

**KUR'AN VE TOPLUMSAL  
BÜTÜNLEŞME**

**(Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)**

**Editörler**

**Prof. Dr. Hayati Hökelekli**

**Prof. Dr. Vejdi Bilgin**

**Bursa 2015**

## **Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları**

Bu kitap Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından ortaklaşa düzenlenen "Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler) Sempozyumu" (27-29 Mart 2015, Bursa) isimli bilimsel toplantıda sunulan bildirilerden meydana gelmektedir.

Editörler: Prof. Dr. Hayati Hökelekli, Prof. Dr. Vejdi Bilgin

© 2015 Bursa Büyükşehir Belediyesi, Kur'an Araştırmaları Vakfı

Bu eserin tüm yayın hakları Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Kur'an Araştırmaları Vakfı'na aittir. Yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Bu kitapta yer alan tüm yazıların dil, bilim ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dizgi ve Tashih: Arş. Gör. Halil İbrahim Hançabay

BURFAŞ MATBAASI

# Selefilik ve İslamcılık ya da Selefilğin Günümüz İslamcı Gruplara Etkileri

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan\*

## Giriş

Selefilğin İslamcılıkla ilişkisinden bahsetmek, günümüz İslami hareketlerin tarihi kökeninden bahsetmek anlamına gelmektedir. İslamcılık genel bir teamül olarak modernliğin bir yan ürünüve istenmeyen bir sonucu olarak değerlendirilmiş; onun yeni bir ideoloji olduğu vurgulanmıştır. Siyasal İslam yeni bir ideolojidir ama tarihi kökenleri de söz konusudur. Genel olarak Siyasal İslam, Arap aklı, Asya despotizmi, Batı ideolojisi ve İbrani teokrasisinin bir sentezinden ibarettir.

Modern bir kategori olarak siyasal İslam düşüncesinin ya da hareketinin gelenele ilgisi ancak şöyle kurulabilir: Siyasal İslam özünde bir tür mehdici harekettir. "İslam gelecek, dertler bitecek" sloganının da gösterdiği gibi "İslam'ın iktidarına" mehdinin kurtarıcılığı yüklenmektedir. Çünkü bu düşünce, Gibb'in ifadelerini kullanacak olursak, belli ölçülerde "Arap-İslam zihninin doğal dürtüsünü yansıtan, dayanılmaz olan duruma, bazı özel ilgilere feryadı içeren bir tür romantizmin hakiki ürünü"dür (Gibb, 1947, s. 113).

Bundan başka İslamcılığın tarihi kökeni ehlülhadis'in din anlayışı, İbn Teymiyye'nin selefilği ve modernizm öncesi ihya hareketleri kategorisine dâhil edilebilecekse Muhammed b. Abdilvehhab'ın siyasi içerikli dini aslına irca faaliyetidir.

## Genel Anlamda Selefilik

Selefilik terimi, 'dışarıdan almaya' karşı, "İslam'ı" ihya etme niyetine tekabül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi her şeyin Kur'an'a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, mutlak bir lafzilikle kaynakların ele alınmasıdır. Selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilave edilen herşeyin sapıklık gibi görüldüğü, bida' ya da yeniliktir. İlave edilen şey zararsız bile olsa, gerçekte Selefilik, kökten silip atmak istemektedir (Roy, 2003, s. 125).

Selefilik, 'geçen zamanın sünnetlerine dayanan', bildik tanıdık dünyanın 'bozulmasını' önlemek için esere tabi olmayı istikamet üzere oluş kabul eden,

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

her türlü değişime cephe alan, 'bidatı, muhdes olanı, reyî inkar eden, böylece değiştirme, yorum, yargılama, değerlendirme, düzeltme çeşidinden tüm insani eylemleri yok farz eden gerilemeci bir zihniyeti temsil etmektedir. Burada hedef, adeta 'tarihi sona erdirerek' cemaatin normatif özelliğini koruyup daimiliğini ve denetimini sağlamaktır.

