toplumunun, farklı din, medeniyet ve kültürlere karşı duyarlı bir refleks geliştirme gayretini ön plana çıkarmakta ve onlardan etkilenmemeye önem vermektedirler. Çünkü İslam'a yozlaşmanın ve bozukluğun diğeri medeniyetler tarafından sokulması ve yaygınlaştırılmasından büyük bir endişe ve rahatsızlık duymaktadırlar. Diğeri medeniyetlerin ve kültürlerin din algısı ve dünya görüşünü, ilk üç neslin dini söylem, görüş ve uygulamalarına göre oluşturmasının ve değerlendirmesinin daha doğru ve daha uygun olacağını savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre, ilk üç nesil, en hayırlı ve övgüye layık bir zaman diliminde yaşayan her yönüyle örnek ve önder toplulukları temsil etmektedir.

⁶⁹ Uludağ, *a.g.e.*, s. 63.