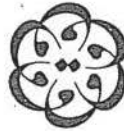


ZÂHİRÎ VE SELEFÎ DİN YORUMU



KURAMER



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

KURAMER Yayınları: 41
İlmi Toplantılar Serisi: 11

ZÂHİRÎ VE SELEFÎ DİN YORUMU

Editör
Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Yayın Koordinatörü
M. Turan Çalışkan

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Furkan Selçuk Ertargin

Sempozyum Yeri ve Tarihi: 28 Nisan 2018
İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), Bağlarbaşı, Üsküdar/İstanbul

Basım ve Cild: Asya Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/B Güneşli-Bağcılar/İstanbul
Tel: 0212 693 00 08
Sertifika No: 36150

Birinci Basım: İstanbul, Kasım 2019
ISBN 978-605-9437-35-6

© Her hakkı mahfuzdur.

Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.



KURAMER
Elmalıkent Mah. Üniversite Cad. No: 4 B Blok Kat: 3 34764 Ümraniye / İstanbul
+90 216 474 08 60 / 2910
www.kuramer.org

Prof. Dr. Sönmez Kutlu
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri

İslâm düşüncesinde, sorunların çözümü, olaylar ve olguların analizi, nas-
ların anlaşılması ve yorumlanması konusunda akli (re'y), birey ve toplumun
maslahatını ve dinin makâsıdını esas alan "akılcı din yorumu"; "masum imam-
ların" irfânî bilgisine veya "mahfuz velilerin" keşf ve mükâşefesine dayanan
"bâtınî-irfânî din yorumu" ve ilk nesillerin gelenekselleşen dinî tecrübesini
(selef ve âsârı) diriltmeyi, yüceltmeyi ve korumayı amaç edinen "Gelenekçi-Zâ-
hirî din yorumu" olmak üzere üç "saf (ideal) yorum biçimi" teşekkül etmiştir.¹

İslâm medeniyetinin nazarî ve amelî bütün alanlarında her üç yaklaşımın
köklerine ve izlerine rastlamak mümkündür. Bu üç din yorumu, tarihsel sü-
reçte yaşanan köklü değişim, kırılma ve buhranların eşliğinde, ya aynı adla veya
başka isimler altında farklı biçimlerde tezahür etmeye devam etmiştir.

"Akılcı din yorumu", "bâtınî din yorumu" ve "zâhirî din yorumu" şek-
lindeki bu üç "ideal tip" in ilk nüvelerine Hz. Peygamber döneminde sahâbe
arasında rastlanabilmekteydi. Bu üç dinî tutum ve yaklaşım, zamanla birey-
sel tutum ve davranış olmaktan çıkmış, toplumsal düzeyde kabul görmüştür.
İslâm düşüncesinde birbirinden farklı, birbirine rakip veya alternatif onlarca
siyasî ve itikadî fırka, fıkıh mezhebi, felsefî ekol, tarikat ve cemaat, bunların
tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak kendilerine özgü bilgi üretme yön-

1 Geniş bilgi için bkz. Bkz.Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri",
İslâmiyât, IV/4 (2001), ss. 15-36.

temleri, bilgi kuramları ve değer yargıları bulunan her üç İslâm yorumunun, aynı coğrafyada veya farklı coğrafyalarda, aynı dönemde veya birbirini takip eden yüzyıllarda farklı şahsiyetlerde, mezheplerde ve dinî-toplumsal yapılar da temsil edildiği görülmektedir. Örneğin bu zihniyetlerin her birisi şahıslar düzeyinde Endülüs'te İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Rüşd (520/1126) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (638/1240) gibi güçlü temsilciler çıkarmıştır. Bu sebeple İslâm düşüncesi, ilk üç asırda veya sonrasında, "akılcı", "bâtınî" ve "zâhirî" yorum biçimlerinden sadece birisi ekseninde şekillenmemiştir. Her dönemde bu üç geleneğin yatay ve dikey düzlemde, kısa veya uzun vadeli yansımaları ve temsilcileri olmuştur. Bu sebeple bunlardan birisini alıp diğerlerini yok saymak veya tarihi bunlardan birisiyle okumak ya da geleceği inşada sadece birisine değer atfetmek bilimsel tarafsızlığa ters düşecektir.

Biz burada, "zihniyet ile mezhebin farklı olduğu" ve "din yorumlarının zihniyetlerin birer tezahürü olduğu" varsayımlarına dayanmaktayız. Zihniyet, "bir şahsın veya belli bir topluluğun olay ve olgulara bakış açısını belirleyen örtülü değerler sistemi" demektir. Mezhep ise, "siyasî ve itikadî amaçlarla vücud bulmuş şahıslar ve fikirler etrafındaki zümreleşmeler" olarak tanımlanır. Zihniyetler ve mezhepler, ortaya çıktıkları tarihî, siyasî, toplumsal ve iktisadî çevreden soyutlanarak veya sosyal tarih boyutu göz ardı edilerek anlaşılamazlar. Müslümanlar arasında tarihsel süreçte ortaya çıkan her bir dinî-toplumsal yapının (mezhep, tarikat ve cemaat), yukarıda zikredilen gelenekçi, bâtınî ve akılcı zihniyetlerden birine dayandığı veya ondan etkilendiği görülmektedir.

Gelenekçi-Zâhirî zihniyeti tanımlamak için farklı dönemlerde, siyasî ve itikadî çağrışımlarını dikkate alarak farklı kesimlerce Eserî, Haşvî, Zâhirî, Kaderî veya Selefi isimleri kullanılmıştır. Günümüze kadar ortaya çıkan zümreleşmeler, süreç takibiyle ve sosyal tarih boyutuyla okunduğunda, üst kavramlar olarak *gelenekçilik* (Eseriyye/Ehl-i eser) ve *Zâhirîlik* (Zâhiriyye) kavramlarının öne çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla değişmemesi istenen ve şekli olarak korunması gereken ilk Müslüman nesillerin geleneği ve dinî tecrübesi, "zâhirî din/İslâm yorumu"nun kurucu unsurunu oluşturur. Yukarıdaki isimler, dinî-toplumsal yapılar veya siyasî topluluklar için kullanıldıklarında bir mezhebe değil Muaviye'nin ve genel olarak Emevîler'in politikalarının muhafazasını isteyen ve onları destekleyen gelenekçi-muhafazakâr zihniyete delalet eder. Örneğin *Kaderî*, "kulun fiillerinin Allah tarafından önceden belirlenmişliğini kabul ederek özgürlükleri kısıtlayan Emevî siyasî geleneğine karşı çıkmayan" kesim-

lerin ismidir. Her ne kadar itikadî ve siyasî tutum açısından Ashâbu'l-hadis, Hanbelîlerle, aktif olarak hadis rivayeti ile meşgul olan hadisçilerle, cahil halk kesimleriyle, bedevîlikle ilişkilendirilmekle birlikte *Haşviyye*, “zalim olsun adil olsun sultanlara destek veren, onlara isyanı yasaklayan; geleneğin taşıyıcısı sünnet, hadis ve âsârı çokça nakleden, farz, sünnet, terhib ve tahfifini aynı gören, akıl yürütmeyi reddeden, teşbih ve tecsîm çağrıştıran rivayetleri lafzına döndüren, nasları te'vil ve tenkide tâbi tutmadan, bağlamlarından kopuk lafızlar olarak anlayan ve aynen uygulayan” zihniyete sahip zümrelerin adıdır.² Görüldüğü gibi, bu tanımın hem geleneği yüceleştirmek ve ona hadis/sünnet adı altında bağlılık göstermek hem de onu muhafaza etmek ve taklit etmek³ şeklinde önemli yönetsel, dinî, siyasî ve toplumsal çağrışımları bulunmaktadır. Ashâbu'l-hadis ile yakın anlamda kullanılan *zâhirî* kavramına gelince, “mutlak gerçeğin veya ilâhî iradenin, nassın lafzında ya da geleneğin ve âsârın taşıyıcısı metnin lafzında bulunduğunu; kıyas ve re'y ile bâtinî ve aklî te'vilin bâtıl olduğunu” savunan toplulukları tanımlamaktadır.⁴

Kaderci, Haşvî, Zâhirî adı altında görülen gelenekçi (Eseriyye) tutum, tavır ve eğilimler, her fırka veya mezhep mensuplarına değişik düzeylerde yansımıştır. Klasik dönemde kullanımına rastlanmayan *Selefiyye* ise, “ilk üç nesli yücelten ve onların görüş ve yaşayışını (âsâr/gelenek) din olarak kabul ederek zâhirine göre anlayan ve şekli olarak uygulayan ve Müslüman toplumları davet yoluyla veya fizikî güç kullanarak bu ideal döneme döndürmeyi amaç edinen kesimlere (usûlî/fundamentalist/radikal)” delalet eder. Bu tanımlamaların hepsi, gelenekçi-muhafazakâr zihniyetle şu ya da bu şekilde ilişkilendirilmiştir. Sadece bu isimler, gelenekçiliğin belli bir dönemdeki farklı bir cephesiyle veya muhaliflerin tanımları şeklinde kullanılmıştır. Gelenekçilikle ilişkili kullanıldıkları sürece, bunların her birine *zihniyet* denebilir. Ama toplumsal,

2 Kavramla ilgili bkz. Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'ale'l-bida' ve'l-Ehvâ'*, nşr. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, XVI (1980), s. 121; T. H. Weir, “Haşviye-Haşviya”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1964, V, 357; Metin Yurdagör, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427.

3 “Âsâra, Ehl-i âsâr'a ve taklide sarıl. Çünkü din, Hz. Peygamber'i ve ashâbını taklitten ibaretir.” (Ebû Ya'lâ Ebu'l-Hüseyn b. Muhammed el-Bağdâdî (458/1066), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî, Matbaatu es-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire 1952, II, 29-30; İsa Koç, *Haşviyye Fırkası*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2015, s. 18-19.

4 Bkz. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârudî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, IV, 99.

temleri, bilgi kuramları ve değer yargıları bulunan her üç İslâm yorumunun, aynı coğrafyada veya farklı coğrafyalarda, aynı dönemde veya birbirini takip eden yüzyıllarda farklı şahsiyetlerde, mezheplerde ve dinî-toplumsal yapılar da temsil edildiği görülmektedir. Örneğin bu zihniyetlerin her birisi şahıslar düzeyinde Endülü's'te İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Rüşd (520/1126) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (638/1240) gibi güçlü temsilciler çıkarmıştır. Bu sebeple İslâm düşüncesi, ilk üç asırda veya sonrasında, "akılcı", "bâtınî" ve "zâhirî" yorum biçimlerinden sadece birisi ekseninde şekillenmemiştir. Her dönemde bu üç geleneğin yatay ve dikey düzlemde, kısa veya uzun vadeli yansımaları ve temsilcileri olmuştur. Bu sebeple bunlardan birisini alıp diğerlerini yok saymak veya tarihi bunlardan birisiyle okumak ya da geleceği inşada sadece birisine değer atfetmek bilimsel tarafsızlığa ters düşecektir.

Biz burada, "zihniyet ile mezhebin farklı olduğu" ve "din yorumlarının zihniyetlerin birer tezahürü olduğu" varsayımlarına dayanmaktayız. Zihniyet, "bir şahsın veya belli bir topluluğun olay ve olgulara bakış açısını belirleyen örtülü değerler sistemi" demektir. Mezhep ise, "siyasî ve itikadî amaçlarla vücud bulmuş şahıslar ve fikirler etrafındaki zümreleşmeler" olarak tanımlanır. Zihniyetler ve mezhepler, ortaya çıktıkları tarihî, siyasî, toplumsal ve iktisadî çevreden soyutlanarak veya sosyal tarih boyutu göz ardı edilerek anlaşılamazlar. Müslümanlar arasında tarihsel süreçte ortaya çıkan her bir dinî-toplumsal yapının (mezhep, tarikat ve cemaat), yukarıda zikredilen gelenekçi, bâtınî ve akılcı zihniyetlerden birine dayandığı veya ondan etkilendiği görülmektedir.