Selefilik bir ihya hareketi sadedindedir. İlk dönem Ashabulhadis, İbn Sa'd'ın kaydına göre "mübtedi değil müttebi olmak için 'ihya-i sünne ve itfaibid'a' taraftarlarıdır (İbn Sa'd, tsz., c. V, s. 342). Ashabulhadis adı ile ilk dönemlerde meşhur olan dini zihniyette, 'yeni bir din için eski dini bırakmak' olarak nitelendirilen kelam, felsefe, akıl ve reye göre hüküm verme ve görüş bildirme karşısında genel tavır şu olmuştur:

Dini bir hükme varmak için meseleler, Allah ve Resulüne havale edilmelidir (Allah ve Rasülünden kasıt, Kur'an ve hadislerdir). Bunlar geçmişte tamamlanmıştır. Din tamamlanmış ve onda hiçbir şey eksik bırakılmadığına göre reyî, görüşün, tevilin iptali lazım gelir. Gerçekte görüş bildiren, tevil yolunu tutan, kendini Allah yerine koymaktadır. Kur'an'da Allah; 'Allah'a benzerler koşmaya çalışmayın. Şüphesiz Allah bilir siz bilmezsiniz' (Nahl, 16/74) buyurmak suretiyle bundan nehy etmiştir (İşcan, 2006, s. 213).

İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhab örneğinde ise Selefilik, dini aslına irca, selef dönemine dönüş, ameli tevhit, taklidi ve bidatleri ret anlamına gelmektedir.

Selefi tecdit veya ıslahın temel esaslarından biri, tevhit inancı olmuştur. Bu ekolde tevhit, ameli açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre asıl tevhit, ibadette Tanrı'yı birlemek olduğu gibi, bilgi kaynağında, toplumsal düzenin kaynağında, Tanrı'yı görüp bu açılardan da O'nu birlemektir. Selefe dönüşün, taklidi reddin, dini bidatlerden temizlemenin asıl temelini ameli tevhit oluşturmaktadır. Hem İbn Teymiyye'ye hem de Muhammed b. Abdilvehhab'a göre gerçek tevhit, Tanrı'nın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bidat addedip, tevessülü terk ederek Tanrı'yı birlemektir (Fığlalı, 1986, s. 103). Muhammed b. Abdilvehhab nazarında iman ile küfrü ayırt eden tevhit de budur. Bu yüzden tevhidî sadece bir 'itikat' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şıktır. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılar. Bunların kanları ve malları helaldir (Muhammed b. Abdilvehhab, tsz., s. 156-157).

### **İslam Modernizmi ve Selefilik**

İslamcılık tek bir hareket değildir adeta bir spektrumdur. En az iki boyutu ile ele alınmalıdır. Birincisi Osmanlı İslamcılığı, ikincisi siyasal İslam'dır.

İslamcılık, 19.yüzyılda bir tür Batılılaşma projesidir. İslamcılık, Batılılaşma yanlısı reformları İslami perspektiften yorumlayıp benimseme eğilimindedir.

Bir beka meselesi olarak “yenilik” söz konusu olduğunda İslamcılık, Tunaya’nın ifadesiyle, ana nehirlere bazı kollara ayrılarak Batıcılık ve Türkçülükle birleşmiştir. Batıcılığa göre de İslamcılığa göre de Batıdan bir şeyler alınacak, içinde bulunulan Doğu medeniyetinden de bir şeyler atılacaktır (Tunaya, 1991, s. 18, 78). Hilmi Ziya’nın ifadesiyle bu dönemde “modernist İslamcılar” söz konusudur.

Belki bu yüzden İslamcılığı, medenileşmek, kalkınmak, birleşmek uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın arayışların bütünü olarak tarif etmenin mümkün olacağı ifade edilmiştir. İslamcılıkla yan yana zikredilen kavramlar, “tecdit”tir, “İslam’da reformist düşünce”dir, “modern İslam”dır. Nitekim Namık Kemal, zamanın değişmesi ile hükümler de değişir anlayışını yeniden gündeme getirmiştir. Şehbenderzade ‘hayatın yenileşmek demek olduğu’ üzerine vurgu yapmıştır. Mehmet Akif “ummanı terakkiye atılmak”tan bahsetmiştir. Bu anlamda İslamcılık, bir tür batılılaşma ve medeni unsurları İslam kültürü içine dahil edebilme gayretine tekabül etmiştir (Kara, 1986, c. I, s. XV-XVII).

