



TARİHTE ve GÜNÜMÜZDE SELEFİLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı
08-10 Kasım 2013

Topkapı Eresin Hotel, İstanbul

İstanbul 2014

SELEFİLİĞİN MODERN FIKIH DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Mürteza BEDİR*

Öncelikle 'modern fıkıh düşüncesinden ne anladığımı açıklayarak bildirime başlamak istiyorum. *Mecelle*'ye (1869-74) kadar fıkıh sisteminin işleyişi kabaca şu şekilde idi: ister avam olsun ister âlim olsun herhangi bir şer'î hükmü (fıkıh kuralını) öğrenmek isteyen kişi mensubu olduğu dört mezhepten birinin furû'-ı fıkıh (mezhep öğretisi) sistemi içinde bunu yapıyordu. Mezhep sistemi hem zorunlu idi hem de kapsayıcı bir çerçeve sunmaktaydı. Bu sistemin dışına zaruret gereği çıkmak istisnai bir durum olarak görülmekte ve hiçbir zaman bu istisnanın kural haline gelmesi gibi bir sonuç doğurmamaktaydı. Kısaca mezhebi bir çerçevede hareket etmek bir kural ve dolayısıyla doğal ve standart iken bunun dışında bir tavır, açıklanması ve meşrulaştırılması gereken istisnai bir tutumdur. Her bir mezhep son uygulayıcı olan mümin bireye İslâm amel pratiğinin müstakil bir programını sunmakta ve bu özelliği ile o, kendi içinde tutarlı bir İslâmî ahkâm sistemi olduğunu iddia etmekteydi. 1800'lü yılların başında kaleme alınan iki eser sayesinde sistemin Hanefî ve Malikî mezhepleri bağlamında işleyişinin ayrıntılarını biliyoruz. Bu eserlerden biri Şamlı Hanefî âlimi İbn Abidin'in (1252/1838) *Ukudü Resmü'l-Müfti* adlı nazım çalışması ve üzerine kendi yaptığı şerhidir. Diğeri ise Muhammed en-Nabiğa b. Ömer el-Ğallavî eş-Şinkitî (ö. 1245/1828) adlı Moritanyalı bir âlime ait Bu't-Tuleyhiye adıyla maruf *el-Mutemed mine'l-akval ve'l-kutub* adlı eserdir. Bu iki eser, modern öncesi dönem fıkıhının ka-

*Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
murtezabedir@gmail.com

rakteristiği olan bir mezhep çerçevesinde sistemin işleyişini sistemin sona ermesinden kısa bir zaman önce kayda geçiren çok önemli iki çalışma olarak dikkat çekmektedir.

Modern öncesi fıkıhın mezhebî karakteristiğinin sonuçlarından biri şuydu: İslâm fıkıhının zamansal ve mekânsal değişimlerle ortaya çıkması kaçınılmaz kabul edilen yeni meseleleri çözüme kavuşturmak için geliştirdiği ictihad etkinliği yani yeni meselelerin şer'î hükmünü bulma çabası her bir mezhebin kendi furû'-ı fıkıh sistematiği içinde halledilmekteydi. Yani yeni meselelerin mezhep düzeni içinde işleyişi kurumsal bir temelde yürütülmekteydi; tıpkı bugünkü herhangi bir hukuk düzeni içinde ictihadın kurumsallaşması gibi. Bu sebeple modern zamanlara kadar –bazı istisnalar dışında– "İctihad kapısı kapanmış mıdır, kapanmamış mıdır?" gibi bir soru önemli bir fikhî tartışma haline hiç gelmemişti, çünkü ictihad fıkıh düşüncesinin bir parçası olarak her zaman yapılan doğal bir etkinlikti.