Gelenekçi-Zâhirî zihniyeti tanımlamak için farklı dönemlerde, siyasî ve itikadî çağrışımlarını dikkate alarak farklı kesimlerce Eserî, Haşvî, Zâhirî, Kaderî veya Selefi isimleri kullanılmıştır. Günümüze kadar ortaya çıkan zümreleşmeler, süreç takibiyle ve sosyal tarih boyutuyla okunduğunda, üst kavramlar olarak *gelenekçilik* (Eseriyye/Ehl-i eser) ve *Zâhirîlik* (Zâhirîyye) kavramlarının öne çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla değişmemesi istenen ve şekli olarak korunması gereken ilk Müslüman nesillerin geleneği ve dinî tecrübesi, "zâhirî din/İslâm yorumu"nun kurucu unsurunu oluşturur. Yukarıdaki isimler, dinî-toplumsal yapılar veya siyasî topluluklar için kullanıldıklarında bir mezhebe değil Muaviye'nin ve genel olarak Emevîler'in politikalarının muhafazasını isteyen ve onları destekleyen gelenekçi-muhafazakâr zihniyete delalet eder. Örneğin *Kaderî*, "kulun fiillerinin Allah tarafından önceden belirlenmişliğini kabul ederek özgürlükleri kısıtlayan Emevî siyasî geleneğine karşı çıkmayan" kesim-

lerin ismidir. Her ne kadar itikadî ve siyasî tutum açısından Ashâbu'l-hadis, Hanbelîlerle, aktif olarak hadis rivayeti ile meşgul olan hadisçilerle, cahil halk kesimleriyle, bedevîlikle ilişkilendirilmekle birlikte *Haşviyye*, “zalim olsun adil olsun sultanlara destek veren, onlara isyanı yasaklayan; geleneğin taşıyıcısı sünnet, hadis ve âsârı çokça nakleden, farz, sünnet, terhib ve tahfifini aynı gören, akıl yürütmeyi reddeden, teşbih ve tecsîm çağrıştıran rivayetleri lafzına döndüren, nasları te'vil ve tenkide tâbi tutmadan, bağlamlarından kopuk lafızlar olarak anlayan ve aynen uygulayan” zihniyete sahip zümrelerin adıdır.² Görüldüğü gibi, bu tanımın hem geleneği yüceleştirmek ve ona hadis/sünnet adı altında bağlılık göstermek hem de onu muhafaza etmek ve taklit etmek³ şeklinde önemli yöntemsel, dinî, siyasî ve toplumsal çağrışımları bulunmaktadır. Ashâbu'l-hadis ile yakın anlamda kullanılan *zâhirî* kavramına gelince, “mutlak gerçeğin veya ilâhî iradenin, nassın lafzında ya da geleneğin ve âsârın taşıyıcısı metnin lafzında bulunduğunu; kıyas ve re'y ile bâtınî ve aklî te'vilin bâtıl olduğunu” savunan toplulukları tanımlamaktadır.⁴

Kaderci, Haşvî, Zâhirî adı altında görülen gelenekçi (Eseriyye) tutum, tavır ve eğilimler, her fırka veya mezhep mensuplarına değişik düzeylerde yansımıştır. Klasik dönemde kullanımına rastlanmayan *Selefiyye* ise, “ilk üç nesli yücelten ve onların görüş ve yaşayışını (âsâr/gelenek) din olarak kabul ederek zâhirine göre anlayan ve şekli olarak uygulayan ve Müslüman toplumları davet yoluyla veya fizikî güç kullanarak bu ideal döneme döndürmeyi amaç edinen kesimlere (usûlî/fundamentalist/radikal)” delalet eder. Bu tanımlamaların hepsi, gelenekçi-muhafazakâr zihniyetle şu ya da bu şekilde ilişkilendirilmiştir. Sadece bu isimler, gelenekçiliğin belli bir dönemdeki farklı bir cephesiyle veya muhaliflerin tanımları şeklinde kullanılmıştır. Gelenekçilikle ilişkili kullanıldıkları sürece, bunların her birine *zihniyet* denebilir. Ama toplumsal,

2 Kavramla ilgili bkz. Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'ale'l-bida' ve'l-Ehvâ'*, nşr. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, XVI (1980), s. 121; T. H. Weir, “Haşviye-Haşviya”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1964, V, 357; Metin Yurdağır, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427.

3 “Âsâra, Ehl-i âsâr'a ve taklide sarıl. Çünkü din, Hz. Peygamber'i ve ashâbını taklitten ibarettir.” (Ebû Yâ'lâ Ebû'l-Hüseyn b. Muhammed el-Bağdâdî (458/1066), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî, Matbaatu es-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire 1952, II, 29-30; İsa Koç, *Haşviyye Fırkası*, (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2015, s. 18-19.

4 Bkz. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârudî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, IV, 99.

siyasî, dinî ve hukukî tutum ve tavırlarla ilgili en kapsayıcı kavram gelenekçilik (*Eserî-Ehl-i âsâr, Ehl-i hadis, Âshâbu'l-hadîs, Hadîsiyye, Nakliyyûn, Rivâiyyûn, İhbârî veya Abbârî*); bu geleneği (sünnet ve âsâr) lafzî yorum ve şeklî uygulama yoluyla meşrulaştıran din yorumu ise Zâhirîlik (Zâhiriyye) olarak bilinir.

Akılçı, Bâtınî ve Gelenekçi-Zâhirî İslâm yorumlarının her birisi, ayrı bir tebliğin ve hatta kitap çalışmasının konusudur. Ancak biz bu tebliğimizde tarihsel süreçte “gözlemlenebilir olgular ve tezahürler üzerinde karşılaştırmalar yapmak suretiyle gelenekçi zihniyetten beslenen “Gelenekçi-Zâhirî din yorumu” ve günümüzde Selefilik olarak adlandırılan yaklaşımla ilgili zihinsel bir tasarımda bulunacağız. Başka bir ifadeyle “mantıksal bir ülkü ya da seçilmiş bazı dinî-toplumsal yapılar üzerinde Gelenekçi-Zâhirî yaklaşımın gözlemlenebilir tarihsel, toplumsal ve güncel fikrî gerçekliklerini ya da yansımaları”nı, meşrulaştırma araçlarını ve kullanılan yöntemi dikkate alarak “Gelenekçi-Zâhirî din yorumu” altında düzene koyarak analiz edeceğiz. Her bir sınıflandırma ve kavramsallaştırma gibi bunun da bazı abartı ve genellemelere malul olduğunun farkındayız.

1. Kavramsallaştırma ve Tanımlama Sorunu: Gelenekçi-Zâhirî Zihniyet ve İlişkili Kavramlar

Gelenekçilik (ve muhafazakârlık), “olay ve olgulara bakış açısını belirlemede, sahilik ve güvenilirlik ölçütü anlamında geleneksel değerlerin esas alınması ve onların korunması” şeklinde bir zihniyet olarak her toplum, kültür, medeniyet, din ve felsefelerde yansımalarına rastlanan bir olgudur. Özellikle dinlerin tarihinde peygamberler veya kurucularının ölümünden sonra dinin inanç, ibadet, ahlâk ve sosyal hayata yönelik uygulamalarda farklı anlayışlar, yaklaşımlar ve tutumlar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte dağılma, sapma ve bölünme ile karşı karşıya kalan toplumu önceki birlik ve dayanışmacı haline döndürebilmek için, kurtuluşu ilk geleneksel dinî tecrübeye dönmekte ve onu muhafaza etmekte görmüşlerdir. İslâm düşüncesinde ortaya çıkan bütün mezhepler ve fikrî kurumsallaşmalar, din ve dünya görüşlerinin sahilliği ve meşruiyeti iddialarını “Kitap ve Sünnet”e dönme şeklinde ifade etmişler, Sünnet’i Hz. Muhammed ve ilk dört halifenin uygulamaları çerçevesinde anlamışlardır. Ancak bir kesim, asl’a veya geleneğe bağlanmayı ilk üç neslin içerisindeki belli bir kesimin dini anlama ve yaşama tecrübesine hasrederek, onu “Sünnet ve Âsâr” adı altında kutsallaştırmak ve diriltmek istemiştir. Asıl sorun, Kitap ve Sünnet’teki değerlere başvurmak değil, topluma belli bir dönemin dinî yaşam

biçimini dayatmaktır. Bu bakımdan dinî hareketlerdeki tutarlılık arayışlarının tamamını, Gelenekçi-Zâhirî anlayışın bir tezahürü veya sonucu olarak görmek yanlıştır. Örneğin re'y taraftarları da akıl yoluyla elde ettikleri görüşlerini “kitap ve sünnet” ve akıl ile meşrulaştırmak isterler, ancak ilk üç neslin geleneğini kutsallaştırmaya karşıdrlar.

Tarihsel süreçte ortaya çıkan ve meşruiyetini geleneğe dayandıran zihniyet ve din söylemleri ile ilgili tartışmaların sağlıklı bir zeminde yürütülebilmesi için bu olgunun toplumsal, siyasî ve dinî boyutunu içerecek şekilde delaleti açık ve seçik kavramlaştırmalar yapılması şarttır. İslâm'ın ilk üç yüz yılında Gelenekçi-Zâhirî din yorumları ile ilişkili olarak “*Eseriyye, Ehl-i eser, Cemaat, Âmmе, Sevâd-ı a'zam, Ehl-i sünnet, Ehl-i hadis, Ashâbu'l-hadîs, Ehl-i rivayet, Haşviyye, Müşebbihe, Mücessime, Hadîsiyye, Nakliyyûn ve Zâhiri*”; günümüzde ise “*Vehhâbîlik, Selefîlik, Ehl-i hadis, Gelenekçilik, Kadîmcilik*” ve benzeri kavramlar kullanılmaktadır.

Kendini gelenekle meşrulaştıran yorum sahiplerini birleştiren ortak değerler nelerdir? Bu yorumu savunan şahıs ve mezhepler, anakronizme düşmeden hangi şemsiye kavramla tanımlanabilir veya onlar hangi kavram altında toplanabilir? Onların din yorumlarının kurucu unsurları esas alındığında, bu olguyu tanımlamada *Gelenekçilik* (Eseriyye), *Zâhirîlik* veya *Selefîlik* kavramlarından hangisi daha uygundur? Bize göre meşruiyetini gelenekten (sünnet-eser/âsâr) aldığı ve yorumda lafzı öncelediği sürece, bu “saf (ideal) yorum biçimi” veya “ideal din söylemi”nin anahtar kavramları gelenek (sünnet/eser) ve gelenekçilik (sünnî/eserî); nasların (kitap ve sünneti) anlaşılmasında ilk neslin, ikinci neslin veya ilk üç neslin geleneğindeki zâhirî ve lafzî yöntemle yapılan yorumları ve onların dindarlığındaki şeklî unsurları esas alması sebebiyle Zâhirîlik'tir.

Bâtinî yorum, İsmâîlîlik ile başlamadığı gibi, Zâhirî yorum da Dâvûd b. Ali (ö. 270/884) ve İbn Hazm'ın fikirleri etrafında sistemleşen Zâhirîlikle başlamamıştır. Her ikisinin köklerine, belli sorunların çözümüyle ilgili ilk Müslümanların dinî tutum, tavır ve yaşayışlarında bireysel düzeyde ve basit şekliyle rastlamak mümkündür. Günümüzde yaygın olarak kullanılan “Selefîlik” ise, tarihî olarak kullanımı eskilere gitmeyen son iki yüzyılın Arap toplumlarında dinî düşüncede yaşanan gelenekçi tutumlarla ilgili muahhar bir kavramsallaştırma olup sahihlik arayışı içinde olan (Eserî/Usûlî/Fundamentalist), şiddet yanlısı (galî/radikal), ılımlı, ıslahatçı ve ihyacı birbirine zıt eğilimleri içermektedir.