Modernist İslamcılıkta Selefilğin izleri görülmektedir. Ama bu iz, daha önce var olmamış bir düşünce ortaya koyma cabasında geçmişten sadece bazı kavramları ödünç alma sadedindedir.

Abduh’ta selefe dönüş, kurumsallaşmış dine olan bir tepkiyi ifade etmektedir. Yeniden öze, ruha dönüş ve böylece yaratıcı kuvvetleri yeniden keşif anlamına gelmektedir. Ona göre Peygamber ve sahabe dönemine dönmek, bu dönemin aşk ve rahmetini yakalamak demektir. İslâm’ın saflaştırılması ve yüzyıllardan beri üstat otoriteleriyle perçinlenen kurumsallaşmış hükümler sistemini aşmak demektir.

Muhammed Abduh’ta taklidi ret, düşünceyi özgürleştirmenin dini bir dayanağı olarak kullanılmaktadır. Ona göre aklın hakimiyetinin manası, fikri, taklidin bağlarından kurtarıp özgürlüğe kavuşturmaktır. Fikir, ancak bu şartla Allah’ın kendisi için koyduğu maksatları gözetebilir. Bir kasıtlı, bir hükümle bağlanan fikir, fikir değildir. İslâm, fikri, tüm bağlardan kurtarmak için gelmiştir. Kuran, mukallitleri en kuvvetli bir dille kınamıştır (Ammara, 1988, s. 53).

Taklidin reddi ile birlikte insanın özgür düşüncesine bırakılan alan, Abduh tarafından İslâm’ın temel inançlarına ters düşmeyen çağdaş değişimlerin gerektirdiği modern düşünce ürünleriyle doldurulmaktadır.

Nitekim onun bidatleri reddi de İslam düşüncesinde çağdaş ilmi anlayışlara uygun olmayan unsurlardan dinin temizlenmesi anlamını taşımaktadır.

Abduh'un selevi argümanları kullanmasına rağmen onlara çok başka anlamlar yüklediği ve bu argümanları ilim zihniyeti açısından batılılaşmada bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir.

Modernist İslamcılarda seleviliğin en önemli etkisi Kuran ve hadise dönüş olmuştur. Fakat bu daha çok ilk kaynaklara dönüş şeklinde anlaşılmıştır. Ne var ki dini modernizmle ve İslamcılıkla birlikte toplumun rağmına kutsal kitabın lehine bir vurgu kendini göstermiştir; toplum karşısında Kur'an (Daftary, 2012, s. 101-103). Buna göre toplum eğer Kuran'a dönülürse düzelecektir. Çünkü toplum bozulmuştur. Burada metne aktif, topluma ise pasif bir rol biçilmiştir.

Güçlü metin ve insanın metin karşısında pasifliği, özgünlüğünün olmaması, beşeri sermayenin ciddi risk altında olması durumunu doğurmaktadır. Dini yönelişin tarzı ile insani sermayenin kalitesi arasında ciddi bir ilişki olduğu söylenebilir.

Kuran'a dönmek, ilk kaynağa dönme anlamında medeniyet oluşturucu bir motivasyona sahiptir. Ama metin merkezli din anlayışı, literal okumayı aşamadığında, olgudan hareket eden din anlayışından daha fanatik, daha radikal, daha fundamental ve daha kuşatıcı bir meta söyleme de bazen dönüşebilmektedir. Bu takdirde din, buyurgan, yukarıdan aşağı İslamileştirme anlayışı ile otoriter bir karaktere bürünebilir. Nitekim İslam dünyasında fundamantalist hareketlerin hemen hepsi geleneksel İslam'dan kopuşu ve "gerçek İslam'a" dönüşü esas almışlardır. "Çıplak İslam" anlayışı o kadar masum değildir. Tevil ve tefsir gibi insani yoruma kapalılığın beraberinde getirdiği dini metnin otoritesinin vurgulanması, aslında insansızlaştırma faaliyetinin adı olduğu için bir tür nefret söylemi anlamına gelebilir. Bu takdirde mezhep taassubundan kurtulalım derken daha büyük bir taassuba sarılmış olabiliriz.