Fıkıhın mezhebî çerçevede işleminin bir mantığı vardı; şöyle ki: Fıkıhın temeli olan şer'î ahkâm/şeriat Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine şehirlerinde geçirdiği peygamberlik süresi olan 22 yıllık hayatında, mescitte, evde, yolda, seyahatlerinde kısaca hayatının her anında bir öğretmen olarak öğrettiği ve hatta öğretmekten öte öğretirken yaşadığı, yaşarken öğrettiği bir şeydi. Yani şeriat ya da sonraki terminolojiyle konuşursak furû'-ı fıkıh kuralları ilk başladığı noktada bir uygulama olarak başlamıştı. Dolayısıyla Allah Rasûlü'nün ashâbı İslâmî ahkâmı Hz. Peygamber'in bizzat ağzından ve amelinden hükümler olarak öğrenmişlerdi. Namaz ahkâmını mescitte birlikte beş vakit pratik ederek, yılda bir kez oruç ahkâmını birlikte uygulayarak öğrenmişlerdi. Kısaca şeriat pratik olarak başlamıştı. Şeriatın pratik olarak başlamasının altını çizmemin nedeni şudur: Klasik İslâm anlayışına göre esas olan delil değil hükümdür. Yani hükümlerin pratikte ortaya çıkması delillerin okunması yoluyla oluşmamıştır; aksine önce hükümler Peygamber'in hayatında ve uygulamasında şekillenmiş ardından Peygamberimiz'in vefatından uzun süre sonra delillerle (Kitab-Sünnet) hükümler ilişkilendirilmiştir. Başka bir ifadeyle Ashab, ahkâm-ı şer'iyye'yi bizim gibi masa etrafına oturup Kur'an ve sünnetten istinbat yoluyla oluşturmuş değillerdir; aksine hükümler Rasûlullah'ın pratiğinde somutlaşmış birer kurum olarak teşekkül etmiştir;

Sahabiler de Peygamberimiz'den onları o oluşmuş şekliyle tevarüs etmişlerdir. Bir teşbihle anlatmak gerekirse:

Şeriat ahkâmını Peygamberimiz'den bize kadar kesintisiz akan bir nehir gibi düşünürsek, Rasûlullah'ın hayatı (dinde izlediği yol manasındaki sünneti) Şeriat nehrinin kaynağı ve ilk aktığı yerdir; sonra nehir sahabe döneminde bazen ittifak bazen de ihtilâf şeklinde tezahür eden sahabe icthadlarıyla büyümüş, ardından Tabiîn icthadlarıyla biraz daha suyu kabarmış ve ihtilâflar bu kabaran suyun farklı kollara ayrılmasına neden olmuştur. Her kol içinde sünnetin sabit kısmı, sahabe ve tabiîn ittifaklarını ve bir de kendi geleneğindeki ihtilâflarla akmaya devam ederken müçtehit imamlar döneminde bu kollar birer meşru şeriat nehirleri olarak tanımlanmışlardır. Meşruiyet iddiasında buldukları için bu meşruiyeti nereden aldıklarını göstermek zorunda kaldıklarında nehrin Peygamberimize kadar giden yolunu bileşenlerine ayırmak için Kitab'ı, Sünnet'i, sahabe icmasını ve ihtilâflarını, ve sonraki icthadların nasıl oluştuğunu göstermeye çalıştılar. İşte bu noktada delil kavramını tanımlamaya ihtiyaç duyuldu: Deliller tabii ki Kitab ile başlamalı, sonra Peygamber'le devam etmeli ardından icthad edilmiş olmalıydı. İşte Usul-i fıkıh şeriat nehrinin insanlara uzanan bir kolu mesabesinde olan her mezhebin oluşumunu tamamlamasının ardından kendisini delil kavramı ışığında anlamlandırmak için ortaya çıktı. Yani ahkâm-ı şer'iyyeyi delillerle örtüştürme ameliyesi sonradan çıkmış bir işlemdir, yoksa deliller ahkâm-ı şer'iyyeyi inşa etmiş değildir. Başka bir ifadeyle klasik anlayışta delil hükme tabidir, hüküm delile değil. Bu sebeple bizler klasik fıkıh eserlerimizde ulemanın delili hükme uydurmaya çalıştıklarını görüyoruz ve bunun taassuptan kaynaklandığını zannediyoruz. Halbuki bu işin doğal akışıdır; ayet ve sünnet hükümlerin ortaya çıkmasında eğer aktif rol oynadıysa bu sadece Rasûlullah'ın zamanında olmuş olmalıdır. Rasûlullah'ın izlediği yolu (sünnet, şeriat) inşa ederken Kur'ân'la ilişkisinin ne olduğu konusunda biz ancak tahminde bulunabiliriz; o sebeple her mezhep, ittifak dışında kalan ihtilâflı meselelerde nassları anlarken sahabeden müçtehit imamlara kadar olan dönemde yerleşen konumlardan birini esas alıp onun Efendimizin ortaya koyduğu şeriat kapsamında en tutarlı yol olduğunu göstermeye çalışır. Yani her mezhep kendi tercihinin Rasûl'un hükmünü temsil ettiğini iddia ederler ve