İslâm düşüncesinde güçlü bir damarı temsil eden Gelenekçi-Zâhirî zihniyetin tarihsel süreçteki yansımalarını ve temsilcilerini, başından itibaren Selefîlik kavramı ile tanımlamak pek çok soruna sebep olacaktır. Çünkü bugün kendileri için Selefî sıfatını kullananlar, ilk üç neslin tamamını değil, onun içerisinden akla, kelama, felsefeye, Bâtınîliğe karşı çıkan belli kimseleri Selef olarak kabul eder. “Önceki kuşaklar” anlamına gelen “Selef” ile onları kutsallaştıran “Selefî” kavramı birbirinden tamamen farklıdır. “Önceki nesiller”in akılcıları olarak bilinen Re’y taraftarlarını, Hanefîleri, Mu’tazile’yi, Mürcie’yi ve Şîî imamı dışarıda bırakan indirgemeci bir yaklaşıma işaret eden *Selefî*-ye kavramı ile geçmişi tanımlamak veya İslâm düşüncesinin oluşum dönemi- ni onunla analiz etmeye kalkışmak, ciddi bir anakronizmdir. Selefîlik, klasik kaynaklarda Ehl-i sünnet çevrelerinde siyasî ve itikadî fırkalardan birisi veya bir fırka için yaygın olarak kullanılan ikinci bir isim değildir. Aksine –mese-la- Şehristânî, “selefiyye”yi Şîî çevrelerde teşbih fikrini benimseyen İhbarîler (Ahbârî) için kullanmıştır.⁵ Selefîlik, Sünnî-Vehhâbî çevrelerde Gelenekçi-Zâhirîliğin günümüze yansıyan biçimi olarak bir zihniyeti temsil eder. Bu sebeple en ılımlısından en şiddet yanlısına kadar din yorumlarını gelenekle meşrulaştıran zihniyet mensuplarını tanımlamakta en uygun kavramın, “gelenekçi-zâhirî” veya “gelenekçi-muhafazakar” olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onlar, tarihî, toplumsal, siyasî, itikadî, dinî ve kültürel çağrışımları olan, biriktirilerek ve taklit edilerek nesilden nesile aktarılan geleneği (sünnet-eser) yüceltmekte ve nasların dışı yansıyan lafzî anlamını ya da şekli uygulamasını (zâhir, muhafaza edilen) muhafaza etmektedir. Sadece şiddet yanlısı aşırı akımlar aşırı/katı gelenekçi veya aşırı/katı muhafazakar, daha ılımlı olanları ise mutedil gelenekçi veya muhafazakar olarak isimlendirilebilir.

İlk üç neslin veya bunlardan birinin dini anlama ve yaşama tecrübesi üzerine inşa edilen “zâhirî din yorumu”nu anlayabilmek için kurucu unsur ve meşruiyet kaynağı olarak kabul edilen geleneğin mahiyeti, özellikleri ve belirleyiciliğini sosyolojik açıdan genel çerçevesiyle ortaya koymak ve bunu ilk üç neslin dinî tecrübesini gelenekleşme süreci açısından karşılaştırmak gerekir. “Gelenek” ve “gelenekçilik” kavramları, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*’nde, sosyolojik kavram olarak şöyle tanımlanmaktadır: “Toplumda, bir toplulukta

5 Bkz. Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (548/1153), *Milel ve Nihâl*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, I, 150.

6 *Büyük Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 205, s. 741.

eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlardan oluşur.” Gelenekçilik ise, “toplumsal kurumları ve inançları daha çok geçmişten süregeldikleri için benimseyen, saygın tutan, destekleyen, yeni kültür öğelerine daha az değer veren tutum veya öğretilerdir.” Gelenek ve gelenekçiliğin bu anlamları sosyologlar arasında en fazla kabul gören gelenek tanımlarıyla da uyumludur. John Kekes’in gelenek tanımını buna örnek olarak verebiliriz: “Gelenek, geçmişten bugüne devam eden ve insanların sadakat duyduğu, böylece sürdürülmesini istedikleri bir dizi inanış, pratikler ve eylemlerdir.”⁷ Bu tanımlarda geleneğin inanış, inanç, uygulama ve eylem boyutuna, geçmişten gelen ve toplumun sadakati ile günümüze kadar süregelen devamlılığı ve yaptırım gücüne işaret edilmektedir. Sosyolojik açıdan “meşruiyet kaynağı” olarak müracaat edilen geleneğin belirleyici bazı nitelikleri bulunmaktadır. Gelenek, tekrarlanma sıklığıyla süreklilik arz eder; terk edildiğinde veya forum değişikliğine uğradığında değer olmaktan çıkar. Geleneğin ilk uygulayıcıları, yani öncekiler, onu kurucusuna veya onun asrına yakınlıkları dolayısıyla sonrakilere kıyasla daha erdemlidir ve saygındır. Bunların katkılarıyla oluşan gelenek sahih, özgün, kâmil, eksiksiz ve kusursuzdur. Geleneğe, genelde kayıtsız-şartsız itaat esastır. Geleneğin bir başka özelliği, yerelliği ve istikrarı temsil etmesidir.⁸

İslâm düşüncesinde zâhirî din yorumu savunucularının dayandığı gelenek, Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn kuşağının dinî tecrübesinden, yani sünnet veya âsârdan oluşur. Bu geleneğin oluştuğu ilk üç kuşak ve onların yaşadığı dönem “selef-i sâlihîn”, “kurûn-i fâzıla”, “kurûn-i sâliha”, “Asr-ı saâdet” olarak yüceltilir. “Nebevî sünnetler” ve “öncekilerin dinî tecrübelerinin (âsâr-u-selef)” toplandığı edebiyatta, gelenekçiliği temsil edenler kendilerini farklı isimlerle tanımlamışlardır. Bu kullanımlar, yukarıda zikredilen geleneğin sosyolojik özellikleri ve çağrışımları ile uyum içerisindedir. Bu sebeple İslâm düşüncesinde ilk üç asırda oluşmuş dinî tecrübe geleneğini yücelten zâhirî din yorumu mensuplarını, gelenekçiler veya gelenekçi zihniyetin temsilcileri olarak isimlendirmek bir anakronizm olmayacaktır. Şöyle ki, “gelenek”, Müslümanların ilk üç neslinin geçmişte yaşadığı ve günümüzde de bağlılıklarını sürdürdükleri dinî tecrübenin (âsâr/sünne) kendisidir. Anahtar kelimelerden

7 John Kekes, “Muhafazâkarlık Nedir?”, çev. Ali Kemal Yıldırım, https://www.muhafezakar.com/blog/muhafazakarlik-nedir_c0e099 (Son erişim: 02.09.2019)

8 Mustafa Armağan, *Gelenek*, İstanbul 1992, s. 19-21.

birisi olan ve “bir olay veya olgudan geriye kalan iz” yahut hadis literatüründe ilk üç nesilden aktarılan “hadis ve haber” anlamına gelen *eşer*, İshak b. Râhûye (238/853) tarafından ilk üç neslin geleneği ile ilişkilendirilerek şu şekilde tanımlanmıştır: “Eser, ilk üç nesilden (sahâbe, tâbiîn ve tebe-i-tâbiîn) rivayet edilen her görüş ve meseledir.” Bu üç neslin eserinin fazileti ve kendisine müracaat edilme önceliği, Hz. Muhammed’in bir sözüne dayandırılarak tarihsel öncelik ve sonralık olarak belirlenmiştir. Bu yaklaşıma göre, onların terk edilmesi, “tâbi olunan” konumundan çıkması veya yerine yeni sünnetlerin/yenilerinin (bid’at) konulması, Müslümanı inancında sapıklığa düşürür. Eserlerin (haber ve hadislerin) sahibi ilk nesillerin (selef/eslâf) üstünlüğü müsellemdir. Onları, herhangi bir şekilde eleştirmek ve ta’n etmek de akide bozukluğunun işareti- dir. Selef, kendi içinde Hz. Muhammed’e zamansal yakınlık ve önceliğine göre bir üstünlüğe sahiptir. Şimdiyi kurmamıza yardım edecek bütün unsurlar bu neslin yaşadığı çağlara ait dinî tecrübeye (âsâr ve sünnet) vardır. Dolayısıyla selefın inanç, ahlâk, siyaset ve hukukî-medenî ilişkilerde oluşturduğu gelenek kutsaldır. Klasik kaynaklarda kayda geçirilen dinî tecrübeye (sünnet/âsâr) uymak, onların yapmadığı bir yeni davranışa uymaktan (ibtidâ) daha hayırlıdır. Her türlü hayır, selefın yoluna tâbi olmakta, her türlü şer ise sonrakilerin sonradan ortaya çıkardıkları davranışlardadır.⁹ “Hadis, sünnet, âsâr, icmâ, Medinelilerin ameli” olarak hayatın bütün alanları kuşattığına inanılan gelenek, kâmil ve eksiksizdir. Hatta İslâm’ın temel kaynağı Kur’an’da eksik bırakılanlar veya açıklanmayanlar bunlarla tamamlanmıştır. Her sorunun çözümü onun içerisinde mevcuttur. Çünkü Allah bu dinini onlarla birlikte kemale erdirmiştir. Onlara aykırı olarak ortaya konulan her davranış, eylem ve gelenek, kişiyi sapıklığa ve Cehennem’e götürecek bir yeniliktir (bid’at). Bu geleneklerin, selef dönemindeki uygulama biçimine sadık kalınması ve yerine getirilmesi sembolik değere sahiptir. Selefın dinî tecrübesine uymakta istikrar, güven ve huzur vardır. Uymamakta ise bozulma ve sapıklık vardır. Bu bağlamda, Selefın dinî tecrübesinin, temel ilkeler sunmaktan ziyade şekilselliği önemlidir. Âsâr ve Sünnet’e, sebebini sorgulamaksızın itaat ve ittiba esastır. Her ne kadar Zâhirîler ve Selefîler, mezhepleri taklidi terk etmeyi ve ictihad yapmayı önerse- ler de, ilk neslin veya ilk üç neslin dinî tecrübesini “ittiba” adı altında taklidi red-

9 Ebû Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabir Hatib el-Bağdâdî (463/1071), *Şerefi Ashâbi'l-Hadis*, nşr. Mehmed Said Hatiboğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1991, s. 38.

10 “el-İttibâ’ hayrin min el-ibtidâ” ve “Küllü hayrin fi ittibâ’i men selef ve küllü şerrin fi ibtidâ’i men halef”.

detmemişlerdir. Çünkü naslarda veya daha önceki kurucu nesillerin sünnet ve âsârında mevcut olan çözümlerden birisine uymak, din olarak kabul edilmiştir.

Mutlak ve ebedî hakikatin aklî çıkarımlarda değil gelenekte, yani sünnet ve âsâra ittibada olduğu savunulur. Akıl, dinî bilginin kaynağı olamaz. Bu sebeple akıl yürütmek bid'attir. Geleneklerin korunduğu ve biriktirildiği metinleri bulmak ve metinlerde zâhir olan şeklî değer ve yargılara bağlı yorumlar yapmak şarttır. Düzenlemelerini "akılcı planlamalardan ilham alarak" yapan toplumlar sefaletle düşecektir.

Gelenekçilikle ilişkili ve onunla birlikte kullanılabilir bir başka kavram "*muhafazakârlık*"tır Modern dönemde daha çok siyaset bilimi çerçevesinde sıkça kullanılan muhafazakârlık, "var olan durumu koruma amacını güden düşünce tarzı veya tutuculuk" için kullanılır. Bu zihniyet, akılcı eğilimlere belli ölçüde imkân tanımıştır. Ancak gelenekçiler, iktidarda oldukları dönemlerde veya farklılık ve çeşitliliklerin teşhir edildiği şehir ortamlarında akılcı unsurlardan beslenmiştir. Bunun dışında muhafazakârlık, genelde toplumun tarihsel tecrübesinin korunması ve şeklî uygulamalarına dayanır. Dinî düşüncede ise, muhafazakârlık, "tarihsel-dinî tecrübeyi oluşturan naslar ve âsârın zâhirî anlamlarına kesin ve katı inançlılıkla ilişkili bir olgu" olarak tanımlanabilir. Görüldüğü gibi gelenekçilik ve Zâhirîlik gibi muhafazakârlık da, insanların ve toplumların olay ve olgulara bakış açısını belirleyen değerler sistemi olan bir zihniyettir.