### Siyasal İslam ve Selevilik

Siyasal İslam Mardin'in tabiriyle 'ikinci İslamcılık'tır. Bu yöneliş, İslamcılıktan farklı olarak "İslam nizamı" nı gerçekleştirmeye çalışan arayışlara karşılık gelmiştir (Mardin, 1999, s. 10-15). Artık belli bir süreçten sonra mesele, 'yüzde yüz' yerli, 'alternatif' bir toplumsal siyasal ideoloji üretmek olmuştur. Bu ideolojide itikadi teori ile siyasal pratik, kozmolojik düzeyle toplumsal düzey aynı perspektife sığdırılmış, dinin en kutsal ifadeleri nesnelleştirilmiştir. Bir 'Tevhit' ilkesi, '3 D formülü' olarak ifade edilen *din- dünya- devlet birliğinin* teolojik temeli olmuştur. Uluhiyet kavramı 'otorite' ile bir

tutulmuştur. Din kavramının batı dillerinde mevcut olan 'state' kelimesi ile karşılanabileceği deklere edilmiştir. Bu manada dinin yalnızca Allah'a ait olduğu belirtilmiştir (Mevdudi, 19678, s. 108-109). Böylece Allah'ın otoritesinden kaynaklanmayan diğer sistemlerin reddedilmesi gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır (Mevdudi, 1969, s. 119-129).

Siyasal İslam'a göre İslam, bütün ihtiyaçları giderebilecek, boşlukları doldurabilecek ve her meseleye cevap verecek kudrettedir. Şeriat, ferdi, ailevi, siyasi, milli, milletlerarası her şeyi kuşatmıştır (İşcan, 2002, s. 2-5).

Bu anlayışta insan, varlığındaki noksanlık sebebiyle sistem koyma ehliyetine sahip değildir. İnsan, değişmesi mümkün olmayan bir şekilde, cüzi varlığının, zaaf ve arzularının tesirine mahkûmdur. Bunun için hayat hakkında vazolunması gereken düzen, mutlak ilim sahibi Tanrı tarafından belirlenir. İnsanlar, alanlarının haricinde olan bu işe teşebbüs ettikleri takdirde, sadece cehalet ve kötü niyetlerini açığa vurmuş olurlar (Kutup, 1964, s. 37-38).

Ehlü'l-Hadis ve selefilğin ve bunların bir ürünü olan Vahhabiliğin İslamcılık hareketi için çok büyük bir referans kaynağı olduğu tespit edilmiştir (Roy, 1990, s. 250-255). Vahhabi ideolojisi ve onun tarihi arka planı olan selefçi bakış açısı, Kutup ve Mevdudi'nin düşüncesinden çıkan çağdaş Sünni İslamcılığını anlamak isteyen herkes için büyük bir önem taşır (Kepel, 2001, s. 124).

Özellikle batının sekülerist tarzda benimsenmesine İbn Teymiyye'nin dışlayıcı diline dönmek suretiyle tepki gösterilmiş, böylece İslamcılık geliştirilmiştir (Tuğal, 2010, s. 30).

Siyasal İslam selefilğin ameli tevhit kavramı ve muhtevası içinde neşet etmiştir. Bu anlayışa göre toplumsal açıdan tevhidî savunmak, tek düzen, tek toplumsal sistem, tek iktisat sistemi, tek devlet düzeni, tek kanun, hatta tek kültür olarak kabul görmüştür. Örneğin Mevdudi, tevhit inancından hareketle tek bir kültürün, tek bir siyasi sistemin söz konusu olacağı bir 'dünya devleti'nden bahsetmektedir (Mevdudi, 1991, s. 98-99).

