



TARİHTE ve GÜNÜMÜZDE SELEFİLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı
08-10 Kasım 2013

Topkapı Eresin Hotel, İstanbul

İstanbul 2014

SELEFİLİĞİN TEMEL ESASLARI
ve SOSYO-POLİTİK ARKA PLAN

Mehmet Zeki İŞCAN*

GİRİŞ

İslâm tarihinde farklı dinî yöneliş ya da yapıları yeniden ele alırken Foucault'nun düşüncesinde yer alan "*episteme*" kavramından hareket etmek mümkündür. *Episteme* herhangi bir tarihsel dönem için söylenebilecek ve kavranabilecek şeylerin, kategoriye tabi tutulduklarında, sınırlarının bir organizasyonu olarak görülebilir¹. Episteme, söylemin geliştiği koşulları düzenleyen tarihsel bir apriori olarak ele alınabilir². Söylemin mümkün oluş koşulları din anlayışları için de geçerlidir. Bunun için dinî bilginin ortaya çıkışında belirleyici çevrenin üzerinde durmak önemlidir.

İslâm düşüncesinde üzerinde önemli tartışmaların olduğu kavramlara yönelik anlamlandırmalar, içinde bulunulan dönemle ilgili görülebilir. Buradan hareketle denilebilir ki dine dayalı hareketleri açıklamada din güvenilir bir indeks değildir. Bu hareketler, tarihsel bir çerçeve içinde ele alınabilecek toplumsal ve siyasî olgular olarak incelenmelidir. Din anlayışları, soyut bir anlama, kavrama eylemi değil insanın bir mekânda kendi kendisiyle ve başkası ile kurduğu ilişkidir. Anlayış, zihniyetle yakından alakalıdır. Zihniyet,

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, iscan@atauni.edu.tr

¹ Terry Eagleton, Terry, İdeoloji. çev. Muttalip Özcan. Ayrıntı Yay., İstanbul 1996, s. 195.

² Veli Urhan, "Michael Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü", Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, sayı: 9, 2007, s. 99-118.

düşünce ile toplum arasındaki bağı oluşturur. Bu bakımdan zihniyet tarihini sosyo-kültürel tarih olarak nitelemek mümkündür³.

Düşünceler tarihini inceleyen bir araştırmacının görevi, düşünceler hakkında doğru yanlış kavramları çerçevesinde saptamalarda bulunmak yerine bunların işlevlerinin ne olduğunu bulmaya çalışmaktır. Bir düşüncenin işlevi ancak ilgili sosyo politik durumun ideolojik sisteminin kavranması ile mümkündür⁴. Bu bakımdan din anlayışlarını, toplumsal gerçekliği düzenlemeye yarayan temel metin işlevi gören kanaatler ve idealler olarak görmek mümkündür. Dinî düşünceler, toplumsal ilişkileri bilişsel anlamda temsil eden düşünceler olabilir. Burada Douglas'ın sorusu anlam kazanmaktadır: "Hangi toplumsal şartlar belirli dinî duyarlılık türlerini teşvik eder?"⁵ Sorunun ortaya koyduğu düşünsel ilke şudur: farklı toplumsal çevreler farklı kozmoloji ve teolojilere eğilimlidirler. İlahiyat, sosyal bilim mantığı içinde ele alınacaksa bu takdirde dinî yöneliş ve anlamlandırma biçimlerinin din dışı etkileri de onun sahası içine girmiş olmaktadır.

Meselâ İslâm'ın, Moğol tehlikesinin belirgin biçimde hissedildiği dönemlerdeki bazı yorumları ile büyük İslâm devletlerinin himayesinde yaşanan dönemlerde tanımlanan sorunlar ve bunlara dair öneriler birbirinden farklılık göstermektedir. Batı sömürgeciliğinin yoğun olarak hissedildiği 20'nci yüzyılın erken dönemlerinde İslâm içinde ortaya çıkan düşünce sistemleriyle ulus devletler biçiminde bağımsızlıkların kazanıldığı dönemlerde biçimlenen İslâmî düşünce arasında önemli farklar bulunabilmektedir⁶.

Tebliğimizde Selefilik diye bilinen belli bir zihniyet kodunun olabilirlik şartları ve episteme içerisinde ortaya çıkan belli tarihsel kırılmalarla ilişkisi ele alınacaktır. Tarih içinde beliren her dinî biçim ya da görünüm kendine

³ Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş; Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, çev. Lale Arslan, Dost Yay., Ankara 1998, s. 36-41.

⁴ Chartier, *Yeniden Geçmiş*, s. 44.

⁵ Rıaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, Doğan Kitap, İstanbul 2010, s. 69, 94-95.

⁶ Ercan Özyiğit, *Geleneksel İslam karşısında Radikal İslam: Beden Politikaları ve Şiddet*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2012, s. 18.

özgü hatta biricik kabul edilebilir. Çünkü söylem, dönemin mümkün kıldığı koşullara göre ortaya çıkmaktadır. Fakat dinî söylemlerin sosyo politik zemininde genel anlamda konuşmak da mümkün olabilir. Söylemlerde üretilen “hakikatler” ya da gerçeklik biçimleri arasında bir benzerlik söz konusu olursa bazen dinî anlayışlarının temel esaslarının sosyo politik arka planı konusunda ortak bir paydadan hareketle açıklama yapılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da sosyal bilimlerin kavramlarını belli tarihsel özgüllükleri dikkate alarak kullanabilmektir.

Seleflik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dini ihya hareketi sadedindedir. Hadis Cemaati (Ehli hadis), İbn Teymiyye ekolü, Muhammed b. Abdilvehhab hareketi ve birçok yönüyle yirminci yüzyıl İslâmcılığı, temel esaslar olarak, dini aslına ırcayı, onu bid’atlerden temizlemeyi, mezhebi görüşlerden Kur’ân ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zaten Seleflik dendiğinde, ameli açıdan açıklanan bir tevhit ilkesi etrafında şekillenen selef dönüğü, taklidi ret, dini bid’atlerden arındırma esasları anlaşılmaktadır. Bu zihniyette yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslâm toplumunun ‘saflığına dönme niyeti söz konusudur. İhya, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan ‘yeni yönelişler’ karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiînin yolunu takip etmek, felsefe ve kelâmı bırakıp, ‘ilm’e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilen bilimlere tabi olmaktadır⁷.