Dinî terminolojide muhafazakârlıkla ilişkilendirilebilecek en uygun kavram "*Zâhirîlik*"tir. Çünkü bu olgu, en genel anlamda, "esas itibarıyla sözün maksadını dikkate almayan, lafzın zâhirinin ifade ettiği anlam üzerinde düşünen ve bu sebeple sözün sadece zâhirine tutunan, yani âyet ve hadislerin ifadelerini harfî harfine anlama (onları koruma ve ona göre yaşama)"¹¹ eğiliminde olan bir anlayıştır. Zâhirîliğin ayırıcı vasfı da zaten nasların zâhiriyle yetinme ve zâhir mânâyı hiçbir şekilde aşmamadır."¹² Bu şekliyle, Zâhirîlik, naslarda ve ilk üç neslin dinî geleneğinde (âsâr) olanı şekli olarak korumayı ve muhafaza ederek aynen sürdürmeyi hedefler. Muhafazakârlık ve Zâhirîlik, genelde bilgi üretiminde ve siyasî açılımlarda aklın rehberliğini kabul etmez. Örneğin Zâhirîlerden akla başvuranlar, zorunlu durumlarda, Allah'ın ispatında ve nasın bulunmadığı konularda ona şartlı müracaat ederler. Çünkü akıl, olayları

11 Parantez içi bize aittir.

12 H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 42.

ve olguları neden-sonuç, illet-malul çerçevesinde sebeplere dayandırarak analiz eder. Gelenekçi-muhafazakârlar, değer ve hükümleri eser/âsâr, me'sûr, hadis veya dinî nassa bağlı olarak koyarlar. Bu yaklaşımda, akide ve sünnette toplanan itikadî çerçevenin bozulmadan ve bid'atler karıştırılmadan devam ettirilmesi önemlidir. Ahlâkî değerleri, akidevî inançları, toplumsal-siyasî uygulamaları vahiy, sünnet ve ilk üç neslin örf, adet ve dinî geleneklerinin toplandığı metinlerin zâhiriyle meşrulaştırırlar. Başka bir ifadeyle onlar, "ilk üç neslin inanç, ahlâk, siyaset, ibadet ve muamelata dair bütün değer ve yargılarının korunması"na büyük önem atfederler. Gelenekçiler, bireyin özgürlüğünün ve akılcılığın İslâm ümmeti ve cemaati üzerinde baskın olmasını bozulma (bid'at) olarak gördüklerinden, toplumsal değerlerin muhafazası için bireyin hâkimiyetini değil toplumsal egemenliği (el-amme, es-sevâdu'l-a'zâm, cemaâ ve ehl-i sünnet ve'l-cemaat) güçlendirmeyi tercih etmişler ve bunun için siyasal iktidara yakın durmuşlar veya onları arkalarına almışlardır. Bu açıdan muhafazakârlık "çoğunluk yanlısıdır", "akla şüpheyile yaklaşır", "meşruiyetini gelenekten alan siyasî iktidardan yanadır" ve "köklü değişimlere karşıdır." Muhafazakâr yaklaşıma göre, iyiliği ve iyi olanları desteklemek, kötülüğe ve kötü olanlara engel olmak şarttır.¹³ Dolayısıyla muhafazakârlık, "var olan kazanımlar ve dinî değerleri koruması" ve "tarihe ve tecrübeye (selefin âsârı ve sünneti) olan inancı" sebebiyle, toplumun tarihî tecrübesini önemseyen bir düşünce üzerine kurulmuştur.¹⁴

"Nasların lafızlarına bağlı kalarak hüküm çıkarmak, akli veya bâtinî te'vil-den uzak durmak" anlamındaki Zâhirîlik ile gelenekçilik arasında sıkı bir ilişki vardır. Şöyle ki, gerçek ve sahih dinî tecrübe Kitap, sünnet ve ilk üç neslin âsârıyla bize ulaşmıştır. Dinî geleneğin taşıyıcıları olan nasların ve metinlerin, aktarıldığı şekliyle korunması ve lafzî-zâhirî olarak anlaşılması gerekir. Zâhirîlik olarak tezahür eden ve daha çok fikhî boyutuyla öne çıkan bir yapıya işaret ettiğine inanılsa da, "Zâhirîlik" veya "Zâhirî İslâm yorumu"nun en ayırıcı vasfı, -hangi dönemde ve hangi adlarla ortaya çıkarsa çıksın- inanç, ahlâk, ibadet ve insanî ilişkilerle ilgili bütün alanlara dair kendine özgü kurucu unsurları, göstergeleri ve bunlar etrafında oluşan bir yapısı vardır. Bu söylem, temelde kendisini Kur'an ve Sünnet'in lafzî yorumuna; Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında yaşayan ilk üç neslin dinî tecrübesine (gelenek, sünnet ve âsâr) dayandırır.

13 Geniş bilgi için bkz. John Kekes, "Muhafazakârlık Nedir?", <http://www.muhafazakar.com/muhafazakarlik-nedir-4/>

14 Robert A. Nisbet, *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, Kadim Yayınları, Ankara 2007, s. 76.

“Zâhirî İslâm yorumu” tanımlaması, gerek Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî ve İbn Hazm’ın şahsında gerekse Zâhirîliği benimsediği söylenenlerin şahsında, teknik anlamda bir mezhep değil bir “yöntem”i ve “yaklaşım tarzı”nı ifade eder.¹⁵ Zâhirîlik, gelenekçilik (*Eserî, Haşvî, Hadisî ve Ehl-i sünnet*) anlamında kullanıldığında ise bir zihniyete işaret eder. Bu bakımdan tarihte ve günümüzde bireysel ve toplumsal düzeyde kendini gösteren Gelenekçi-Zâhirî ve Metinci-Lafızcı yaklaşımların tamamı bu tanımlamaya dâhil edilebilir.

“Gelenekçi-Zâhirî İslâm yorumu”, Müslümanlar arasında (a) Emevîler dönemi ve Abbâsîler’in ilk yüzyılında “Hadis Taraftarları”, (b) Endülüs Emevîleri’nin yıkılma sürecinde Zâhirîlik adıyla tanınmış; (c) Abbâsîler’in son iki yüz yılında Hanbelîlik ve (d) Moğol İstilasından sonra Hanbelîliğin güçlü ismi İbn Teymiyye’nin şahsında temsil edilmiş; (e) Osmanlı’nın çöküş sürecinde Muhammed b. Abdülvehhâb’ın fikirleri etrafında Vehhâbîlik ve (f) hilafetin ilgasından sonra da siyasal bir ideoloji kalıbında Selefilik şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönemler İslâm dünyası açısından köklü siyasî, iktisadî, fıkri ve toplumsal değişimlerin, buhranların, dış tehditlerin ve işgallerin yaşandığı dönemlerdir. Dolayısıyla geleneğe dönme veya geleneğin uygulama biçiminin dış görünüşü ve şekli bakımından korunması ve ona dönme talebi, buhranlı dönemlerin ortak özelliğidir. Gelenekçi-Zâhirî zihniyet, her bir dönemin siyasî, toplumsal ve kültürel bağlamı ile muhatapların din ve dünya görüşlerine bağlı olarak yeniden şekillenmiştir.

2. Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Kültürel ve Toplumsal Kaynakları

Yerleşik hayata geçmemiş *sözlü kültürden beslenen*, okuma yazma düzeyi düşük kimseler veya topluluklar, medenî yaşam tecrübesinden (umran), kitabî kültürden ve sistematik düşünceden yoksun oldukları veya ondan çok az nasiplendikleri ve toplumsal değişimi okuyamadıkları için olayları sebep-sonuç ilişkisi bağlamında derinlemesine değil, yüzeysel ve basit bir şekilde analiz ederler. Arap kültür tarihçilerinden Ahmed Emîn, klasik eserlerden hareketle yerleşik hayata geçmemiş bedevî Arapların bu yönünü şöyle açıklamaktadır:

15 Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, s. 49.

“...Câhiliyye devri Araplarının göçebe bir toplum olarak tabiatla iç içe yaşamalarının bariz göstergelerinden biri, illiyet bağı kurma zaafı ya da açık bir ifadeyle, illet-malul, sebep-sonuç arasında ilişki kurma ve bu ilişkiyi tam manasıyla kavrama kabiliyetinden yoksunluktur... İslâm öncesi dönemde Araplar, olayların sebepleri ile sonuçları arasında sağlam mantıkî bağlar kuramamış, olup biten şeyleri genellikle mitolojik tarzda kavramışlardır.”¹⁶

Arap düşüncesi üzerine çalışmalarıyla bilinen Câbirî'nin, Araplardaki bu düşünce tarzı ile ilgili “Bedevînin dünyası, düşünsel derinliği olmayan sade bir dünyadır. ... Sebeplilik ve kanun fikrine yer yoktur”¹⁷ şeklindeki değerlendirmeleri Ahmed Emîn'in yaklaşımı ile uyumaktadır. Klasik kaynaklar ve çağdaş araştırmacıların tespitlerine göre, bedevî veya göçer hayat yaşayan topluluklardan olan Araplar, farklı fikirlere, eleştirilere tahammül edemezler. Hatta onlarda, tabiatlarında başkalarına karşı fikirlerini argümanlarıyla savunmak yerine, şiddet ve baskı yoluyla benimsetmek eğilimi galiptir. Özellikle sözlü geleneğe sahip, yerleşik hayata geçememiş kapalı toplumlarda yetişen insanlarda, bu eğilim son derece güçlüdür. Bu sebeple Kur'an'ı ve dinî tecrübeyi (âsâr-sünnet) “bedevînin doğal ve düşünsel dünyasının yöntem ve araçlarıyla okumak”, “zâhirî din yorumu”nun ortaya çıkmasını açıklayabilecek değişkenlerden birisi olarak görülebilir. Göçebe Câhiliyye Arapları, “eşyayı kuşatan ihatalı bakış açısından” yoksun olmaları sebebiyle sebep-sonuç ve illet-malul arasında ilişki kurma (ta'lîl) konusundaki zafiyetleri ve duygusallıklarıyla bilinir.

Arapların içinde yaşadıkları coğrafi ortam ve iklim şartları, Câhiliyye döneminde ve İslâmî dönemde onların varlık ve evren anlayışı, bilgi sistemi ve dinî-kültürel değerlerinin oluşumunda önemli etkilere sahiptir. Zor şartlar altında, sürekli değişen ve belli imkânları içinde barındıran bedevî bir hayat yaşayan Arap toplumunun evren ve varlık tasavvurunda sebeplilik fikrine ve tabii kanunlara yer yoktur. Onların yaşam çevresini oluşturan coğrafyada cisimler, bitkiler ve hayvanları “birbirine bağlayan bağlar sadece bir komşuluk ve yan yana olma bağı tarzında olup iç içelik bağı değildir.” Çölde var olan her şeyin tek başına bir anlamı vardır. Aynı durum orada yaşayan Arap kabileleri ve onlar arasındaki ilişkilere de yansımıştır. Kabile kendi içinde daha alt grup-

16 Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Matbaatu Lecnetu't-Te'lîf, Kahire 1945, s. 48-49, 39-40; krş. Ebû Osman Câhız (255/869), *Kitâbu'l-Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424, II, 260.