Muhammed b. Abdilvehhab'ın, "tevhit, Allah ve Peygamber'den başkasının hüküm ve emirlerine başvurmayarak sağlanır" şeklinde özetlenebilecek (Ecer, 2001, s. 68). 'Allah'ın birliği' tezi, günümüz İslamcılığında, 'kanun yapma Allah'ın hakkıdır; insanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir' formuna bürünmüştür.

İbn Teymiyye'nin; "tevhit, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı beraberinde getirmelidir, çünkü insanların görüş ve reylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Rey ve görüş, naslara beşeri mantıkla

müdahalede bulunmaktadır; Allah'a ortak koşmadır. Bu ise ulûhiyet ve rububiyet tevhidinde aykırıdır (İbn Teymiyye, 1981, c. I, s. 74-99) şeklindeki görüşü İslamcılıkta, "bütün beşeri düzenler, insani yapılanmalar, tağuti rejimlerdir; Allah'ın nizamı, Allah'ın hüküm koyması karşısında insanın Allah'ın alanına müdahalesidir" görüşüne dönüşmüştür.

İslamcılıkta "Bir'in gücü", hayatın tüm alanında dinin tek geçerli anlam olduğunu kabul etmek demektir. Bu zihniyette din bütünüyle politize olmuş bir yapıya sahiptir ve insan hayatını tamamıyla kuşatmıştır. Bundan dolayı insanın bütün davranışları dini olup kesinlikle dünyevi diye ikinci bir şikka ayrılmaz. Bu durum toplum hayatı için geçerli olduğu gibi devletin icraatı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir. Kısaca bütün işlerin tamamı dinîdir ve dinin içinde mütalaa edilir.

Böyle bir tevhit anlayışı, "yalnızca bir tek hayat tarzı tamamen iyidir, doğrudur. Diğer tarzlar ondan ne kadar farklıysa o kadar yanlış, o kadar kötüdür. Doğru olan hayat tarzı diğerlerini yargılayabilir, sınıflandırabilir, imkân elde edildiğinde de ortadan kaldırabilir" düşüncesine yol açar.

Siyasal İslam'da tevhit inancı ideolojik bir sığılğa indirgenmektedir. Selefilğin tevhit söylemi, Siyasal İslam'da dinî yaşayışı ideolojik bir eksene oturtma çağırını başlatmıştır. Tevhitçi anlayış tekilci anlayışa dönüşmüştür. Bu tür bir tevhit anlayışı, din işini, kral Tanrı - köle insan ilişkisi düzeyine indirir.

Mevdudî'ye göre İslam, tevhit inancına dayanmaktadır. Bu inanç, nihai otoritenin, kanun koyma ve hükmetme yetkisinin Allah'a ait olduğunu top-tan kabul etmekle mümkün hale gelir. Allah'ın yaratıcılığını, canlıları büyütüp beslediğini kabul ettikleri halde toplum hayatında, insanlar arası muamelelerde, idari sistemlerde başkalarının hüküm ve otoritelerine boyun eğen kimseler, Allah'a şirk koşmuş ve sahte mabutlar edinmişlerdir (Mevdudî, tsz, s. 159-164).

Bu noktada Siyasal İslam'ın Hegel'in kavramıyla, insanın belli ölçülerde bile olsa Tanrı'dan bağımsızlaşmasını önleyen bir tür "bir fanatizmi" haline İslam'ı getirdiği ifade edilebilir. Bir fanatizmi, seküler aklın kibri karşısında dinsel aklın kibri anlamına gelmektedir. Bu noktada siyasal din için yapılan tanımı siyasal İslam için de yapmak mümkündür: Gerçekliğin apokaliptik beklentiler tarafından yozlaştırılması. Siyasal İslam, çarpıtılmış bir gerçekliğin teolojisidir.