Özcü bir yaklaşımı temsil eden Selefi zihniyet bir kolektif ve epik İslâmî yöneliş türüdür. Kolektiftir, çünkü keskin sınırları olan “biz” kavramından yola çıkmaktadır. Epiktir, çünkü epik bir geçmişe (asrısaaadet) dayalı mutlak bir gerçekliği dillendirmektedir. Selefi yöneliş, yaratının elinden çıkmış olarak hayatın “geçmişte”, Allah ve Rasûlü’nün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu varsaymaktadır. Bu zihniyette ‘şimdi’ ve ‘gelecek’, “geçmiş” zaman içinde anlam kazanır; insan ferdi ve toplum için amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da geçmişte ortaya konmuş ‘âsar’dır. Din ‘âsar’dır.

⁷ İbn Teymiyye, Mecmûu Fetevâ, Dâru Alemlî-Kütüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350, c. XVI, s. 471-476.

Selefi söylemin, bağımsız bir mezhep olarak görülmemesine rağmen, İslâm düşünce tarihinde, ne zaman belirildiğini tespit, yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde olmalıdır. Selefliği, sosyal ve siyasî gelişmelere uygun olarak din nazariyesinde meydana gelen gelişmeler karşısında bir “itiraz” olarak ele almak ve tarihi sürecini bu açıdan temellendirmek gerekmektedir.

Selefliğin İlk Öncüleri Olarak Hadis Cemaati:

Seleflik, “selef dönemi”ni bir “manevî çağ” ya da “altın çağ” olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Burada insanın kurtuluşu, geçmişte belirilmiş ve ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir⁸.

Sahabe dönemini esas alma anlamında ilk selefi anlayışın başlangıcı için şunlar söylenebilir: Ahmet Emin’in dediği gibi öyle bir zaman olmuştur ki Arap evlerine Fars, Romalı Suriyeli, Mısırlı ve Berberi olmak üzere çeşitli milletlere mensup insanlar girmiştir. Arap evi Arap evi olmaktan çıkmış, türlü insanlardan karışık bir ev haline gelmiştir. Ama evin sahibi Arap’tır⁹. Bu yüzden fethedilen bölge insanların ve kültürlerinin Arap-İslâm topluma entegrasyonu, büyük bir problem olarak görünür hal almıştır. Birbirine hiç benzemeyen yaşayış biçimlerinin temasından doğan çözücü, hatta harap edici tesirlere karşı gelebilmek için, çok kuvvetli sosyal bir disipline ihtiyaç duyulmakta idi.

Selefi söylemin İslâm dünyasında ilk defa böyle bir disiplin hevesiyle başladığını söylemek mümkündür. Bu disiplinin araçlarını sağlamada ise Arapların, belki çöl hayatının bir gereği olarak tarih içerisinde oluşan sosyopsikolojik tavırları devreye girmiştir: *İlk ataların sünnetini takip etme*.

Tıpkı çöl hayatında olduğu gibi artık kabile durumunu aşmaya başlamış sosyal bir süreçte de “en sağlam ve en güvenilir yol, eskilerin gitmiş olduğu bilinen yoldur” tarzında bir kanaat ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre;

⁸ Steven Lukes, “İktidar ve Otorite”, çev. Sabri Tekay, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yaynevi, Ankara 1997, s. 643-646.

⁹ Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, Dâru Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1975, s. 91.

'Sırat-ı müstakim, ataların önceden güvenilirliğini tespit ettiği yoldur. Bundan ayrı yollar 'bilinmediği', yani geçmişte atalar tarafından tecrübe edilmediği için tehlikelidir. 'Yürünmüş yoldan, 'çiğnenmiş yol'dan gitmek gerekir. Bu özelliğinden dolayı 'geçmişte belirlenen yol', sonsuza dek tekrarlanacak korunaklı biçimini almış bir fenomen olarak görülmüştür. Totemci cemiyetlerin 'mana'sı gibi yürünmüş yol, insanlara sari bir değer kazandırmış, yaşam biçimlerini, ilâhî ve mistik bir yapıya büründürmüştür.

Ömer b. Abdilaziz zamanında selefte dönüş fikri dinî içerik kazanmış, "değişik yollar" karşısında "müminlerin yolunu" tespit etmek dinî-siyasî bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Abdurrahman b. Mehdi'nin Malik b. Enes'ten rivayetine göre o bir seferinde şöyle demiştir: "Rasûlullah ve ondan sonra gelen 'Vülat-ı emr', sünnet koymuştur (senne sünenen). Onlara uymak, Allah'ın kitabını tasdik etmek ve Allah'a itaati tamamlamaktır. Kim bu sünnetlerle amel ederse hidayete erer. İşlerini bu sünnetlerden yola çıkararak yapanlar, başarıya ulaşırlar. Kim de bunlara muhalefet ederse, müminlerin yolundan başka bir yola uymuş olur¹⁰.

Ömer b. Abdilaziz'in bu çabası, 'bid'atler' ve onların, cemiyetin mahiyetini 'bozuyor' olması karşısında, seleflerin görüş ve düşüncelerini toplama ve muhafaza etmeye meyilli 'âlimler'i cesaretlendirmiş, "geçmiş sünnetleri" iyi bilen insanlar referans kaynağı haline gelmiştir.

Ahmet b. Hanbel'in kaydına göre Ömer b. Abdilaziz'in valilerine gönderdiği emrin sonucunda, sünnete uyulmalı, yeni şeyler icat edenlerin icatları terkedilmeli, Peygamber'in ve ilk neslin bıraktığı bakiye yeterli olmalı¹¹ şeklindeki kanaatler siyasî ve dinî güç kazanmıştır. İbn Sa'd'ın kaydına göre de "mübtedi değil müttebi olmak için 'ihya-i sünne ve itfai bida' (sünneti diriltme, yeniliği ortadan kaldırma) hareketi dinî-siyasî bir vücut bulmuştur¹².

¹⁰ Bkz. İbn Abdilberr, Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi, takdim: Abdülkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 556.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, Kitabu'z-Zühd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 360.

¹² Bkz. İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kübrâ, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., c. V, s. 342.