17 M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 95.

lara ayrılmayan bir bütündür. Bedevî bir toplumda kabileyi bir arada tutan kan bağıdır ve böyle bir toplumdaki ilişkiler “süreksizlik-ayrılık ilişkisidir.” Bu kabilelerin çadırları birbirinden bağımsız ve ayrıdır. Evrendeki sürekliliği ve düzeni, onu sebep-sonuç ilişkisi ve illet-malul yoluyla açıklayabilecek bir düşünceye sahip olamamışlardır. Câbirî, bedevî Arapların olayları ve olguları bu şekilde algılamalarına ve onlar hakkında bilgi üretme sistemlerine “beyan” adını vermiştir. Beyan anlayışında, temel kaynak, kültürün taşıyıcısı olarak Arap dilidir. Bu dil, Arap bedevîlerden devşirilerek oluşturulmuştur. Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî ve Mâlikî gelenekte lafız ve mana arasında ilişki kurma biçiminde dilin lafzî yönünün öncelenmesinde ve nasçılıklarında muhtemelen bu edebî-lafızcı gelenek etkili olmuştur.¹⁸

Câhiliyye Arabının yaşadığı şartlar ve sade hayat tarzı, onların beyânî akıl/fikir yürütme tarzına teşbih ve basit kıyas olarak yansımıştır. Şöyle ki teşbih, bedevîlerin bilgi üretirken ve varlıklarla ilişkilerinde kullandıkları bir yöntemdir. Yakınlık üzerine kurulan teşbih ve kıyas, asıl ve fer‘in, şâhid ve gâipten her iki tarafın birbirine yakınlştırılmasından ibarettir. Câbirî, bu ilişkiden hareketle şu sonuca varmaktadır: “Gerek belagat alanında teşbih şeklinde gerekse fıkıh, kelâm veya nahiv alanlarında yapılan kıyas şeklinde olsun, beyânî akıl yürütmenin fonksiyonunu, beyan etmek ve açık hale getirmek için nesne ve şeylerin birini diğerine yakınlştırmaktır.”¹⁹

Bedâvet (bedevîlik) ve hadâriyyet (şehirlilik/fırsat eşitliği ve uzmanlık) veya Arap ve mevâlî farklılaşması, Emevîler’in sonları ve Abbâsîler’in ilk elli yılında ortaya çıkan ehl-i Hicaz ve ehl-i Kûfe veya Ashâbu’l-hadis ve Ashâbu’r-re’y’in oluşmasında ve onların bakış açılarının şekillenmesinde etkili olmuştur. İbn Haldûn, Araplar arasında bedâvetin galip olduğunu, “Araplar kitaptan ve ilimden anlamazdı. Bedevîlik (iptidailik) ve ümmîlik onların galip hali idi”²⁰ şeklinde tespit ettikten sonra ekolleşen akılcılığı ve re’yçiliği (Ashâbu’r-re’y), şehirli ve hadarî düzeyi yüksek Irak (Kûfe, Basra ve Bağdat) ile; Ashâbu’l-hadis veya eserciliği (Mâlikîlik), bedâvet kültürünün tesirinde olan

18 Câbirî, Arapların yaşam biçiminin bu beyan anlayışına nasıl yansıdığını şöyle izah eder: “Buradan hareketle Beyânın, Arap dilini de beraberinde taşıyan zaman ve mekân görüşünün, süreklilik-bitişiklik değil de süreksizlik-ayrılık üzerine kurulu bir dünya görüşünden ibaret olduğu ortaya çıkar.” (*Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 313).

19 Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 320-321. Ayrıca bkz., a.g.e., s. 318-319.

20 İbn Haldûn (808/1406), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, II, 787. Krş. II, 781.

Hicaz (ehl-i Hicaz) ile ilişkilendirmiştir. İbn Haldûn'ın verdiği bilgilere göre, bu dönemde köylerde ya da medeniyetin yerleşmemiş olduğu şehirlerde yetişmiş olanlar, ilim tahsil etmek için, umranca çok ilerlemiş büyük şehirlere göç ediyordu. İslâm'ın ilk döneminde Basra, Kûfe, Bağdat, Kurtuba ve Kayravan gibi şehirlerde umran ziyadesiyle ilerlemiş ve hadâret yerleşmişti. Bu şehirlerde yetişenler, çeşitli ilim dallarında ve mesleklerde uzmanlaşarak, yeni meseleler ve fenler ortaya koydular. Hem ilmi geliştirdiler, hem de kendilerinden öncekileri ilim ve fende geçtiler. Buralarda umran gerileyince, ilim diğer İslâm şehirlerine intikal etti.²¹ Şehirleşme gelişip halkın kültür düzeyi yükselince, Kur'an'dan ahkâm çıkarabilen Arapların ümmîliği zail olmuş, fıkıh kemale ermiş ve ilim haline gelmiştir. Bunun üzerine Kurrâ ismi, fukaha ve ulemâ biçiminde değiştirilmiştir.²²

İbn Haldûn, Mağrip ve Endülüs'te Ashâbu'l-hadis'in güçlü temsilcilerinden Mâlikîliğin yayılışını bu bölgedeki halkın umran düzeyinin düşüklüğüne bağlamış ve bunu şöyle açıklamıştır:²³

Mağrip ve Endülüs ahalisi üzerine bedâvet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadaret onlar için bahis konusu değildi. Bu yüzden bedâvet münasebetiyle Hicazlılara daha fazla meyletmekte idiler. Bundan dolayı Mâlikî mezhebi, bunlar arasında esas şekliyle ve olduğu gibi mevcudiyetini muhafaza edegelmiş, diğer mezheplerde görüldüğü gibi hadariliğin gereği olan tenkih ve tehzib, (yani fikhî meseleleri belli bir nizama ve tertibe koyma) bu mezhebe yol bulmamıştır.

Fukaha ve ulemâ arasındaki "daha çok kıyasa başvuran ve o hususta maharet kazanan" Iraklıların *ehl-i re'y* ve *ehl-i kıyas tariki* ile Hicazlıların *Ehl-i hadis tariki* olmak üzere iki önemli yaklaşım geliştirildi. Ehl-i re'y'in reisi Ebû Hanife, Hicazlıların reisi Mâlik b. Enes ve ondan sonra Şâfiî idi.²⁴ Arap ve mevâlî arasındaki akılcılığı temsil eden Ashâbu'r-re'y ve Gelenekçi-Zâhirî anlayışı savunan Ashâbu'l-hadis şeklindeki anlayış farklılığının oluşmasında ve ilmi yöntemlerin çeşitlenmesinde şehirleşme ve bedâvetin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bedâvetten kaynaklanan sözlü kültür ve âsârcı anlayış, tefsir ilmine ehl-i rivayet olarak yansdı. Sahâbe ve tâbiünden (Selef) aktarılan "ri-

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 781.

22 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 803.

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 808.

24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 803.

vayet veya haberlere (me'sûr) dayanan" bu tefsir geleneğini benimseyenlerin çoğunluğunu, "kitaptan ve ilimden anlamayan" ve "bedâvet ve ümmîliğin galip olduğu" Araplar oluşturuyordu."²⁵

Arapların, İslâm öncesi atalar kültüne dayalı sade ve basit yaşam biçimleri, sebecilik ve tabii kanunlara yer olmayan dünya görüşleri, kabileci ve asabiyetçi kültürel değerleri, zor tabiat şartlarının etkisinde oluşan sert mizaçlılıkları ve ta'lîlî düşünce yoksunluğundan kaynaklanan tepkisellikleri onların İslâm'ı algılama biçimlerinde (mezhepleşme) etkili olmuş; tefsir, hadis²⁶ ve fıkıh faaliyetlerine yansımıştır. Çoğunluğunu Arapların oluşturduğu Gelenekçi-Zâhirî anlayışın sahipleri, çağdaşları tarafından *Eserî, Haşvî, Zâhirî, Ehl-i Sünnet, Ashâbu'l-hadîs, Hadîsiyye, Ehl-i rivayet, Nakliyyûn ve Lafziyyûn* olarak tanımlanmıştır. Bu anlayış bireysel düzeyde bir tutum, davranış ve yorum biçimi olmaktan çıkarak katı gelenekçilik ve muhafazakarlığın ağır bastığı toplumsal bir harekete dönüşmüştür. Zâhirî din söylemi, içinde yaşadığı şartlar ve bunalımlı ortamın etkisinde kalarak geleneksel dinî tecrübeye (sünnet/âsâr) tehdit oluşturduğuna inandıkları aklı, aklî te'villeri, kıyası, kelamı, felsefeyi ve bunları savunan dinî-siyasî hareketleri eleştirmeye odaklanmıştır.

3. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin İlk Tezahürleri

Câhiliyye döneminde ataların dini haline gelen gelenek ve göreneklere uyulması toplumsal birlik ve dayanışmayı sağlamaktaydı. İslâm'ın gelişiyle birlikte, bu geleneğin yerini Kur'an vahyi ve Hz. Muhammed'in yorumu ve dinî tecrübesi (sünnet) aldı. Kur'an, vahiy sürecinde, ataların din, örf ve adetlerine uymayı²⁷ eleştirmiş; akla ve aklın verilerine güvenmeye, sorunları çözerken Hz. Muhammed ve sahâbenin akıl yürütmelerine, ictihad, fetva ve görüşlerine ve fikir alışverişinde bulunmalarına büyük bir değer atfetmiştir. Hatta Kur'an'da akıl yürüterek Allah'ın varlığını bulan ve içinde yaşadığı toplumun dinî inanç

25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 787.

26 İlk iki asırda hadis rivayeti, tedvin ve tasnifiyle ilgilenen kimselerle ilgili *Tabakât ve Ricâl* kitapları üzerinden yapılan araştırmalarda elde edilen istatistikî bulgular, bunların kahir ekseriyetinin Arap olduğunu göstermektedir. Bkz. Mustafa Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, IV/1(2016), s. 7-37.

27 "Onlara, 'Gelin Allah'ın indirdiği Kitap'a ve peygambere uyun' dendiğinde, 'Atalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter' derler; ya ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyeler?" (Mâide 5/17).

ve geleneklerini eleştiren Hz. İbrahim, Müslümanlar için önemli bir örnek olarak gösterilmiştir.²⁸ Diğer yandan bazı âyetlerde, konar-göçer hayat süren, Müslüman olduktan sonra da, İslâm'ın önerdiği medenî hayata uyumda bazı sorunlar yaşayan bedevî Araplar, nasları ve olguları yüzeysel ve lafzî olarak anlamaya eğilimli olmaları ve Allah'ın maksatları üzerinde yoğunlaşmamaları sebebiyle eleştirilmiştir.²⁹ Bu tutum ilk dönem siyasî ve toplumsal değişim ve dönüşümlere, dinî ve fikrî farklılaşmalar ve yapılanmalara dikey veya yatay düzlemde farklı biçimlerde yansımıştır.

a. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Hz. Muhammed ve

İlk Dört Halife Dönemindeki Bireysel Tezahürleri veya İlk Nüveleri

Kur'an'da veya hadislerde ibadetler ve şer'î hükümlerle ilgili metinlerin zâhirî yöntem kullanılarak yorumlanması, Hz. Muhammed hayatta iken görülmektedir. Örneğin oruca başlanacak vakitle (imsak) ilgili âyette geçen "*Be-yaz iplik siyah iplikten, sizce ayrılincaya kadar yiyin için*"³⁰ ifadesini, bazı sahâbîler, oruç tutacakları zaman ayaklarına siyah ve beyaz (iplik) bağlar, bunlar görülünceye kadar yiyip içmeye devam ederlerdi. Bunun üzerine Allah: "*Tan yerinde*" kelimelerini inzal buyurdu. O zaman herkes anladı ki burada beyaz ve siyah ipliklerden maksat gündüz ve gece imiş.³¹ Hatta Hz. Peygamber, sahâbî Adî b. Hâtim (67/686)'in âyette "gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı"nın kastedildiği "siyah ve beyaz iplik" ifadesini zâhirine göre anlaması sebebiyle uyarmıştır.³² Hz. Muhammed'in Kureyzaoğullarına gönderdiği askerî birliğe, "İkindi namazını Kureyzaoğullarının bölgesinde kılacaksınız" şeklindeki emri, askerlerin bir kısmı tarafından maksada uygun olarak anlaşılmış ve vakti geçiyor diyerek ikindiye o yere varmadan, diğer bir kısmı zâhirî yöntemle anlayarak namazı oraya varınca kılmıştır. Birinci yolu benimseyenler ilk

28 En'âm 6/74-82.

29 Bkz. Tevbe 9/97, 98, 101.

30 Bakara 2/187.

31 Konuyla ilgili rivayetler için bkz. Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavkân-Necât, Dimaşk 1422, III, 28 (1916), VI, 26 (4510); Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut t.rz., II, 766-767. (1090-1091).