Selefilğin sefefe dönüş çağırısı, İslamcılığın radikal tasfiyeci yönünü temsil etmiştir. İslamcılık geleceği ya da kurtuluşu, sonlanmış bir geçmişe indirgemektedir. Bu, değişimin geri çekilmesi anlamındadır. Selefilğin sefefe



dönme suretiyle insanın reyine, görüşüne, hükmüne bağlı her tür çabayı değersizleştirilmesi, felsefe, kelimeler gibi bilgi türlerini reddetmesi, İslamcılığa bir tür “soyutlama coşkusu” kazandırmıştır.

Siyasal İslam’da dünya, radikal koordinatlarla tasarlanmakta, tarih ve yaşanan zaman dilimi neredeyse tümüyle yozlaşma ve çöküşle eşleştirilmektedir. İslamcılık bu özelliği ile “eskatolojik devrim” hareketi (Eskatolojik ve diğer devrim kategorileri için bkz. Bozarslan, 2013) olarak görülebilir. Çünkü kendi zaman algılarını topluma dayatmakta, toplum, organik bir bünye olarak tanımlanmaktadır. “Soyutlama düşkünlüğü” (Kavram için bkz. Toscano, 2013, s. 35), partizan mizaç ve tarihin sonunu birlikte düşündürecek anahtar kavramlardan biri olabilir. Soyut coşku, somutla yıkıcı bir ilişki kurar (Toscano, 2013, s. 182).

Selefe dönüş, sahicilik arama yollarından biri olarak İslamcılığın bir kimlik siyaseti haline gelmesinin de başlangıcı addedilebilir.

Selefililiğin yaptığı, ortodoksiyi tanımlamaktır. Dinsel sahiciliği İslam’ın zaman ötesi özü iddiasıyla belirlemektir. İslamcılık için orodoksiyi tayin etme süreci, söylemsel bütünlük yakalamak ve bunun otorite nitelikli bir anlatı ile temsil edilmesi imkânını sunmaktadır. İslami öz, aynı zamanda kendi kendine yeterli bir özne inşa etme şansını İslamcılığa vermektedir. Selefililiğin ortodoksisini, İslamcılık için yapısal değişim programlarını İslami kavramlarla ifade etmede inançların derin aşinalığına sığınma durumu da yaratmaktadır (Euben, 2008, s. 62).

İslamcılıkta Selefi argümanlar, dünyayı yorumlama tarzına hegemonik bir dil kazandırmıştır. Selefililiğin dışlamacı dili, otantik cemaatler yaratmaktadır. Selefilik, emik bir modelin ardındaki evrensel nitelikli bir etik durumundadır. Kabilevi toplumlarda “selef”, “atalar kültürü”nün yerini almakta böylece kabilenin kendine has tapma kültürü oluşturulmaktadır. Bununla siyasal alan da kutsanmış olmaktadır. Eski atalarla sembolize edilen ve nihai değerlerin sahibi olarak görülen selef, idealize edilmiş bir kabile hayatını temsil eder. Kutsalla siyasalın iç içe geçişi, bu durumda tartışılmaz bir vakadır. Başka bir ifade ile idealize edilmiş bir “geçmiş” idealize edilmiş kabile değerleri anlamına gelir.

Selefililiğin “selef dönemine dönüş” çağrısı, bir “şimdi” ve “gelecek” düşmanlığının yerini tutmaktadır. Bu tarzda ilksel “geleneğin ideolojikleştirilmesi” kimlik katılaşmasını da beraberinde getirmektedir (“Kimlik katılaşması” ve “geleneğin ideolojikleşmesi” kavramları için bkz. Shayegan, 2013, s. 16, 46). Olduğu gibi kalmak istemek, insanı gerçeklikten

koparmaktadır. Burada bir tür narsizm kendini gösterecektir. Dünyaya bakış tek boyutlu ise kimlikte de bir homojenlik söz konusu olacaktır.