bu iddialarının da ictihadî dolayısıyla kanaatsel/zannî bir şey olduğunu bilirler.

Bununla birlikte sistemin böyle bir mantıkla çalıştığını bilmeyen ve üstelik sahabe-tabîin ve ehl-i ilim içinden gelmeyenler, seleflik dediğimiz bir yol icat ettiler. Meselâ, daha Allah Rasûlü'nün arkadaşları hayattayken Haricîler, delillerin o dönemdeki tek nesnel/somut bilinenini yani Kur'ân'ı okuyarak şer'î ahkâmı yeniden inşa etmeye kalkmışlardı. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde hac emirliği sırasında Peygamberimiz'in rahle-i tedrisinde İslâm'ı öğrenmiş olan Sahabe içinden gelmeyen bazı tabir caizse 'yabancılar' Kur'ân'da recm olmadığını söylediklerinde Hz. Ömer'in hutbede 'Yemin ederim ki bu Allah'ın Kitab'ında vardır' diye tepki göstermişti. Burada onun kastı herhalde recmin Allah'ın hükmü olduğuna işaret etmekten başka bir şey değildi; çünkü sahabe ve sonraki Müslümanlar için Allah'ın hükmü Rasûlü'nün hükmünü de içermekteydi. Yine Hz. Ali (k.v.) ve Hz. Aişe validemizden rivayet edilen iki anekdot Haricîlerin Kur'ân merkezli şeriat inşa faaliyetlerini örneklemesi bakımından ilginçtir. Hz. Ali'ye Harura'da bir grubun toplanıp, Sıffin savaşında Müslümanları uzlaştırmak için Hakem sürecine onay verenlerin, "isyancılarla Allah'ın emrine geri dönünceye kadar savaşmayı emreden Allah hükmünü uygulamadıklarını dolayısıyla "Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler, işte onlar kâfirlerdir" diyen ayet kapsamında kâfir oldukları" ve benzeri garip sözler söyledikleri anlatılınca Hz. Ali "hak bir söz ama batıl murad etmişler" diyerek ayetin bu şekilde okunuşunun kendilerinin bilmediği bir tarz olduğuna işaret etmektedir. Herhalde ayet indiğinde ne kastedildiğini çok iyi bildiği için böyle bir sonuç çıkarılacak şekilde okunmasını batıl olarak nitelemiştir. Bizim için burada dikkat edilmesi gereken nokta Haricîlerin hüküm çıkarmak için ayeti kullanmaları, bir nevi ayeti Sahabilerin bildiği hükümler dışında bir hüküm çıkaracak şekilde okumalarıdır; tabii ki ayetin ilk/zahir manasını çarpıtmadan yorumlamak tutarlı olmak kaydıyla meşrudur ama sahabe bilgisinin dışında bir hüküm çıkaracak şekilde okumak, Kur'ân'ın hüküm ayetlerinin çarpıtılması sonucuna götürecektir. Nitekim bugün de el-Kaide'den Tekfircilere kadar pek çok grup Kur'ân'ı zahiri/sığ okumaya hapsederek kendi yanlış konumlarını ve tutumlarını Kur'ân'a söyletebilmektedirler.