II. Velid döneminde de “sünnet”, “kaide teşkil eden uygulama” olarak nitelendirilmiştir¹³.

Bu noktadan sonra “seleflerin geçmişte ortaya koydukları belli hayat sabiteleri” anlamına gelen ve süratle yok olmaya doğru giden “ilmin” ayakta tutulması, din ve dünyanın devamı için en önemli düstur haline gelmiş¹⁴, “İlmin sahası dışında faaliyet gösteren, ıslahtan daha çok fesada yol açar¹⁵” kanaati yaygınlaşmıştır. Hadis toplama faaliyetinin siyasî bir erk olarak kendini göstermesi bu durumun sonucudur. Hadisle yok olma tehlikesi içinde olan belli bir hayat tarzı, dinî kimlik kazanmakta, bir yerellik türü, kutsallık haline dönüştürülmektedir. Hadisin ortaya koyduğu sünnetle amel etmek, süreklilik arz eden normatif davranış kalıplarının toplum katında yerleşmesini sağlamaktadır.

Hadis cemaatine göre eser üzere olmak, istikamet üzere olmaktır. Burada ‘atık’ yegâne belirleyici olandır. Ona yapışılmalı ve ‘yeni’ terk edilmelidir. Yeni olan bir şey (bid’at) görüldüğünde yapılacak iş, ilk duruma sarılmaktır. (*fealeyküm bi’l-emri’l-evvel*) Çünkü iş, ancak önceki iştir (*ma’l-emru ille’l-emru’l-evvel*)¹⁶.

İlk görünümü ile selefin yolunu takip etme, ağır baskı altında olan yerel bir kültürün sığındığı son kale mesabesinde. Eskilerin izini takip etme, dış tehdit altında gerçekleşen bir dayanışma ideolojisidir Hadis cemaatinin zihniyetini ideoloji olarak nitelendirmede bir kayıt olmalıdır. Ama Şerif Mardin’in belirttiği gibi tarihte de bugünkü ideolojilere benzer az ya da çok sistematik “toplum haritaları” görülmüştür¹⁷. Hadis cemaati, en azından toplum haritası sağlama girişimi olarak değerlendirilebilir.

¹³ Bkz. Antony Black, Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 44.

¹⁴ Bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrahman ed-Dârimî, Sünen-i Dârimî, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydın, Madve Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 201.

¹⁵ İbn Sa’d, , et-Tabakâtu’l-Kübrâ, c. V, s. 372.

¹⁶ Bkz. Osman b. Said ed-Dârimî, Reddu’l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saïd alâ Bişri’l-Merîsi, Tashih ve Ta’lik: Muhammed Hamid el-Feykî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.

¹⁷ Şerif Mardin, İdeoloji, İletişim Yay., 1995, s. 121-124.

Emeviler gerçekte bir aşiret devleti görünümünde idi. Emevî devleti yapısı, kabile yapısıydı. Buna karşılık Abbasîler 'evrensel bir imparatorluk' olma gereğini duymuşlardır. Bu, Arapların, genel Müslüman nüfus ile karışmalarının bir sonucu idi¹⁸. İbn Haldun'un tespitiyle göçebe hayattan yerleşik hayata, şehirli hayata geçişin sancıları söz konusu olmuş, yaşama alanları genişlemiştir. Hayat için son derece tekâmül kendini göstermiştir. İbn Haldun'a göre; Me'mun dönemi, böyle bir 'genişliğin' kendini en fazla hissettirdiği bir dönemdir¹⁹.

Ayrıca bu zamanda, İslâm'ın kendi kültür çevresine katmış olduğu çeşitli halk zümreleri, girmiş oldukları bu yeni ve değişik kültür ve iman çevresinde orijinal ve enerjik çalışmalar yaparak nevi şahsına münhasır eserler vermeye başlamışlardır. Bu suretle o devreye has rönesans denebilecek bir hareketlilik yaşanmıştır²⁰. Ama aynı zamanda bu durum, 'kitaplar savaşı' olarak adlandırılabilir sosyal ve töresel fikirlerin çatışmasını da beraberinde getirmiştir²¹.

Me'mun ve daha sonra da Mu'tasım ve Vasık'ın hilafetine tekabül eden dönemde, bu yeni durumun temel göstereni Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü olmuştur. Kastalâni'nin nakline göre; Me'mun, "Artık kalem kurumuştur"²² hadisini "müşkil" görmüş, 'O her an bir oluştadır' ayetine dayanarak yeni problemlere yeni cevaplar aramanın önemine inanmıştır²³.

¹⁸ Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996, s. 95

¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. I, s. 438.

²⁰ Bkz. Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, c. III, s. 883.

²¹ Bkz. Gibb, "Bir İslâm Tarihi Yorumu", *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak-Atilla Özkök ve diğerleri, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 24.

²² Buhârî, *Sahih*, *Kitabu'l-Kader* 2 (c. VII, s. 210).

²³ Bkz. K. Miras, *Tecrid*, c. XII, s. 222. (*ez-Zebîdi*, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, mütercim ve şarih: Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1980.)

Kur'ân mahlûk kabul edilirse insan ihtiyaçlarına göre onun yorumu, tefsiri mümkün hale gelebilir. Bu görüş, ictihad, teoloji ve felsefe çabalarının dini meşruiyeti anlamını taşımaktadır. Bu tutum sayesinde Yunan ilmi ve felsefesi, Arapça'ya tercüme edilmiştir²⁴. Hikmet ve felsefe ilimlerine öncelik verilmesi sonucunda, eskiden belirlenmiş "hakikat" karşısında beşerî değerlendirmeler kuvvetlenmiş, din nazariyesi üzerinde tekrar durulmuştur. Başka dinler ve kültürlerle yapılan temas, teoloji ile iştigal edilmesini beraberinde getirmiştir.²⁵

Sahabe ya da ilk nesillere fonksiyonel bir karizma biçilmesi, din nazariyesinde meydana gelen bu gelişmelerin bir ürünü olarak belirmiştir. Din nazariyesinde böylelikle meydana gelen gelişmeler, bir 'itiraz'a, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma itirazına da neden olmuştur²⁶. Çünkü te'vil ve tefsir faaliyetlerine dayalı çabalar, dinin aslî muhtevasına dâhil olmayan bazı hususların ithali gibi anlaşılır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan 'ilave ve tahriflerden' temizleme, onu saf ve aslî şekline irca etme gayesi ortaya çıkar. Bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanır. İlk cemaatlerin öğretisini benimsemek suretiyle 'inancın aslına dönme' savunulur²⁷. Abbasî döneminde ilk nesillerin din anlayışı üzerinde durulması, bu tür gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde Abbasî iktidarının felsefe tercüme faaliyeti, "Hicaz'ın dinî açıdan üstünlüğünü imha etme" gayesine matuf olarak görülmüştür. Abbasîlerin, Arap asabiyyetini kırma fikri üzerine yoğunlaştığı zannedilmiştir²⁸.