Bütün insanlık tarihini parantez içine alarak kendi fantazmalarından başka hiçbir yerde vuku bulmamış bir altın çağa kavuşma, sadece selefi hareketlerin değil hemen tüm İslami hareketlerin şu veya bu şekilde ütopyası durumundadır. İslami hareketler, "zihinsel gettolar"da düşünürler, bu yüzden "düşünmezler", çünkü zihinsel getto, düşünülemezler alanına işaret eder. "Güncellenmemiş bir geçmiş", tıkanmış gelecek demektir.

Selefilikve İslamcılık "yoğunlaşmış din" eksenine oturmaktadır. Ehlihadis ekolünde bile bunun nedeni, akli kullanma konusundaki yetersizlik, başarısızlık, yenilgi, hâkimiyetin elden gitmesinden kaynaklanmaktadır. Selefe, sahih dine, sahabeye, dini metne tutkulu bağlılığın ardında da bu sosyal ve siyasal durumlar bulunmaktadır. Kısaca selefilik ve İslamcılık krizle bağlantılıdır. Selefilikğin ortaya çıkışında da İslamcılığın ortaya çıkışında da ahenk bozulmuş, dünya paramparça olmuştur.

Selefi argümanlara dayanmak suretiyle İslamcılık, Müslümanların zaman içindeki "kendilik değerindeki yaralanmaları", asrısadet anlayışı ya da dini metinlerin tartışılmaz otoritesi ile örtme girişimi denemesinin adıdır. Burada mutlak bilgiye sahip olmanın verdiği otorite, otorite kaybını telafi etmektedir. Selefilik ve İslamcılıkta dinsel metinler, ahlaki veya manevi rehber olmaktan çok güvenli bir sığınak kabilindedir; "Söz", Tanrı'ya ve Peygamberine aittir. Sözün Tanrı'nın ve Peygamberin oluşunun manası, hükmedenin yine "biz" olduğuna dair yanltıcı bir imaj vermektedir. Çünkü "söz" kiminse hükmeden odur.

Söz değişmezse biz de var olmaya devam ederiz. Dünya, evren değişiyor söz değişmiyor. Sözün değişmemesi kavramların değişmemesi anlamına geliyorsa bunun sonucu şudur: Zihni değişim hayatın gerisinde kalmaktadır.

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. Selefilik, İslamcılığa yetkisiz kalma ve yabancılaşma duygularını dengeleyen üstünlükçü bir püritenlik imkanı tanımaktadır. İslamcılık bu anlamda kısmi bir "kimlik teolojisi" dir.

Aslında sosyal ve siyasal faaliyet olarak dinden bahsedebilmek en fazla ikincil öneme sahip bir meşruiyet kaynağından bahsetme anlamına gelmektedir. Dine dayalı hareketler, tarihsel bir çerçeve içinde açıklanabilir. İslamcılığı anlamak için bir din olarak İslam'ın özelliklerinden ziyade siyasal kültüre bakmak daha aydınlatıcı olacaktır.

Hegel Hukuk Felsefesi'nin girişinde "Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçar" demektedir (Hegel, 1991, s. 3). Minerva'nın baykuşu tam da felsefedir, "söylenilecek her şey söylendikten sonra, tam karanlık basarken, en son felsefe girer devreye" anlamına gelir. İslamcılık değerlendirmelerinde İslam'ın rolü Hegel'in felsefeye biçtiği rol gibidir. Din en son devreye girmekte ve var olanı meşrulaştırmaktadır.

Ahmet b. Hanbel'de dini aslına irca, "dışarıdan" gelen her türlü unsuru reddetmek suretiyle kabile ve cemaatin yapısını muhafazayı, İbn Teymiyye'de Moğallara karşı mücadeleyi, Muhammed B. Abdilvehhap'da Araplar'ın Osmanlı'ya karşı mücadelesinin dini temelini, Suud devletinde şirke karşı mücadele ile kuruluş teolojisini, Afganistan'da kabile gelenekleriyle örülü bir yapının dışarıya karşı cihat için bir araya gelebilmesini, İslamcılıkta batılılaşma ile birlikte oluşan melez dini anlayışları karşılamaya, böylece heterojen bir alanın kavram düzleminde türdeşleşmesine matuftur.