Hz. Aişe'den gelen diğer örnek yine Harurilerle ilgilidir; bir kadın Ayşe Validemize gelip "adetli kadınların neden oruçlarını kaza edip namazlarını kaza etmediklerini" sorduklarında Hz. Aişe "sen Haruri misin?" şeklinde bir tepki verir. Kadın hayır öğrenmek için soruyorum dediğinde biz Rasûlullah zamanında böyle yapardık diye cevap verir. Ama tepkisi ilginçtir; öyle anlaşılıyor ki Haruriler Kur'ân'ı okuduklarında adetli kadınların namaz ve oruçuyla ilgili bir ayrıma işaret eden bir ayet görmedikleri için spekülasyon yapıyorlardı ve Hz. Aişe de buna tepki duyuyordu.

Haruri/Haricîlerin yaklaşımı en güçlü delil Kur'ân'ı esas alarak onun zahiren okunması yoluyla hükümleri belirlemek şeklindeydi. Daha sonra hadisler toplanıp kitaplar olarak tedavül edilmeye başlanmasıyla ikinci delil statüsündeki sünnetin somut verileri ortaya çıktı. Artık sünnetin belgeleri olan hadis kitapları elimizde olduğuna göre, Kur'ân delili yanında hadis deliliyle de şer'î hükümleri inşa etme imkânı ortaya çıktı. Kur'ân metni ile hadis mecmualarındaki metinlere başvurarak hükümleri belirleme ameliyesi bu şekilde mümkün hale geldiğinde biz bir selefi yöntem olarak zahirîliğin ortaya çıktığını görüyoruz. Hadisleri toplayan bazı âlimlerin amel/gelenek olarak devam eden İslâm şeriatı algısını hatalı bularak topladıkları hadislerle onları değiştirmeye kalktıklarında nasslara yaklaşım biçimi olarak Ehl-i hadisin içinde ideolojik bir yaklaşım doğdu. En zengin delil kaynağı olarak hadislerden ismini alan bu yaklaşım hadis mecmualarındaki sahih olanın tespiti yoluyla şeriat ahkâmını belirlemek gerektiğine inanıyordu. Bu yaklaşım Ahmed b. Hanbel ve takipçilerine de bazen nispet edilse de Hanbelîlik tam olarak öyle görülemez; bu yaklaşım esas çıkışını Davud b. Ali'nin kapsamlı projesiyle yapmıştır: Zahirîlik. Dikkat edilirse Zahirîlik İslâm'ın ilk üç yüzyılının sonlarına doğru ortaya çıkan bir fenomendir (Davud b. Ali'nin ölümü 270'lerdir). Çünkü Haricî Zahirîliğin Kur'ân metni üzerinden bir şeriat inşası anlayışı gibi Davud b. Ali'nin Zahirîliği Kur'ân ve Hadis metni üzerinden bir şeriat inşa projesidir. İbn Hazm'ın *el-Muhalla'sı* modern öncesi dönemde bu yönde atılan en kapsamlı çaba olarak dikkat çekicidir. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin yazıları da kısmen bu minvalde görülebilir. Bu marjinal isimlere rağmen Selefi proje 18. yüzyıl

ihya ve ıslah hareketlerine kadar Müslüman düşüncesinde önemli bir yer tutmamıştı.