²⁴ Bkz. Carl Brockelmann, İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992, s. 100-103; W. M. Watt, İslâmî Tetkikler; İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 48.

²⁵ Hans Freyer, Din Sosyolojisi, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 54.

²⁶ Joachim Wach, Din Sosyolojisi, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 216.

²⁷ Freyer, Din Sosyolojisi, s. 60-61; Wach, Din Sosyolojisi, s. 216; Amiran Kurtkan Bilgeseven, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 278.

²⁸ Örnek olarak bkz. Ahmet Nazif, "Yeni İlm-i Kelam", Sebilürreşad, 1339, c. 22, s. 117-119.

Abbasiler tipik bir imparatorluk modelidir. Burada “halifenin” otoritesi, birbirine eşit seviyede görülmesi gereken kabile cemaatlerinin üstüne kurulmaktadır. Bu yüzden kabile karizması, Halifenin otoritesini aşmamalıdır.

Buhârî *Halku Efâli'l-İbâd* adlı eserinde dili kullanmanın önemi üzerinde durmakta, Özellikle Mu‘tezilî yönelişi kastederek, “ucme”nin (Arapçayı bilmemek, ya da yabancı olmak) onları helake sürüklediğini ifade etmekte, “ilmin” ortadan kalktığı uyarısını yapmakta, sünnetin bir kısmını inkar etmenin tamamını inkar etme olduğunu belirtmektedir. Buhârî’nin bütün bu görüşlerini ‘et-Tearrub Ba’de’l-Hicre; yeniden Araplaşmayı sağlama’ şeklinde tercüme edebileceğimiz bir başlıkta sunması²⁹ yeni durumlar karşısında Hadis cemaatinin gayesini ortaya koyması bakımından ilginçtir.

Hadis cemaati gelişmeleri, aidiyet ve tanımlama düzeyinde bir buharlaşma olarak görmüştür. Felsefi eserlerin tercümesi ve incelenmesi, bilginin, Arap-İslâm çerçevesinin dışında aranmasına tekabül ettiği gibi, aklın ve akılcı tutumun yaygınlaşması da, ‘sünnet’ ve cemaat kapsamını aşma ile eş anlamlıdır. Bu yüzden yerel kültür savunucuları, ‘yabancı bir dil’de, ‘yabancı bir tecrübe’de hikmetin aranmasını, şiddetle reddetmişlerdir. Burada da Selefi zihniyet kendini belli bir kimliği koruma çabası olarak göstermiştir.

Nitekim “Kur’ân mahlûktur” tezi karşısında “hadis taraftarları”, “Kur’ân ezeli Allah kelâmıdır” görüşünü savunmuşlardır. Kur’ân’ın ezeli kelâm oluşu, ayetlerin aşkın otoritesini vurgulamak demektir. Kur’ân ezeli kelâmsa ayetler, halife örneğinde bir beşer tarafından akla, reye göre anlaşılabilir. Ayetlerin anlaşılması hadis taraftarlarının malumu olan sünnetten çıkarılmalıdır. Yani kelâmın gücü, halife gibi ‘sivil’ kişiler tarafından değil sünneti iyi bilen âlimler tarafından temsil edilir³⁰. Hadis cemaati, Kur’ân’ın ezeliyeti fikriyle, halifenin siyasî-dinî otoritesi karşısında, cemaatin, kabilenin otoritesini vurgulamış olmaktadır.

²⁹ Buhârî, *Halku Efâli'l-İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dâru’l-Ceyl, Beyrut1991, s. 66-80.

³⁰ Patrica Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Koni, Kapı Yay., İstanbul 2007, s. 193-194.

Ezeli kelâm fikri, eskiden var olan hayat nizamını koruma endişesinin bir göstergesidir. Kur'ân, 'cemaatçi yapı'nın karizmatik tabiatının âlemi olarak görüldüğü için bütün unsurlarıyla ezeli sayılmıştır. Çünkü onun ezeli olması aslında karizmatik cemaatin ezeliğine işaret etmektedir. Belki bu yüzden denilmiştir ki, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmak, onun 'yeni' (bid'at) olduğunu kabul etmektir. Kur'ân'a yeni bir şey demekse küfürdür³¹. Tanrının sözünün 'dokunulmazlığı' sünnetin din üzerindeki egemenliği, gerçekte sosyal organizasyonun dokunulmazlığına bir atıftır.

İmam Berbehârî, Rasûlullah'ın vefatından Hz. Osman'ın şehadetine kadar insanların takip ettiği dini, "*dîn-i 'atîk*" olarak tanımlamaktadır. Ondan sonra bid'atler ortaya çıkmış, bu bid'atler ayrılıklara neden olmuştur. Allah'ın emir ve yasaklarını kendi akılları doğrultusunda yorumlamışlar, akıllarının erdiği konuları alıp geri kalanları reddetmişlerdir. Bütün bunların sonucunda İslâm dini, sünnet ve Ehlisünnet kendi memleketlerinde garip kalmıştır.³² Hadis cemaati, bu garipliğin sesidir.

'Yeni bir din için eski dini bırakmak' olarak nitelendirilen kelâm felsefe, akıl ve reye göre hüküm verme ve görüş bildirme karşısında genel tavır şu olmuştur: Dini bir hükme varmak için meseleler, Allah ve Rasûlü'ne havale edilmelidir (Allah ve Rasûlü'nden kasıt, Kur'ân ve hadislerdir). Bunlar geçmişte tamamlanmıştır. 'Allah insanlar üzerindeki nimetini tamamlamıştır' (Maide, 5/3). 'Kitapta hiçbir şey eksik bırakılmamıştır' (En'am, 6/38). Din tamamlanmış ve onda hiçbir şey eksik bırakılmadığına göre reyin, görüşün, te'vilin iptali lazım gelir. Gerçekte görüş bildiren, te'vil yolunu tutan, kendini Allah yerine koymaktadır. Kur'ân'da Allah; 'Allah'a benzerler koşmaya çalışmayın. Şüphesiz Allah bilir siz bilmezsiniz' (Nahl, 16/74) buyurmak suretiyle bundan nehy etmiştir³³.

Selefliğin din anlayışı tehdit altındaki bedeninin korunması sadedinde olmuştur. Seleflikte dini ihya, aşiret asabiyyesi ile yeniden doğmanın coşku-

³¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sunne, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 14-15.

³² Şerhu's-Sünne, madde: 94.