Siyasal İslam örneğinde sorun, Tanrı tanımıyla ilgilidir. Tanrı mutlak kudret, mutlak irade, mutlak özgürlük, mutlak ilim olarak tarif edilmektedir. Bu mutlaklık karşısında insanın insan olarak konumu nedir? İnsan yaratabilir mi? İnsan bir dini metne müracaat etmeden bilebilir mi? İnsan sivil iradesine dayalı bir değişim yaşayabilir mi? İnsan kanun koyabilir mi? ya da sivil bir nizam oluşturabilir mi? Din dışı bir alandan bahsetmek mümkün müdür? İnsanın bu noktada özgürlüğünün kıymeti nedir? Kanaatimce Siyasal İslam'ın Tanrı anlayışı, insanı mutlak kudret ve mutlak ilim karşısında bir taş, bir hiç mesabesine düşürmektedir.

'Artık İslam dünyasında insanın "enel hak" deme zamanı gelmiştir. Hallac'ın bu feryadı, mutlak güç olarak tarif edilen Tanrı imajını eleştiri, böyle bir Tanrı inancı karşısında "ben de hakikatim" deme anlamını taşımaktadır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur adlı eserinde roman kahramanlarından biri sormaktadır:

'Varlık yalnız Allah'ın değil midir?'

Diğeri cevap vermektedir:

'Elbette, ama biz de varız; biz de varız; Belki biz var olduğumuz için O kuvvetle var'.

### Kaynakça

- Amrara, M. (1988). *el-İmam Muhammed Abduh*, Mısır: Daru's-Şurûk.
- Bozarslan, H. (2013). *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi, Arap İsyanından Önce ve Sonra*, çev. Melike Işık Durmaz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Daftary, F. (2012). *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, çev. Muhammed Şeviker, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ecer, A. V. (2001). *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Euben, R. L. (2008). *Aynadaki Düşman, İslami Fundamentalizmin ve Modern Rasyonalizmin Sınırları*, çev. Orhan Düz, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fırlalı, E. R. (1986). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yayınevi.
- Gibb, H.A.R. (1947). *Modern Trend in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- İbn Sa'd. (Tsz.). *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. V. Beyrut: Dâru Sadır.
- İbn Teymiyye, (1981). *MecmûuFetâva*, cem' ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Ribat: Mektebetü'l-Meârif.
- İşcan, M. Z. (2006). *Selefilik, İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınları.
- İşcan, M. Z. (2002). *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri*, Erzurum: Ekev. Yayınları.
- Kara, İ. (Hazırlayan) (1986). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, İstanbul: Risale Yayınları.
- Kepel, G. (2001). *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Kutup, S. (1964). *Din Dediğin Budur*, çev. M. Hasan Beşer, Ankara: Hilal Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mevdudi, (1967). *The Meaning of the Qur'an (Tafsum al-Qur'an)*, I-XIV. vol. I. Lahore: IslâmicPublication.
- Mevdudi, (1969). *el-Mustalahâtu'l-Erba'afi'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Kazım Sibag, Kuveyt: ed-Dâru'l-Kuveytiye.

- Mevdudi, (1991). "Milliyetçilik ve İslâm", *Değişim Sürecinde İslâm*, haz. J. Esposito-J. Donohue, çev. A. Aydoğan-A. Ünlü, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mevdudi, (tsz). *İslâm'da Hükümet*, Urduca'dan çev. Ali Genceli, Ankara: Hilal Yayınları.
- Muhammed b. Abdilvehhab. (Tsz). 'Keşfu's-Şubuhat', *Mi'elletu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad.
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Roy, O. (1990). *Afganistan'da Direniş ve İslam*, çev. Mustafa Kadri Orođlu, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Shayegan, D. (2013). *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Toscano, A. (2013). *Fanatizm, Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis Yayınları.
- Tuğal, C. (2010). *Pasif devrim :İslami muhalefetin düzenle bütünleşmesi*, çev.Ferit Burak Aydar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1991). *İslamcılık Akımı*, Ankara: Simavi Yayınları.