32 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), *Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-Beyân an Te'vîlî'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001, III, 250-251.

akılcılar (akliyyûn), ikinci yolu benimseyenler ilk lafızcılar (lafziyyûn) olarak değerlendirilmiştir.³³

Câhiliyye Arapları arasındaki ataların izinde yürümek ve önceki uygulamalara (sünnet) dayalı meşruiyet arayışı, Hz. Osman'ın ikinci altı yılında, ardından Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin'in olayları ve Emevîler'in iş başına gelmesini izleyen yıllarda Kerbela vakası ve Harre vakasının oluşturduğu travmaların aşılması için "kitap ve sünnete dönme"yi talep eden gelenekçi bir zihniyete dönüştü. "Kitap"tan maksat Kur'an metni, "Sünnet"ten maksat Hz. Peygamber ve onun ilk üç halifesinin uygulamaları idi. Hz. Osman'a isyan eden bazı bedevî kabileler, isyan sebeplerini daha önce bedevî kabilelere tahsis edilen sulak arazileri kendi akrabalarına tahsis etmesi ve ganimetten pay alırlar korkusuyla bedevîlerin cihada katılmalarını engellemesi olarak gösterdiler. Hatta isyancılar, Hz. Osman'ın bu uygulamasını, Hz. Muhammed tarafından başlatılan Hz. Ebû Bekir ve Ömer tarafından sürdürülen uygulamadan, yani sünneti terk etme olarak nitelendirdiler.³⁴ Ancak Emevî halifesi Muaviye, onları siyasî açıdan birlik ve beraberliği bozan, "cemaatten ayrılan bozguncular (ehlül-furka)" olarak suçladı ve onlarla savaşmayı meşrulaştırmaya çalıştı. Fakat Emevîler'in daha önceki uygulamalara (sünnet) ters politikalarına ve saltanat fikrine karşı çıkarak onlara isyan eden Hâricîler ve Hâşimîler etrafında oluşan muhalefet, "Kitab'a ve Sünnet'e dönme" sloganını kullandı. Geleneği (sünneti) meşruiyet kaynağı olarak gören Emevîler'in haksız politikalarına karşı Hâricîler, Şii ve Mürcîî çevreler de "kitaba ve sünnete dönme" talebini tekrarladılar.

b. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Hâricîliğe Yansımaları

Hâricîler, Gelenekçi-Zâhirî anlayışın toplumsal düzeyde ilk nüveleri olarak görülebilir. Şöyle ki, çoğunluğu Temîm ve benzeri konar-göçer hayat yaşayan bedevî kabilelere mensup olan Hâricîler, yerleşik hayata geçme sürecinde uyumsuzluk sorunları yaşayan kimselerden oluşuyordu. Ebû Zehra, bu kesimlerin tutum ve isyanlarının bedevîler tarafından desteklendiği konusunda şu tespitlerde bulunur:³⁵

33 Hüseyin Atay, "Ehlu'd-Dirâye-Ehlu'r-Rivâye", *Tarih ve Günümüzde Seleflilik*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s. 64-65.

34 Sâlim b. Zekvan, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 61.

35 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983, s. 71-72.

Bunlar (Hâricîler), önce Hz. Ali'yi hakem tayinine ve belirli bir hakemi kabul etmeye zorladıkları halde, daha sonra, hakeme başvurmayı büyük bir suç saydılar. Ve Hz. Ali'nin, işlemiş olduğu bu günahından dolayı tevbe etmesini istediler. Çünkü onlara göre Hz. Ali hakeme başvurmakla küfre girmişti. Nitekim kendileri de bu sebeple kafir olduklarını ve tevbe ederek yeniden İslâm'a girdiklerini sanıyorlardı. Bazı çöl bedevileri de bunların arkasına takıldı. Onlar, "Hüküm, ancak Allah'ındır" sözünü sloganlaştırdılar. Hz. Ali ile münakaşa ve ona karşı gelme safhasını da aşip onunla savaşılmaya başladılar.

"Hâricîler", sorunların çözümünde yöntem olarak güç kullanmayı seçtikleri için, "hoşgörüsüzlük, taassup, kendinden olmayanlara kapıları kapatma ve amansızca zora başvurarak politik değişmeyi etkileme", "tekfirci", "isyancı", "lafızcı" ve "ihtilalcı" özellikleriyle anıldılar.³⁶ İlk dönem Hâricîleri, âyetleri (nass) Kureyş'in otoritesine son vermeye uygun düşecek şekilde zâhirî ve literal olarak anlamaya meyilli idiler. Bu yüzeysel ve zâhirî anlayış, "İnî'l-hukmu illâ lillâh (hüküm ancak Allah'ındır)"³⁷ âyetini, Sıffin Savaşı ve sonrasında "lâ hukme illâ lillâh (hüküm ancak Allah'ındır)" şeklinde siyasal bir slogana dönüştürdü. Bu süreçte ortaya çıkan ilk Hâricîlerin nasları yorumlarında görülen bu zâhirî yaklaşım, sonraki âlimlerin Zâhirîlerin kökenini Hâricîlikle ilişkilendirmelerine sebep oldu. Örneğin Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Endülüs'te kendi döneminde etkili olan zâhirî mezhebi âlimlerini, Hâricîlerin yukarıdaki ilgili âyete yaptıkları yorumdan etkilenmelerine dayandırarak, "Hâricîlerin kardeşleri"³⁸ olarak değerlendirmiştir.³⁹ İslâm düşünce tarihinde nasları ve şer'î ahkâmı sathî düzeyde ve zâhirî mana çerçevesinde anlama tarzının muayyen bir "zihniyet"e dönüşmesinin ilk aşaması Hâricî fırkaların ortaya çıkış süreciyle ilişkilendirilebilir. Aynı şekilde Şâtibî de zâhirî yaklaşım ile Hâricîlik arasındaki ilişki konusundaki Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) fikirlerini desteklediği görülmekte ve Sıffin Savaşı'nda sloganlaştırdıkları âyeti zâhirine uygun anlamalarından hareketle "nasların zâhirine takılıp kalmayı ve hükümlerde gözetilen

36 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 240.

37 Yusuf 12/40.

38 Bkz. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi (748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaûti, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1984, XVIII, 188; *Tezkiretu'l-Huffâz*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi, Dâiretu'l-Meârif el-Osmaniyye, Kahire 1374, III, 1149.

39 Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Mâlikî (ö. 543/1148), *el-Avâsim min-ne'l-Kavâsim*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1987, s. 208-209; H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 94.

amaca bakmamayı” Hâricîlerin özellikleri arasında saymaktadır.⁴⁰ Zâhirî anlayışı ve mensuplarını konu edinen pek çok kaynak, zâhirî yaklaşımı ile Hâricîlik, Müşebbihe, Mücessime, Hanbelîliği ilişkilendirmektedir.

Hâricîlerin zâhirî anlayışının en açık örneklerine Nâfi‘ b. Ezrak’ın yorumlarında ve siyasî uygulamalarında da rastlanmaktadır. Nâfi‘ b. el-Ezrak, Hz. Nuh’un kavminin kâfirlerini kastederek “*Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden tek kişi bırakma. Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını şaşırtırlar ve sadece ahlâksız, nânkör (insanlar) doğururlar.*”⁴¹ şeklindeki duasının geçtiği âyetleri, kendisiyle birlikte savaşmayan muhaliflerinin “çocuklarının öldürülmesi”, “onlara emanet bırakılmaması” ve “tekfir edilip kanlarının helal kılınması” konusunda delil olarak almış ve muhaliflerinin çocuklarının öldürülmesi gerektiğini savunmuştur.⁴²

Hâricî liderlerin Abdullah b. Abbas ile yaptığı tartışmalardan ve Hz. Ali’nin değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla, ilk Gelenekçi-Zâhirî zihniyet, onların düşünce dünyasına ve yaşam biçimlerine aşırılık ve tepkisellik, taklit ve taassup, yüzeysel anlama, şiddet eğilimli veya şiddete başvurma, güç kullanma, değişime karşı çıkma ve lafızcılık gibi nitelikler olarak yansımıştır. Nasları bütünlükten uzak biçimde lafız merkezli anlama ve kendi görüşlerini meşrulaştıracak şekilde kullanma, sadece Nâfi‘ b. el-Ezrak’a has bir özellik değildi. Aynı şekilde Hâricî liderlerden Necdet b. Âmir’in yorumlarına da yansımıştı.⁴³

Bedâvet kültürünün, Hâricîler arasında hayatîyetini şu ya da bu şekilde devam ettirmesi, onların naslara, olay ve olgulara zâhirî yaklaşımlarına, karşılaştıkları en basit sorunların çözümünde dahi aralarında tartışmalar yaşamalarına, derinlikli analizler yapmadıkları için sık sık fikir değiştirmelerine ve her sorundan sonra tepkisel davranarak alt fırkalara bölünmelerine sebep olmuştur. Ayrıca oldukça dar kalıplar içerisinde düşünmeyi tercih eden bu fırkalar, kabilevî-bedevî yaşayışın birer tezahürü olarak “ferdiyetçi değil, cemaate ait tabirlerle düşünme”⁴⁴ temayülünde olmuşlardır. Çünkü onlar, siyasî ve dinî

40 Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed eş-Şâtûbî (790/1388), *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1999, III, 376-377; Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, XLIV, 94.

41 Nuh 72/27.

42 Nâfi‘ b. el-Ezrak’ın mektuplarına yansımaları için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983, s. 79.

43 Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, TDV Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1991, s. 64.

44 William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Umran

tutum ve davranışlarında bedevî hayatlarındaki kabilecilik, asabiyet ve gelenekçilikten kurtulamamışlardır.⁴⁵ Bu nedenle, Nâfi' b. el-Ezrak âyetlere yaptıkları zâhirî yorumlarla kâfirlerin çocuklarının öldürülmesine hükmetmiştir.⁴⁶

İlk Hâricîlerin Gelenekçi-Zâhirî din söylemi, medeni hayata uyumsuzluk; sert ve şiddet yanlısı dünya görüşü; sistematik düşünceden yoksunluk; katı ve mutaassıp bir dindarlık; nasları zâhiri ve literal okuma; dışlayıcılık ve tekfir etme; tepkisellik ve kabilecilik; farklı görüşlere ve anlayışlara tahammülsüzlük ve buna bağlı olarak kendi içinde sürekli bölünme; karizmatik toplum anlayışı (kabile/asabiyet); siyasî otoriteyi tanımama; mutlak doğruluk iddiası gibi temel özellikleri ile tarihe geçmiştir. Bu niteliklerin pek çoğuna, Gelenekçi-Zâhirî anlayışın sonraki dönemdeki yansımalarında da rastlanmaktadır.

c. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Emevî Siyasetine Yansımaları

Arap kültürü, örf ve adetlerinden beslenen Gelenekçi-Zâhirî zihniyetin, Emevîler'in dinî siyaseti üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Emevî toplumu, henüz yerleşik hayata geçmiş Araplar ile bedevî hayat yaşayanlardan ve yeni Müslüman olmuş gayr-i Araplardan oluşuyordu. Hâricîler, İslâm öncesi dönemin siyasî değerleri gereği, mensubu oldukları göçer kabilelerin egemenliğini ve geleneklerini sürdürmeye çalışırken, Emevîler, yerleşik hayata geçiş süreci yaşayan Kureyş kabilesinin otoritesine dayanarak iktidarını kabul ettirmek istedi. Câhiliyye döneminde önemli bir işleve sahip olan Kureyş'in nüfuzu ve siyasî geleneği, Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçimi sırasında gündeme gelmişti. Emevîler, Hz. Osman'ın ikinci döneminde Kureyş'in etkinliğini kendi soyları için kullandı. Hem Emevîler, hem de Hâşimîlerin iktidar talepleri, kabileciliğin sosyolojik ifadesi olan "Arab'ın ehl-i beytlerinin önde geleni (ümmü ehli buyûtâtı'l-Arab)", yani Kureyşli olmalarıyla ilgiliydi. Bu anlayış, Arap Câhiliyye dönemi siyasî kültür ve geleneğinin bir ürünüydü. Kureyş dışındaki kabileler ise, halifenin kendilerinden olmasını istiyorlardı. Emevî soyundan gelen Muaviye, hilafeti ele geçirince, iktidarını güçlendirmek

Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1981, s. 37. Ancak Julius Wellhausen, Hâricîlerin menşeinin "gerçek bedevî Araplara dayandığı" iddiasına karşı çıkmaktadır. (Bkz. *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996, s. 9-13)

45 Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 259.