18. yy'da Muhammed b. Abdülvehhab, Şah Veliyyullah Dehlevi ve 19. yy'ın başında Muhammed b. Ali eş-Şevkani ile yeni bir merhaleye giren hadis merkezli yeniden inşa projesi Mecelle sonrasında marjinal bir tutum olmaksızın çıkmış 20. yy'ın başından itibaren ulema arasında hızla yayılarak tüm İslâm âleminin entelektüellerini etkileyen bir akıma dönüşmüştür. Modern fıkıh düşüncesi derken iş bu Mecelle sonrasında fıkıhın girdiği aşamayı kastediyorum. Neden Mecelle? Çünkü Mecelle klasik fıkıh sisteminin ölüm fermanını imzalayan bir adım oldu. Mecelleye kadar en azından şeriat hukukunun konusunu teşkil eden hukuki alan mezhepler tarafından yönetilmekte ve mezhepler de kendine özgü bir eğitim formasyonuna sahip fukaha eliyle işlemekteydi. Devletin fikhî bilgi üretiminde bir katkısı olmadığı gibi fıkıh kurallarının geçerlilik kazanması devletin o kuralı tanimasından çok mezhebin o kuralı geçerli görmesiyle oluyordu. Ama Mecelle fıkıhın bu 'sivil' karakterinin geri dönülmez bir biçimde değiştirdi; devlet önce bir mezhebin furû'î fıkıh kurallarını kendi kanun düzenlemesinin kaynağı olarak sabitledi; bir süre sonra devlet kanunlarını sadece bir mezhepten değil dört mezhepten devşirerek oluşturmaya başladı; hatta sadece mezheplerden değil tarihte müçtehit imam sıfatını taşıyan tüm âlimlerin görüşlerini bir havuz gibi değerlendiren kanunlarını bu havuzdan "çağa uygun olanı" seçme yoluyla oluşturmaya başladı. Burada bir mezhepten çok mezhebe geçişten daha önemli ve derin etki bırakan nokta devletin şer'î alanı düzenleme yetkisini devlet organlarına aktarmasıdır. Artık fıkıh devletin hukuki düzenlemelerine malzeme sağlayan bir havuz olmanın ötesinde bir rol oynayamaz olmuş ve fukaha/ulema süreçte hukuku üreten aktör olmaktan çıktığı için de marjinal bir konuma itilmiştir. Mecelle belki de Ahmet Cevdet Paşa'nın fikhî kurtarmak için bulduğu bir formül olsa da sürecin sonucunda fıkıh tamamıyla devre dışı kalacak ve böylece İslâm tarihinde ilk kez şeriat Müslüman ümmetin temel etik-normatif kriteri olmaktan çıkacaktır.

Mecelle vasıtasıyla İslâm hukukunun kanunlaştırılması bir takım tepkilere neden olsa da hemen hemen tüm kesimlerce meşru görüldü. Bu meşruiyet Tanzimat reformlarının hemen tümünde müşahede edilen bir kaygı

sayesinde sağlanabildi: din-ü devletin bekası. Böyle bir güçlü meşruiyet karşısında geleneksel usulün dayanabilmesi mümkün olamazdı, öyle de oldu. Devlet eliyle şeriatın/hukukun değiştirilmesi ilkesi bir kez meşrulaştıktan sonra, artık her alanda devletin bekası neyi gerektiriyorsa o yönde bir değişimin önü açılmış oldu. 1900'lerden sonra bu sebeple *Mecelle*'de görmediğimiz türden yeni bir gelişme ortaya çıktı: mezheplerin önemini yitirmesi ve mezhepler üzerinden işleyen fıkıh sisteminde köklü bir değişim. 1917 Hukuk-i Aile Kararnamesi böyle bir değişimin ürünüdür. Bu değişim fıkıh alanında yeni bir yaklaşım getirmişti: Yaşayan mezhepler ve takipçisi kalmamış müçtehit imamların icihadlarını 'meşru görüşler havuzu' olarak gören bu yaklaşım modern bir aile hukuku için gereken hükümleri bu havuzdan seçme (tercih, tahayyur ve telif) yoluyla oluşturma yolunu benimsedi. Bu yaklaşıma *fikhü'l-mukaren* adı verildi; çünkü farklı görüşleri mukayese ederek bunların içinden en doğru/en uygunu seçmeyi esas alıyordu. Tamamıyla Tanzimat'ın ürettiği modern bir yöntem olmasına rağmen bu yaklaşımı da 1926'da Türkiye Cumhuriyeti terk etti. Ancak yeni bağımsızlıklarını kazanan diğer İslâm ülkeleri izleyen 10 yıllarda bu yöntemi medeni hukuk çerçevesinde kullanmaya devam ettiler. Hatta Mısır Medeni Kanunu'nda olduğu gibi yöntem sadece geçmiş İslâm ulemasının görüşleri sınırını aşarak Avrupa/Fransa hukukunu da hukukun meşru kaynakları arasına aldı ve böylece Fransa ve İslâm hukuklarının bileşiminden bir metin bile ortaya çıktı.