³³ Mehmet Zeki İşcan, Seleflik, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 213.

su anlamına gelmiştir. Selefliliğin iki önemli özelliği *naşcılık* ve *katı ahlakçı tavrın* nedenini bu noktada aramak mümkündür. Bunlar, cemaatin sınırlarını tayin etmektedir. Naşcılık ve katı ahlakçı tavır, “yöresel homojenliği” koruma amacına yöneliktir. Hadis cemaati, belli bir hayat biçimini hayatın değişen çehrelerine karşı bir protest hareket olarak onayanlardır. Burada hadisin ya da dinî metnin rolü ikincildir. Çünkü hayat biçimi söz konusu olduğunda hadisi Kur’ân karşısında bile temellendirmek mümkün hale gelmiştir. Meselâ Şâfi’î’nin er-Risale adlı çalışmasının, Hadisin Kur’ân yanında belki ondan daha güçlü dinî bir otorite olduğunu vurgulamak üzere kaleme alındığı ifade edilmiştir. Kur’ân’ı hadise göre anlamak, belli bir yaşam tarzına göre anlamakla eş anlamlıdır.

Sentetik Bir Mezhep Olarak Selefilik: İbn Teymiyye Örneği:

Tarih içinde selefî dönüş, İbn Teymiyye ile birlikte tepkisel ve retorik söylem halinde sentetik bir mezhebe de dönüşmüştür. İbn Teymiyye’de selefî dönmek suretiyle dini ihya etme, ‘grubu’, ‘düşmanla’ ilgili olabilecek adlardan arındırmaya yönelik bir çaba olarak algılanmıştır. Bu anlamda ihya, ‘paylaşılan bir endişe’nin (anksiyete) grup üyeleri arasında toplumsal bir gerileme yaratmasına tekabül etmiştir.

Başka bir ifade ile İbn Teymiyye’deki kullanıma baktığımızda Selefiyye’nin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade ‘dışarıdan’ İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslâm toplumunun ‘saflığına’ dönme niyetine tekabül ettiğini söylememiz mümkündür. İbn Teymiyye’de ‘Selefî cihat’ (el-cihatü’s-selefiyye), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan ‘yeni yönelişler’ (el-cihatü’l-bid’iyye) karşısında, Kitap ve Sünnet’e dönmektir. Nebvî ve Selefî yol (et-tarikatü’n-nébeviyye es-selefiyye) Allah hakkında rey ile konuşmamak, Sahabe ve Tabiînin yolunu takip etmektir. Mantıki kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelâmı bırakıp ‘ilme’ tabi olmaktır³⁴.

³⁴ Bkz. Ahmed İbn Teymiyye, Mecmûu Fetevâ, Dâru Alemlî’l-Kütüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350, c. XVI, s. 471-476.

İbn Teymiyye'de bid'atleri ret, Hadis cemaatinde olduğu gibi, geleneksel yaşam tarzını koruma endişesidir. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, te'vil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınamadır. Taklidi ret, akli, akla uygun yorumu, dinin evrensel boyutta ifade edilmesini rettir.

İbn Teymiyye ihya görüşünü, İslâm'ın en önemli inancı olan tevhide dayandırmaktadır. Ona göre tevhit, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı da beraberinde getirmelidir. Çünkü insanların görüş ve reylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Re'y ve görüş, nasslara beşerî mantıkla müdahalede bulunmaktadır. Allah'a ortak koşmadır. Bu ise ulûhiyet ve rubûbiyet tevhidinde aykırıdır. Kelâm, tasavvuf, felsefe, rey ve görüş karşıtlığı nihai olarak İbn Teymiyye'de şu anlama gelmektedir: "Hakikat 'bende' mevcuttur, ona itaat şarttır. 'Benim' dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsani olan hiçbir şey değerli değildir, 'dışarıdan' (dışarının kapsamı da çok geniştir) hiçbir şey alınamaz³⁵."

Memluklular iktidarda iken, 'bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zâlim sultanın idaresinde yaşamaya razı olurum' diyecek kadar 'düzen tarafı' iken; İbn Teymiyye, iktidarın Moğollara geçmesi ile birlikte Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü 'şeriatın birliği' tezi ile durdurmaya çalışmıştır. Dini gevşeklikler sultan tarafından ortadan kaldırılmalıdır, görüşüyle 'yönetimin' dinliliğini dile getirmiştir. Bu yüzden Moğolların, her ne kadar kendilerini Müslüman olarak addetseler bile, İslâm dışında olduklarını, dolaşısıyla onlara karşı ayaklanmanın vacip olduğunu söylemiştir³⁶.

İbn Teymiyye dış tehdit karşısında cemaatin birliği düşüncesini din haline getirmiştir. Meselâ onun en fazla eleştirdiği dinî yöneliş Şi'îlik'tir. Çünkü ona göre Şi'îler, ümmetin parçalanması için dış güçlerle işbirliği yapan hainlerdir. Rafizîler, Moğolların en büyük destekçisidir. Onlar Müslümanların kanının akıtılmasında Moğollara yardımcı olmuşlardır. Hıristiyan-

³⁵ Bkz. İbn Teymiyye, Minhacu's-Sünne, tah. Muhammed Reşad Salim, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1989, c. II, s. 62, c. III, s. 98-102, 289-290.

³⁶ Bkz. Nazih Ayubi, Arap Dünyasında Din ve Siyaset, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992, s. 25, 31, 44-45.

lar Şam'da Müslümanlarla savaştıklarında Hıristiyanların en büyük yardımcısı yine Rafiziler olmuştur. Yahudiler Irak'ta devlet kurduklarında onların en büyük yardımcıları Rafiziler olmuştur. Rafiziler; müşrikler, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi, kâfir gruplarla her zaman dost olmuşlardır³⁷.

Daha önceki selefi düşüncelerde olduğu gibi İbn Teymiyye düşüncesinde de ilk İslâm toplumunun temsil ettiği tarihi kesit, bir "kutsal metin" gibi okunmuş, tarihin bir parçası olmaktan dinin bir bölümü olmaya götürülmüş ve burada te'vile asla izin verilmemiştir. Böylece günün siyasî mücadelesi için bir dil özelliği kazanmıştır. İbn Teymiyye'de din, dile dönüşmüştür. Bakhtin'in ifadesiyle "dildeki" her kelime ise "ikinci el" konumunda olmuştur³⁸.