46 Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter, 3. Baskı, İstanbul 1980, s. 87.

ve siyasî uygulamalarını meşrulaştırmak için Câhiliyye dönemi ehl-i beyt ve bi'at geleneğinden, ilk dört halifenin siyasî-dinî sünnetinden yararlandı. Bu sebeple o, kendinden sonra veliaht tayinini ilk iki halifenin (selef), yani "Ebû Bekir ve Ömer'in sünneti ve âdetini sürdürmek"⁴⁷ olarak gösterdi. Bu gelenek oğlu Yezid ve diğer Emevî yöneticileri tarafından da sürdürüldü.⁴⁸

Emevîler döneminde, Haricler muhalefetini saymazsak, onları destekleyen veya muhalefet eden üç ayrı tutum ve tavır ortaya çıkmış, ilk ikisi muhalefet kanadında, üçüncüsü onların yanında yer almıştı. Emevîler'e karşı çıkan birinci kesim, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]), Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarında) ve Ebû Hanife (ö. 150/767) gibi kader, ircâ veya i'tizal fikrini benimseyen akılcı şahsiyetlerden oluşuyordu. İkinci kesim, Haşimî soyuna mensup bazı kişilerin kutsallaştırılmasına dayanan ve gnostik-irfânî izler taşıyan aşırı Şîi isyancı hareketler (Gulât-ı Şîa) tarafından temsil ediliyordu. Üçüncü grup "sünneti ihya, bid'atleri imâte/itfa" adı altında önce çoğunlukçu (cemaat ve sevâdu'l-a'zam) daha sonra kabileci bir siyasete dönüşen Emevî politikalarını destekleyen İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 120/737) ve İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) başını çektiği bir topluluktu. Zühri, Emevî sultanlarından Abdülmelik b. Mervân'ı (ö. 86/705) desteklemiş, Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) bir tür danışmanlığını yapmış ve Yezid b. Abdülmelik'in (ö. 105/724) teklifi ile kadılık görevi üstlenmiştir.⁴⁹ Bunlar, Emevîler'in de işine gelecek şekilde, muhalefet hareketlerine temel oluşturan ircâ, teşeyyü', tekfir ve isyan, i'tizal gibli kavramlarla tanımlanan yeni siyasî ve itikadî fikirleri bid'at ve sünnetten ayrılma olarak damgaladılar. Buna karşın onlar, ilk dört halifenin öncülüğünde oluşturulan ve Emevîler döneminde yenileri eklenen dinî, siyasî ve toplumsal uygulamaları, "geçmişin sünnetleri (sünnet/âsâr)" adı altında toplamaya ve bunu din olarak korumaya çalıştılar. Onlara en güçlü desteği Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) verdi; ancak o, daha önceki Emevî halifelerinin sonradan ihdas ettikleri (bid'at) icraatları geleneğin dışında tuttu. Bu sebeple Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) valilere

47 Bkz. Kamil Miras, *Sahîbi Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (Müellif: Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif b. ez-Zebidi), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara ty., XI, 183; Zeki İçcan, *Selefilik-İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 55.

48 Bkz. İbn Kuteybe (276/889), *Uyûnu'l Abbâr*, Kahire 1925, II, 239; İrfan Abdulhamid, *İslâmda İtikadî Mezhepler*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981, s. 284; William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968, s. 33, 38.

49 İbn Kuteybe (276/889), *Kitâbü'l-Meârif*, nşr. Servet Ukâşe, Dâru'l-Meârif, Kahire 1981, s. 472.

sünnete uymaları konusunda talimatlar gönderdi.⁵⁰ Muhtemelen İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 120/737)⁵¹ ve İbn Sîrîn'in (ö. 110/729)⁵² halifelerin "sünnetini/ eserini ihya ve sünnete ittiba" ve "bid'atlerin ortadan kaldırılması"⁵³ taleplerini yerine getirmek için onları toplama ve kayda geçirmeye başladı. O, Sünnet koyanların başına Hz. Muhammed'i ve ondan sonra yönetimi üstlenenleri ekledi.⁵⁴ İlk nesillerin sünnet ve âsârını, senetleriyle toplama, yazıya geçirme⁵⁵ ve onları canlandırma faaliyetleri, Emevî iktidarının ikinci yarısında Şa'bî (ö. 104/722)⁵⁶, Evzâî (ö. 157/774)⁵⁷, Süfyân es-Sevrî (161/778)⁵⁸ ve benzeri Arap asıllı âlimlerin desteğiyle hız kazandı. Sünnete dönüş veya onu ihya etme şeklindeki bir gelenekçiliğin ilk nüveleri, eseriye/haşviye olarak kendisini gösterdi. Böylece her siyasî ve toplumsal bunalımın, daha önceki nesillerin dinî tecrübesine (sünnet ve âsâr) dönmekle çözülebileceği şeklindeki gelenekçi anlayış güçlendi. Bu fikri savunular, Abbâsîler'in ilk yüzyılında Ashâbu'l-hadis veya benzer adlar altında bir araya geldiler.

Gelenekçi-Zâhirî zihniyetin temsilcilerinden Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Hasan Basrî (ö. 110/728), Şa'bî (ö. 104/722), Evzâî (ö. 157/774),

50 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-Zühd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1938, s. 360.

51 İbn Sa'd (230/845), *Tabakât*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 2001, VII, 434; İbn Abdülber Nemerî (463/1071), *Câmiu Beyânî'l-İlm*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbnü'l-Cevzi, Demmâm 1994, I, 331, 333, 636; İşcan, *Selefilik*, s. 64.

52 "Esere dayandığımız müddetçe doğru yoldan sapmayız. ...Geçmiş salih ulemayı taklit caizdir. ...Âsâra uymak taklittir." (Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Reddül-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Biyr el-Merîsî*, tashih ve ta'lîk: Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1358, s. 145).

53 Ömer b. Abdülazîz, bu politikayı, "sünneti diriltmek" (ihyâü sünne) veya "bid'ati söndürmek" (itfâu bid'a) şeklinde devletin resmî bir görevi gibi algılamıştır. (Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 367)

54 "Resûlullah ve ondan sonra gelen 'Vülat-ı emr', sünnet koymuştur (senne sünen). ... Kim bu sünnetlerle amel ederse hidayete erer. İşlerini bu sünnetlerden yola çıkarak yapanlar, başarıya ulaşırlar." (İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fazlîbî*, II, 1176. Krş. İşcan, *Selefilik*, s. 56.

55 İbn Haldûn, âsârın kayda geçirilmesi ve tedvin edilmesinin belli bir süreçte tamamlandığını söyler. (İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 786-787).

56 "Ancak âsârı terk ettiğiniz ve kıyasa göre amel ettiğiniz zaman helak olursunuz." (Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*, nşr. Ebû Abdurrahman Adl b. Yusuf-el-Ğazârî, Dâru İbnü'l-Cevzi, Riyad 1417/1996, I, 462).

57 "İnsanlar seni dışlasa, yadırgasa ve reddetse bile sen seleften gelen rivayetlere sarıl. İnsanlar süslü püslü gösterebilirler bile kişilerin re'yelerinden sakın" (el-Bağdâdî, *Şerefi Ashâbi'l-Hadis*, nşr. Mehmed Said Hatiboğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1991, s. 7; ez-Zehebi, *Tezkire-tü'l-Hüffâz*, I, 180).

58 "Din ancak âsârdan ibarettir, re'yle değildir." (el-Bağdâdî, *Şerefi Ashâbi'l-Hadis*, s. 6).

Süfyân es-Sevrî (161/778) ve onları destekleyen Emevî sultanları, i'tizal fikrini benimseyenlerce "Haşviyye" olarak nitelendirildi. Örneğin İbn Teymiyye, "Haşvî" (katı zâhirci) nitelemesinin ilk defa Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) tarafından sahâbî Abdullah b. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz için kullanıldığını kaydetmektedir.⁵⁹ Mu'tezile'nin sonraki kuşağından Dırâr b. Amr (ö. 200/825) *Kitâbu'r-Redd ale'r-Râfıza ve'l-Haşviyye*⁶⁰ adıyla bir eser yazarak Şia ile birlikte Gelenekçi-Zâhirî çevreleri Haşviyye olarak eleştirmiş; günümüze ulaşan *Kitâbu't-Tabrîş* adlı eserinde ise "Hâricîlerin isyancı tavırlarını benimsemeyen, sultanlara itaati telkin eden hadisleri ve âsârı rivayet edip onları din olarak benimseyen muhafazakâr ve mutaassıp çevreler" anlamında *haşvî, sâhibu's-sunne ve'l-cemaa bîsiyye* (köşeye çekilenler), *şukkâk ve mütezemmitîn* (tutucu-bağnazlar) olarak incelemiştir.⁶¹

Emevîler'in Arap olmayan halkı hakir görmeleri, kendi geleneklerini ve İslâm anlayışlarını korumaya çalışmaları Müslümanlar arasında şuûbiyye ve asabiyetçilik hislerini güçlendirdi. Bunun yegâne sebebi, Arapların kendilerini en üstün millet, dillerini de en üstün dil kabul etmeleriydi.⁶² Emevî halifelerinin, Arapların tarafını tutup mevâlîye eşit muamele yapmamaları, Arap olmayanların bir araya gelerek onlara karşı bazı ayaklanmalara katılmalarına sebep oldu. Emevîler'in hem hilafet ordusu hem de halkın bir kesimi mevâlîden oluşmaktaydı.⁶³ İslâm'ın ilk kuşaklarını oluşturan Araplar ve mevâlî arasında, İslâm'ı anlama ve yaşama konusunda ortaya çıkan akılcılar ve yenilikçiler (Mürcie, Mu'tezile, ehl-i Irak, Ashâbu'r-re'y) ve gelenekçiler (Haşvî/Ehl-i eser, Ehl-i Hicaz, Ehl-i's-sünne, Ashâbu'l-hadis) farklılaşmasında Emevîler, ikincileri destekledi. İlk nesillerin dinîleştirilmiş âsârını (ilim) takip eden ve Emevîler'e itaat eden Arap tebaası "büyükler", yani yönetici sınıf; onların zul-

59 Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Câmîarü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, Riyad 1986, II, 520-521.

60 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub el-Verrak İbn Nedîm, *Fihrist*, nşr. Rıza-Teceddüd, yy., ty., s. 215.

61 Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-Tabrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikâdî İhtilâflarında Hadîs Kullanımı*, çev. Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 36 (Hîsiyye ve Mütezemmite), 47 (Sâhibu's-Sunne ve'l-Cemaa), 49 (Haşeviyye), 105 (Haşvî).