Sürecin sonunda Şeriat artık İslâm toplumlarının hukuk/norm kaynağı olmaktan çıkmış ve İslâm uleması, ümmetin normatif dünyasında merkezi konumunu kaybetmiş oldu. İslâmcılık işte bu gelişmeye bir tepki olarak çıkmış ve ümmetin ahlaki, hukuki, toplumsal, siyasî vs. normlarını bütünüyle İslâm'dan kaynaklanan bir anlayışla yeniden vazetmek istemiştir. Yeni fıkıh da işte bu yeniden inşanın bir uzantısıdır. Değişime ve reformlara ulemanın verdiği ilk tepki fikhî düşünmeyi, mezhebi temelden mezhepler-arası temele taşımak şeklinde oldu. Bu yöntem çağdaş beklentileri karşılama sorunuyla boğuşan ulemaya geçici bir manevra alanı açtı. Ancak bir süre sonra bunun da tam çözüm olmadığı fark edilince daha köklü ve derinlikli bir yönetime ihtiyaç duyuldu. Bir çözüm, modern laik ulus devletin hukukun kaynağını seküler bir temele oturtan Avrupa anlayışını benimsemek şeklindeydi. Suûdî

Arabistan ve Körfez ülkeleri gibi bazı yapılar ise Kur'ân ve Sünnet'e dönüş şeklinde soyut ama pratikte Selefilik temelli yeni bir yaklaşımı devlet politikalarının bir parçası haline getirdiler.

İslâm ulemasının çoğunluğunun bu duruma tepkisi ise gerekçelerini ve temel argümanlarını Reşit Rıza'nın muslih-mukallit diyalogları şeklinde kurguladığı eserinde gördüğümüz yeni fıkıh yaklaşımını benimsemek şeklinde olmuştur; bu yeni fıkıh anlayışı geleneksel fıkıh düşünme biçiminin mezhebi karakterini mezhepler-arası bir şekle dönüştürmüştür. Mezhep merkezli fikhî düşünüş aslında fikhî yorumun teorik ve tutarlı bir çerçevede yürütülebilmesi için ilmî bir zaruret olarak ortaya çıkmıştı. Ama modern dönemde mezhepilik ictihadı tamamen ortadan kaldıran ya da en azından belirli bir mezhebin iç dinamiklerine hapseden bir yaklaşım olarak nitelendiği için taklît ve taassup olarak kötülenmiştir. Şer'î ahkâmın İslâm toplumlarının normativitesini yöneten bir konuma tekrar çıkarılabilmesi çağın beklentilerinin karşılanabilmesine ve çağdaş meydan okumaların göğüslenebilmesine bağlıdır; bu ise ancak ictihad denilen İslâmî yorum yönteminin tam işletilmesine bağlıdır. Bir ictihad ilmi olarak fıkıh usulü yeni fikhî yaklaşımın en çok önem verdiği disiplindir. Delilleri tanımlayarak adeta pozitif hukuk kurallarının üretiminin nasıl yapılacağını bize anlatan bir ilim olarak görülen fıkıh usulü sayesinde mutlak ictihad imkânına yeniden kavuşabilir ve hemen hemen tüm meydan okumalara karşı bir cevap geliştirebiliri şeklinde bir varsayımı esas alan yeni fıkıh bu sebeple fikhî düşünüşün merkezine şer'î hükmü değil de şer'î delili oturtmuştur. Bu ise aslında yeni selefilik gibi doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e dönüşü önermese bile aslında fıkıh usulünü merkezine alması sebebiyle yeni selefilikle aynı noktaya evrilmiştir. Mezhepler-üstü fikhî yaklaşımı bir takım varsayımlara dayanıyordu. Birincisi Mecelle öncesinde hâkim olan mezhep sistemi, 19. Yüzyıl boyunca uygulanmak zorunda kalınan köklü reform projelerine bizi mahkûm eden ve nihayetinde şeriâtın İslâm toplumlarının normativitesini belirleyen konumdan aşağı edilmesine sebep olan neden olarak damgalandı. İkincisi mezhep sisteminin bu günaha ictihad kapısını kapatarak, taklît ve taassubu meşrulaştırarak neden olduğu söylendi.