Muhammed b. Abdilvehhab ve Vehhâbilik:

18.yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasî ortamında, ilhamını Hanbeli ekolünden alan *Muhammed b. Abdilvahhab* (1703-1787)'in hareketi, Selefiyye'nin en önemli tarihî arka planını oluşturmaktadır. Takipçilerinin ileri sürdüklerine göre bu hareketin hedefi, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına ve katıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmaktır³⁹. İslâm'ın aslına irca prensibi, Vehhâbilliğin öncüsü Muhammed b. Abdilvahhab'da çeşitli milletlerin İslâm'a girdikten sonra ona kattıkları renkleri inkâr ve yeniden 'Arap zihniyeti' ile müttefik bir İslâm'a dönüş arzusudur.

Abdulvahhab'a göre; İslâmiyet başkalarının söylediklerini taklitten ibaret değildir. İslâm her şeyden önce Allah'tan başka bütün ilahların reddedilmesidir. Gerçek tevhit, Allah'ın emirleri ve Peygamber'in sünneti dışında emir ve yasak tanımayarak Peygamber devrinde olmayan her şeyi, bid'at ve

³⁷ Hanefi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şi'i Karşıtlığında Bazı parametreler", EKEV Akademi Dergisi yıl: 16, sayı: 51, 2012, s. 143.

³⁸ Bakhtin, *The Dialogical İmagination*, Universty of Texas Press, Austin, 2000, s. 293.

³⁹ Hamit İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancı, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20.

teveessülü terk ederek Allah'ı birlemek manasına gelen tevhid-i amelîdir.⁴⁰ Bunu temsil eden selef-i salihîn dönemidir. Dini de bu dönemde anlaşıldığı şekliyle anlamak icap eder.⁴¹

'İlksel' olana tarih karşısında üstünlük tanıyan bu yöneliş, bugün ile 'yakın' geçmişi bir yozlaşma, en iyi olasılıkla başlangıcın bozulması olarak görmektedir. Tarih, bozulmanın ve çürümenin tarihidir. Buradan hareketle gerçekte bu oluşum, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.⁴² Bu tür bir düşüncenin siyasi mahiyet alma istidadı hemen kendini göstermiş ve Abdulvahhab'ın hareketi, Osmanlı karşıtı bir renge bürünmüştür.

Muhammed b. Abdilvehhab'ın dinde ıslah fikri, daha çoğulcu bir din anlayışını temsil eden Osmanlı hilafet düzenine karşı isyan hareketlerinin dini temelini oluşturmuştur. Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, selef dönemine dönüş çağrısı, siyasi açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlı'ya karşı ayaklanmak vaciptir. Vehhâbilik Osmanlı yönetimine karşı ayrılıkçı bir mücadelede kaynaklık etmiştir. Vehhâbilik, çok fazla farklılaşmamış bir topluluğun, yerleşik yüksek kültürü temsil eden Osmanlı'ya karşı tepkiselliğini ifade etmektedir.

Yusuf Akçura, Vehhâbî hareketini değerlendirirken Vehhâbîlerin daha XIX. yüzyılın başlarında Arabistan'ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: 'Vehhâbî hareketi millî bir Arap hareketidir. Vehhâbî hareketi, mezhebi ve dini esaslara istinaden Türk hâkimiyetini tanımamak ve Arabistan'da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdaf etmiş ve hareketin iptidalarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur'⁴³.

⁴⁰ Ethem Ruhi Fıçlalı, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, Selçuk Yay., Ankara, 1986, s. 103.

⁴¹ Hüseyin Gazi Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, s. 183.

⁴² Hamit İnayet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri, s. 10.

⁴³ Yusuf Akçura, Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 22.

Enver Ziya Karal'a göre de bu hareket, XIX. asır boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazifesi görecek kadar önemlidir⁴⁴. Vehhâbilîği yarı milliyetçilik olarak değerlendirenler de bulunmaktadır.

Vehhâbilik, Suûdî devletinin kurucu faktörü olmuştur. Vehhâbî olmayanların müşrik olduğu anlayışı, mal ve canların 'gerçek inanlara (Vehhâbîlere) helal olduğu inancı, dışarıya karşı cihadı (bağımsızlık mücadelesi), içe karşı da birliğin meşruiyetini sağlamıştır. İbn Suûd'un, 1902'de Riyad'ı ele geçirmesinden sonra Vehhâbî misyonerliği faaliyeti için organize ettiği 'İhvan' hareketi, bugünkü Suûdî Arabistan'ın ele geçirilmesinde önemli rol oynamıştır.

Vehhâbî ideolojisinin toplumsal ve siyasî boyutu, tikel bir asabiye ile çizilmiştir. Bu asabiye dışında kalan her şey, yağma edilip tahakküm altına alınması meşru bölgeler olarak görülür. Bu kural, dinî bir yükümlülük olduğu gibi, genişleyen bir devletin siyasî eylemidir. Çünkü bu kural, Vehhâbî hareketine dâhil olmayan Müslümanları da tanımlamaktadır. Vehhâbî olmayanlar, yani İbn Suûd'un hareketine katılmayanlar, kâfir sayılır ve onlarla savaşılması konusunda tereddüt bile edilmez. Çöl ortamında siyasî yapıların her zaman belirli bir klanın -burada Suûdîlerin- patrimoniyal yükselişine bağlı olduğu düşünülürse, söz konusu inancın, çölün eski hâkimleri olan göçebe kabileleri Suûdî hanedanının himayesi altında haraç ödeyen tabi gruplara dönüşmesindeki etkisi belirecektir. Bu kabileler için putperestlik suçlamasından kurtulmanın tek yolu, merkezi Suûdî klanı olan siyasî sisteme dâhil olmak⁴⁵.

Belirli bir aşiretin siyasî tekeli elinin altına alması, kabile toplumunun katmanlaşmış biçimidir. Bu yüzden yerel inanç ve yerel gelenekler de merkezin otoritesine ters düşmektedir. Osmanlı döneminde Osmanlı kültürüne ve dolayısıyla Osmanlı siyasî düzlemine bir meydan okuyuş olan 'dini aslına irca etme' ve onun ilk şeklini esas alma, bu dönemde de, Arabistan'da yaşa-

⁴⁴ Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

⁴⁵ Aziz el-Azmeh, İslâmlar ve Moderniteler, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 223-236.

yan çeşitli kabilelerin geleneklerini, adetlerini dışlayan fonksiyonel bir biçim kazanmıştır. Vehhâbilîğin bu inancı, Arabistan'da toplumu türdeşleştirmeye yönelik önemli bir unsur olmuştur. Vehhâbilîğin Ehlü'l-Eser hareketinden tek farkı belki budur. Değişik kabileleri, tarihte daha önce gerçekleştirilmiş temel bir modele göre biçimlendirme girişiminin asıl hedefi, hanedanın dışındaki kabileleri Suûd'un mutlak hâkimi olduğu bir yapının parçası haline getirmektir.