Şöyle bir naif varsayım ileri sürüldü: eğer geleneksel fıkıh ictihad kapısını açmış olsaydı ve bizim şimdilerde yaptığımız mezhepler üstü bakış açısını zamanında uygulayabilseydi biz bugün bu reformları yapmak zorunda kalmayacaktık. Bu sebeple modern dönem İslâm fıkıh/teşri tarihçileri 19. Yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmeleri bir uyanış olarak görürler; tersinden okursak ictihad kapısını kapatan geleneksel mezhep merkezli fıkıh ve onun aktörleri olan fukaha bir gaflet ve uyku halinde iken 19. yy'ın aydınlatmasıyla uyanışa geçtiler. İctihad kapsını açtılar, taklidi reddettiler ve tekrar müçtehit imamlar asrında olduğu gibi 'özgür düşünce/ictihad' haline dönüş yaptılar. Bu varsayım gerçekten naiftir; çünkü İslâm dünyasındaki reformların dinî gerileme ve çöküşten kaynaklandığını düşünmektedir. Yani dinî düşünce ve onun öncülüğündeki entelektüel durum zayıfladığı ya da gerilediği için İslâm dünyasının ekonomik, askeri ve siyasî krizler ve zaafllara duçar olduğu zannedilmiştir. Tüm kriz dönemlerinde görülen kötü durumun/zayıflığın nedeni saf İslâm anlayışından kopuş ve sapmaya bağlayan bu yaklaşım Müslüman dünyanın kurtuluşunu gerçek İslâm'a yani Kur'ân ve Sünnet'e dönüşe bağlamaktadır.

Bu söylemde esasen yanlış bir şey yoktur, çünkü her Müslümanın Kur'ân ve Sünnet'i daima rehber edinmesi doğal bir tutumdur. Ancak Kur'ân ve Sünnet'e dönüş çağrısının neye karşı geliştirilen bir söylem olduğunu sorduğumuzda bunun o kadar 'tarafsız' bir çağrı olmadığını görüyoruz. Çünkü bu söylem, İslâm ilim geleneğini devre dışı bırakma ve yerine Kur'ân ve Hadis metinlerinden hareketle yeni bir şey inşa etme amacına matuf olarak ortaya çıkmıştır. En somut ifadesiyle İslâm medeniyetinde 19. yy'a kadar kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi ilimler çerçevesinde gelişen bilgi birikimi, kitaplar (metinler, şerhler ve haşiyeler) ve kurumların karşısına Kur'ân ve Sünneti koyan bu yaklaşım Ehl-i Hadis/Zahirî Selefliliğini yeniden diriltmiştir. Bir taraftan geçmiş İslâm ulemasının kelâmî, fikhî ve tasavvufî bilgi alanında ortaya koyduğu mirasın Kur'ân ve Sünnet dikkate alınmadan oluşturulduğu gibi bir iddia varsayılmaktadır.

Diğer yandan Kur'ân ve Sünnet'i yeniden yorumlamanın sanki bizim mevcut modern kimliğimizden bağımsız bir şekilde yapılabileceği gibi saf bir kabule dayanmaktadır. Yani Kur'ân ve Sünnet'in gelenekten bağımsız, objek-

tif, genel geçer bir yorumu varmış gibi bir iddia dile getirilmektedir. Halbuki bizim ilmî geleneğimiz (fıkıh, kelâm/felsefe ve tasavvuf çerçevesinde) Kur'ân ve Sünnet'in yorum sınırlarını zorlayacak şekilde akılcı bir sorgulama ya da eski tabiriyle tahkik yöntemini sürekli canlı tutmuştur ve düşünce zaafa uğradığında da muhakkikler tarafından Kur'ân ve Sünnet'in ruhuna uygun bir eleştiri ve dolayısıyla ihya projesi her zaman devreye girmiştir. Dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet'ten sapma argümanı yeterince incelemeden varılmış bir yargı gibi durmaktadır.

Diğer yandan geleneğin zaaflarının ilmî birikimin tümüne mal edilerek toptancı bir biçimde geleneksel yaklaşım ve kurumların reddedilmesi pireye kızarak yorgan yakmaktan farksız bir tutumdur. Ama İslâm dünyası maalesef karşı karşıya kaldığı krizin nedenini Kur'ân ve Sünnet'in ilkelerinin ilimler çerçevesinde yanlış anlaşılmasına bağlayıp ardından da bu ilimlerin somutlaştığı kurumları toptan ret yoluna gitmiştir. Dolayısıyla bilginin üretildiği kurum olan medrese, onun yöntemleri, öğretim malzemeleri olan kitaplar ve bilginin üretildiği teorik çerçeve olan mezhepler/ekoller bu sürecin kaybedenleri, dışlananları olarak gözden düşmüştür. Sürecin sonunda İslâm dünyası klasiklerine inancını kaybetmiştir; böylece kendi bilgi birikimini, yöntem ve felsefelerini küçümser, medeniyetini inşa eden kurumları gerilemesinin sorumlusu olarak görür ve dolayısıyla krizden çıkışı kendi dışında arar hale geldi. Bu durumda entelektüellerin özgüven kaybına uğramaması mümkün müdür? İnsanın bilgisine saygının kaybolduğu bir ortamda insan ürünü kitapların ve bilgi birikiminin İslâm dünyasında değer kaybetmesi böyle bir halin sonucudur. Allah'ın ve Peygamber'in otoritesinin karşısında insan ürünü gelenek ya da insan bilgisinin ne değeri olabilir ki? Seleflik işte böyle bir zihniyetin hâkim olduğu ortamda çok kolay yeşerebilirdi, nitekim de öyle oldu. Selefliği sadece belirli bir gruba veya belirli bir coğrafya ve topluluğa indirmek yetersiz bir tanımlama olur; aksine seleflik modern İslâm düşüncesinin bir karakteristiğidir artık. Bu sebeple bizler çocuklarımızı hangi klasiklerle büyüteceğimize ilişkin bir bilince sahip değiliz. O sebeple bazılarımız batı klasiklerini okumayı, diğer bazılarımız onun yanına birkaç İslâm klasiğini eklemeyi düşünüyor ama neyi ekleyeceğine dair oluşmuş bir kanaat ya da kanaatlere sahip değiliz. Çünkü aslında biz kendi kitaplarımızdaki bilginin değerinden kuşku duyar haldeyiz; kelâmcımız ke-

lâm kitaplarında bir şey olmadığını, tefsircimiz tefsir kitaplarından alınacak bir hakikat kalmadığını, fıkıhçımız fıkıh kitaplarının kıl-ü kal ile uğraştıklarını söylediği sürece o kitapların bize kendilerini açması mümkün değildir. Bu ise İslâm dünyasının entelektüel fakirliğe mahkûm olmasından başka ne anlama gelir? Kur'ân ve Sünnet'e dönmek işte geçmişimizi inşa eden birikime olan güven kaybının sonucu bir güvenli liman arayışıdır. Ancak bu limanın güvenli olmadığını Hz. Ali'nin Haricilere söylediği o meşhur cevaptan beri biliyoruz: "Kelimetü hakkın ürde bihe'l-batıl!". Kur'ân ve Sünnet hak ama ondan muradımız hak da olabilir batıl da; ona karar verecek olan biziz; Allah ve Peygamberi gelip bizim yerimize bu cevabı vermeyecek!