Vehhâbî Suûd ilişkisi İslâm'ın, İslâm devleti, İslâmî yönetim, beşerî yönetimler gibi kavramlardan beslenen "Siyasal İslâm" diyebileceğimiz bir evreye kaymasında çok etkili olmuştur. Çünkü Vehhâbilik-Suûdî kraliyet ilişkisi, 'İslâm devleti' dışında tüm beşerî sistemler, bid'at ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inanlar, yeni bir dine inananlardır, gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir.

Hadis Cemaati'nde görülen Allah'ın hükmüyle hükmetmeyenlerin "*küfür dîn küfr*" içinde oldukları, başkalarına benzemekten doğan bir anlamda ictimaî küfr anlayışı, Vehhâbilikte, ictimaî ve itikadi sahaları bir ve aynı telakki etmeye çevrilmiştir. İdeolojiler çağı diyebileceğimiz yirminci yüzyılda da Selefilik, İslâm'ı, her şeyi kapsayan, toplumsal ve siyasî varoluşun bütün boyutlarını içeren kapalı, tekelci, tasarımcı ve kapsayıcı siyasî bir kurgu; dini, devleti, insanları ve yaşama biçimlerini belirlemek isteyen, ideolojik bir yapı olarak görmüştür.⁴⁶ Selefilik İslâmcılığa dönüşmüştür.

Bu kadar tarih, çevre, gelişme, değişmeye rağmen Hadis cemaati, İbn Teymiyye anlayışı, Vehhâbilik ve günümüz Selefilîği arasındaki benzerliği sosyolojik olarak izah etmede bir zorluk bulunmaktadır. Watt'ın ifade ettiği, "değişmeyen durağan dünya" anlayışının bu benzerliği izah etmede önemli bir referans olabileceği söylenebilir. Watt'a göre örneğin Vehhâbilik, bir bakıma yeni de olsa, İslâmî durağan dünya görüşünün bazı yönlerini yeniden güçlendirmenin adıdır⁴⁷.

⁴⁶ Mehmet Zeki İşcan, Siyasal İslam, Dinî ve Fikrî Temelleri, s. 2.

⁴⁷ W. Montgomery Watt, İslami Hareketler ve Modernlik, çev. Turan Koç, İz Yay., 1997, s. 20.

Nitekim Selefe dönüş, hemen hemen tüm selefi yönelişlerde idealleştirilmiş bir 'altın çağ' imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur. Taklidi ret, ilme, yani önceden atalar tarafından tespit edilmeyen yeni şeylere tabi olmayı ret anlamı taşımıştır. *Taklidi ret*, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, te'vil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınama anlamına gelmiştir. Bid'atleri ret de ilerleme esaslarını ret olarak anlaşılmıştır. Bütün bunlar, Watt'ı haklı çıkaran bir takım argümanlar olmuştur.

Çağımız Selefliğinde bid'atler, felsefe, kelâm ve rey hakkındaki menfi kanaatler yüzyıllar öncesinin aynısıdır. Çağdaş selefi okumalarından birinde, bid'atlerin ortaya çıkış nedenlerinden biri olarak aklın hakemliğinin kabul edilmesi, felsefe kitaplarının mütalaası olarak gösterilmektedir⁴⁸.

İlk Selefliğin Kur'ân ve sünnet dışında rey ve görüş cinsinden insani oluşları kabul etmeyişi çağdaş Selefi anlayış daha siyasi bir söylem haline getirmiş; Allah'ın hükmü karşısında tüm beşerî hükümlerin reddini esas almıştır. İbn Bâz şöyle demektedir: 'İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Rasûlü'nün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Rasûlünün hükümlerini bırakarak yerine beşerî sistemleri ve kanunları benimseyen kişi, imanı yok kabul edilir⁴⁹. Çağdaş bir Selefi risaleye göre de itikattaki sapmaların en vahim sonucu, ilâhî metoddan beşerî metod ya da sistemlere geçilmiş olmasıdır.

Sonuç Yerine:

Peter Burke'nin ifadesiyle bir bilgi sisteminde yaşamak, onun belli bir müddet sonra "sağduyu" olarak görülmesine neden olabilmektedir⁵⁰.

⁴⁸ Ahmed Sa'd Hamdan, İslam tarihinde İtikadi Sapmalar, s. 14-28. <http://www.islamimedy.com/islam-tarihinde-itikadi-sapmalar.html>, erişim tarihi: 24.01.2014

⁴⁹ el-Verdani, a.g.e., s. 154.

⁵⁰ Bkz. Peter Burke, Bilginin Toplumsal Tarihi, çev. Mete Tuncay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2004, s. 2-3.

Selefilik, kabilevi yaşantıdan kalmış bilgi sisteminin, kabilevi toplumsallık biçiminin, “sağduyu”, etik model ya da din haline getirilişinin bir örneğidir.

Tarihte ortaya çıkan tüm selefi yönelişlerde selefin ve sünnetin otoritesine dayanmak suretiyle mevcut ilerleme koşullarının reddi söz konusu olmuştur. Bu zihniyette din bir dışlama aracıdır. Hatta bir tehdit aletidir. Seleflikte korunma içgüdüleriyle ‘silahlar çoğaltılmış’, güce çevirmek için dinin ruhu alabildiğine budanmıştır. Bu hareketlerde din, belli bir kültürel aidiyetin korkularının kullandığı bir fren haline gelmiştir. Değişimden korkanlar, eskinin değerlerine ve simgelerine sığınacak ve tepkiyi esas alan bir din projesi geliştireceklerdir. Seleflik durağan kabilevi toplum yapısının, en küçük değişime bile isyan eden bir İslâm anlayışında kendini temellendirmesi, korkak, bağınaz, sert bir dinde yansıma bulmasıdır.

Seleflik dinin otorite imgesini bozmuştur. Çünkü bu anlayışta din, korkunun adeta toplumsal örgütlenmesi haline gelmiştir. İnanç belli bir topluluk ile ilişkilendirilir ve bir kimlik göstereni olduğunda köktenleşmekte böylece dinin evrenselliği yok edilmiş olmaktadır.

Seleflik, Müslümanların zaman içindeki “kendilik değerindeki yaralanmaları”, asrısaadet anlayışı ya da dini metinlerin tartışılmaz otoritesi ile örtme girişimidir. Burada mutlak bilgiye sahip olmanın verdiği otorite, otorite kaybını telafi etmektedir. Seleflikte dinî metinler, ahlaki veya manevî rehber olmaktan çok güvenli bir sığınak olarak işlevsellik kazanır: “Söz, Tanrı’ya ve Peygamber’ine aittir”. Sözün Tanrı’nın ve Peygamber’in oluşunun manası, hükmedenin yine “biz” olduğuna dair yanıltıcı bir imaj vermektedir. Çünkü “söz” kiminse hükmeden odur.

Saadet asrı ya da güçlü metin insanların geriye doğru bir uzantısı olarak görüldüğünde yaşanan güçsüzlük ya da acıların telafisi söz konusu olmaktadır. Altın çağ, üstünlük duygusunu sağlamaktadır. Seleflik, yetkisiz kalma ve yabancılaşma duygularını dengeleyen üstünlükçü bir püritenliktir. Seleflik bu anlamda kısmi bir “kimlik teolojisi”dir.

Güçlü metin ve insanın metin karşısında pasifliği, özgünlüğünün olmaması, beşerî sermayenin ciddi risk altında olması durumunu doğurmak-

tadır. Dini yönelişin tarzı ile insani sermayenin kalitesi arasında ciddi bir ilişki olduğu söylenebilir.

Tüm dış etkilerden soyutlanmış olarak İslâm'a ya da sünnete geri dönmek mümkün değildir. Saf geleneğe dönme ısrarı, bu yüzden seçici, fırsatçı ve sistemiz olmak durumundadır. Dini sahiclik iddiası sadece bu iddiayı dile getiren grupların içkin otoriterliğini sağlamaktan başka bir sonuç doğurmayacaktır.

Selefi dil, bir tarzdan ziyade bir tepki hareketi ve bir mağlubiyet söylemidir. Ya da naif bir hissiyatın talebi gibidir. Bu yüzden bütün selefi söylem çeşitleri, söylemini geçmişe, ilk İslâm tecrübesine oturtmaya ne denli çalışırsa çalışsın, İslâm medeniyeti ve kültüründen yoksun olduğu için özü itibariyle güncel toplum mühendisliğinin ve marangozluğunun radikal şekli olmaya mahkûmdur. Selefilikğin geçmişi tam manasıyla geçmiş değildir. Bu zihniyette kısmi geçmiş, aynı zamanda hizaya sokulmuş, idealleştirilmiş bir geçmiştir. Geçmiş idealliklere dönmek imkânsızdır, çünkü böyle bir şey yoktur.

Çağdaş Türk romanlarından birinde bu durum dile getirilir, bir İslâm-cı tez olarak eleştirilir:

"Asrısaaadet bizi define avcılarına dönüştürmüştür. Biz bulalım diye saklanmış hazineler arıyoruz. Bir şey bulduğumuz yok, her define avcısı gibi bıkkınlık ve hüsrarla eve dönüyoruz. Üstelik giderken yanımızda götürdüğümüz her şeyi kaybederek dönüyoruz. Biz tarih ve zaman dışı bir yerden başlıyoruz. O kadınlar, o erkekler yüzyıllar sonra biz onları örnek alalım diye yaşadılar sandık. Her sözlerine her tavırlarına olmadık anlamlar yükledik. Altın ışıklar saçan bir devir yok. Hayat kutsallaştırılamaz Nisa! Hayat bir kutsal yapılmaz yaşanır sadece..."⁵¹

Altın çağ, selef dönemi, rivayetleri esas alma gibi özellikleriyle Selefilik bütün Sünnî düşüncüyü çok fazla etkisi altına almıştır. O kadar ki bugün bile selefi anlayış, saf İslâm, İslâm'ın özü gibi görülebilmektedir. Sünnî yönelişin tarih içinde kendini geliştiremeyişinin en önemli sebebi bu etkidir. Belki

⁵¹ Bkz. Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 160-162.

buradan hareketle Burke'nin deyimini de kullanmak suretiyle diyebilirim ki bir "bildiklikten çıkma" sürecine ihtiyacımız bulunmaktadır. Bildik olan bazen garip karşılanmalı ve ona bir mesafe konulmalıdır⁵². Dinin toplumsal tarihi bize göstermektedir ki bugün inandığımız inanç esaslarının birçoğu dünün siyasî kavgaları, sosyal çatışmalarından ibarettir.

İslâm'ın kültürel somutlaşmaların ötesinde bir özü olduğundan bahsetmek, yalın bir din oluşturmadan söz etmek, "cisimsiz İslâm" peşinde koşmak büyük ölçüde gereksiz, yinelemeli ve döngüseldir. "Yalın İslâm" çabası, İslâm'ı yerinden yurdundan çıkarmış fakat muhayyel yatay dayanışma biçimlerinin bir parçası haline getirmiştir. Çünkü saf inanç diye bir kategori bağlamı bulunmamaktadır. İnanç önceden düzenlenmiş bir kategori değildir, doğaçlama, uyarılma ve yorumlama alanına girmektedir. Selefliğin en önemli ideali olan "çıplak İslâm", geleneğe ve tarihe dayalı İslâm'dan daha fazla "dış koşullar" tarafından belirlenmektedir. Yalın İslâm, "gerçek İslâm'a" götürmemiştir. Aksine İslâm'ı her bağlama açık hale getirmiştir. İslâm'ın bir siyasî gösterge, ideolojik imgeler aracı haline gelmesinin nedenlerinden biri de bu yalın İslâm'dır.

Seleflik hayali ve soyut bir ümmete atıfta bulunmaktadır. Bu durum beraberinde kültürsüzleşmeyi getirmektedir. Selefî anlayışlarda şeriat ve yasa üzerindeki kesin vurgu bu yüzdendir. Şeriat kültürün yerini tutmaktadır. Selefî zihniyet, ahlak zabıtalığını kültürle karıştırmaktadır. Kültür yerine yasa! Tarih selef devrine hiçbir şey katmamışsa İslâm, kapalı bir ayın, zorunluluk ve yasaklar bütünü olacaktır. Tarih yoksa kültür de yoktur.⁵³

⁵² Burke, Bilginin Toplumsal Tarihi, s. 3.

⁵³ Olivier Roy, Küreselleşen İslâm, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 134-143.