62 Hasan İbrahim Hasan, *Târibu'l-İslâm, Mektebetü'l-Nahdatu'l-Misriyye*, Kahire 1953, I, 571-572.

63 Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1988, s. 41. "Mevâlî orduda bir hususi bölüm teşkil ediyordu ve kendilerine mahsus reisleri vardı, hatta muhtemeldir ki ancak yaya harbediyorlardı."

müne çeşitli yollarla karşı çıkan ve Arap olmayanlardan oluşan Müslümanlar ise, akıl ve re'y kullanımından yana oldukları için "küçükler" olarak görüldü.⁶⁴

Emevî gelenekçiliğinde kendi dönemlerinde oluşan dinî tecrübenin ve onların taşıyıcılarının/temsilcilerinin korunması önemli bir yer işgal eder. Daha sonra Abbâsîler döneminde güçlü bir şekilde temsil edilecek olan As-hâbu'l-hadis'in selef olarak tanımladığı ilk üç nesil, aslında Emevîler döneminde yaşamış olan nesillerdi. Dolayısıyla Gelenekçi-Zâhirî anlayış, Emevîler'i sahipleniyordu. Emevîler de bu anlayış mensuplarını koruyordu. Çünkü onlar, mevcut siyasî yapının muhafazasını esas alan kaderci-siyasî yaklaşımı ve bu dönemin nesillerinin Arap kültürüyle harmanlanmış dinî tecrübesinden oluşan gelenekçi din anlayışını destekliyordu.

Sözlü kültürle muhafaza edilen âsârın metinleştirilmesi girişimleri Emevîler döneminde başladı. Muhtemelen ilk zamanlar, sünnet ve âsâr adı altında Hz. Muhammed, ilk halifeler, sahâbe ve tâbiine ait görüşler ve uygulamalar (sünnet ve âsâr) toplanıyordu. Yüceltilen ilk nesillerle olan bağlantının kutsallaştırılan bu metinler üzerinden kurulması ve devam ettirilmesi amaçlanıyordu. Bu yolla dinî tecrübenin dış görünürlüğü ve şekilsel boyutu taklit edilerek yaşatılmak isteniyordu. Ancak bu tutum, geleneğe başvurma ötesine geçti ve metinciliğe dönüştü, hatta metnin (âsâr) ve onun sahipleri sayılan önceki nesillerin (selef) kutsallaştırılmasına evrildi. Bunu destekleyebilmek için sürekli kötüye giden bir tarih algısı oluşturuldu. Asırlar geçtikçe Emevîler dönemi Müslüman toplumun dinî tecrübesi âsâr ve sünnet olarak, bunların taşıyıcıları ise Selef adıyla Gelenekçi-Zâhirî yaklaşımın anahtar kavramları haline geldi.

Bu suretle gelenekçiler, Kitap ve sünnetin ilk üç nesil tarafından anlaşıldığı ve uygulandığı biçimiyle anlaşılması gerektiğini, yani hakikatin aklî ve bâtinî te'viller ve yorumlar yoluyla değil, seleften aktarılan rivayet ve haberlerin yardımıyla ve metnin zâhirî anlamından hareketle anlaşılabilceğini savunuyorlardı. Bu yaklaşım, gelenekçi zihniyetin bireysel ve toplumsal düzeyde kurumsallaşmasının ilk belirtileri anlamına geliyordu. İmam Şâfiî, sonraki süreçte fıkhıta bunu "beyan" adı altında sistematik bir hale getirdi. Hadis Taraftarları, Gelenekçi-Zâhirî yaklaşımı nasların anlaşılmanın ötesine taşıyarak dinî hayatın bütün alanlarına uygulamaya çalıştılar.

64 Bu anlayış bir rivayete dönüştürülmüştür: "Yaklaşan bir şerden dolayı Arapların vay haline! Onlara yazıklar olsun ki 'küçükleri' otorite sahibi oldular. Onlar arasında heva ile hükmediyorlar, kızgınlıkla öldürüyorlar." (Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 226-227); krş. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 282. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İşcan, *Seleflik*, s. 68-71.

4. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Abbâsîler'in İlk Yüzyılında Kıyas ve Akıl Karşıtlığına Dönüşmesi: Ashâbu'l-hadis

Halife Hârûn er-Reşîd'den (ö. 193/809) itibaren toplumsal, siyasî, iktisadî ve dinî sahalarda önemli açılımlar gerçekleştirildi. Kabileci politikalar terk edilerek Arap olmayan Müslümanlara (mevâlî) iktisadî, hukukî ve siyasî alanda eşit haklar sağlandı. Kardeşi Emin, Araplardan destek alırken, Me'mûn Arap olmayan Müslümanların, yani mevâlînin desteğini aldı. Onun mevâlînin yönetimde söz sahibi olmasına sebep olan politikalarına en fazla karşı çıkan ve yönetimi kendi ellerinde tutmaya çalışan Bağdat'ta "mutavvia"⁶⁵ veya "rü-esâu'l-âmme" olarak isimlendirilen çoğunluğunu Arap asıllıların oluşturduğu, şehrin ileri gelenleri ve halk kitleleri üzerinde etkinliği olan Hadis Taraftarları çevresi oldu.⁶⁶ İkinci asrın ikinci yarısında hadis rivâyeti faaliyetlerinde etkili olan belli râviler⁶⁷ etrafında toplanan kalabalıklar, Me'mûn tarafından "kitlesel karakteri ve özellikle toplumun alt katmanlarına mensup"⁶⁸, ilimden ve tefekkürden habersiz halk yığınları anlamında Haşviyye olarak isimlendirildi.⁶⁹

Aklî ve felsefî bilimlere destek veren Abbâsîler, ilmî, kültürel, felsefî, ictimâî ve dinî alanlarda, seleflerini geride bırakan devrim niteliğinde önemli yeniliklere imza attılar. Mesela dinî ilimler bu dönemde tedvin ve tasnif edildi. *Beytül-Hikme* gibi kültür ve bilim merkezleri açıldı. Tıp, felsefe ve edebiyata dair insanî birikim, bu dönemde Arapçaya çevrilmeye başlandı. Farklı din ve mezhep mensupları arasında felsefî, dinî ve kelâmî tartışmalar düzenledi. Diğer din ve medeniyetlere karşı İslâm'ın savunusunu yapan çok sayıda eser kaleme alındı. Müslüman ve gayrimüslim ilim adamları, sanatkârlar ve düşünürler büyük itibar gördü. Abbâsîler tarafından kurulan Bağdat, ilim adamlarının uğrak merkezi haline geldi. Abbâsîler'in ilk yüzyılı, -mihne dönemi istisna edilirse- özgürlüklerin önünün açılması, aklî ilimlerin gelişimi ve fikrî aydınlanma açısından

65 Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Târîh*, VIII, 551-554.

66 Krş. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 127-129.

67 Etrafına on binleri toplayanların başında Vâsıtî Yezîd b. Hârûn (bkz. Abdülkerîm es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, Beyrut 1981, s. 16), Vâsıtî Âsım b. Ali (bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut 2001, XIV, 171 (6649) ve Ebû Bekir Cafer b. Muhammed el-Firyâbî gelir (bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 104 (3618); Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, Müessesetü'l-Risale, Beyrut 1983, XIV, 98-100; Abdülkerîm es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, Beyrut 1981, s. 17-18.

68 Taberî, *Târîh*, VIII, 632; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 27.

69 Krş. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, s. 29.

“altın çağ”ı temsil eder. İslâm medeniyetinin inşasında, Abbâsî aydınlanmasının önemli katkısı olmuştur. Mürcie, Mu‘tezile ve Ebû Hanîfe’nin öncülüğünde oluşan re’y taraftarları, fikhî ve itikadî görüşleriyle Abbâsîler’in ıslahatçı politikalarına destek verdiler. Dinî hayatla ilgili yeni ıslahatlar yapan Abbâsîler, Emevîler’in aksine, asabiyetçi politikaları belli ölçüde terk etti ve Müslüman Farslar, Türkler ve diğer milletlere yönetimde önemli görevler verdiler.

Abbâsîler’in kuruluşundan Mütevekkil (247/861) dönemine kadar İslâm dünyasının doğusunda ve batısında akılcılık, akılcı akımlar ve onların din anlayışları, eserleri önemli bir itibar kazandı. Ancak Me’mûn’un baskıcı politikası, Mu‘tezile’yi öne çıkarması ve onun muhaliflerine baskı ve işkence uygulaması bir talihsizlik oldu. Onun zulüm ve baskılarına karşı halk çevrelerinde ve gelecekte ulemâ arasında bir muhalefet hareketi gelişti. Gelenekçi-Zâhirî din yorumunun güçlü bir şekilde tezahüründe ve kurumsallaşmasında Ashâbu’r-rey ve Mu‘tezile’nin akılcı din yorumuyla mücadele etkili oldu. Bu dönemde bu anlayışın en etkin aktörlerinin başında İmam Şâfiî’nin fikirlerinden etkilenmiş Ahmed b. Hanbel (241/855) ve onun taraftarları ile Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî gelmektedir. Mihne sürecinde ve sonrasında güçlü bir dinî harekete dönüşen Ashâbu’l-Hadis’in zâhirî anlayışının çerçevesini, halku’l-Kur’an, teşbih ve tecsimi çağrıştıran sıfatlar anlayışı, âsârın/sünnetin ve geleneğin dinîleştirilmesi, Arap kültürünün yüceltilmesi, lafızcı yorum, te’vil ve mecazın reddi, akıl ve kelam aleyhtarlığı, eylemcilik ve bid’atlerle mücadele oluşturmaktadır.

Abbâsî yönetiminin daha çok Mutezili, Mürcîî, İmamî ve Zeydî çevrelerle yakın temas içerisinde olması, bu oluşumların dışında kalan çevrelerde sert tepkilerle karşılandı. Bazı çevreler, ortaya atılan yeni görüşleri muhdes (sonradan ortaya çıkan) ve bid’at; mensuplarını ise mübtedi’ veya ehl-i bid’at/ehl-i heva olarak damgaladı. Abbâsîler’in yanında yer alan bu akımlara karşı çıkan Hadis Taraftarları,⁷⁰ Ehl-i Sünnet’in oluşumunda önemli etkileri bulunan ve hâlâ bulunmaya devam eden Gelenekçi-Zâhirî zihniyeti temsil eder. Dinin anlaşılmasında zâhirî bir söylemi öne çıkaran ve lafız mana ilişkisinde lafız ön-geleyen, dinî naslarda mecazı reddeden ve akla, kelam ve felsefeye karşı yoğun bir mücadele içine giren bu kesim, Hadis Taraftarları, olarak isimlendirildi.⁷¹

70 M. Said Hatiboğlu, *Şerefi Ashâbi’l-Hadis Mukaddimesi*, (Hatib el-Bağdâdî), nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 9.

71 Onların bir topluluk olarak tanımlanması ile ilgili bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 50 vd.

Abbâsîler'in din politikasına karşı en ciddi muhalefet, gelenekçi zihniyetin temsilcileri olan Ashâbu'l-hadis çevrelerinden gelmişti. Onlar, bazı Emevî ve Abbâsî yöneticilerinin inanç, ibadet ve muamelat alanındaki bazı görüş ve uygulamalarını bid'at kabul edip tekrar Saadet Asrı (altın çağ) veya Selef-i sâlihîn olarak gördükleri Hz. Peygamber, sahâbe ve sonraki kuşak (tâbiîn) dönemindeki sünnete/âsâra dönmeyi talep ediyorlardı. Abbâsîler'in iktidara gelişiyle birlikte siyasî, toplumsal ve dinî hususlarda gerçekleştirilen köklü değişiklikler, problemlerin çözümünü geçmişin geleneksel yaşam biçimlerinde (âsâr) veya sünnet adı verilen dinî tecrübeye arayan muhafazakâr ve gelenekçi kesimlerde endişelere sebep oldu. Ashâbu'l-hadis çevreleri, bu köklü değişimleri bir tehlike olarak görüyordu. Çünkü bu tasarruflar, birçok bakımdan geleniğin göz ardı edilmesi veya yürürlükten kaldırılması olarak algılandı. Bu sebeple Gelenekçi-Zâhirî anlayış Abbâsîler döneminde halktan güçlü bir taraftar kitlesi edindi. Bu hareket Abbâsîler'in ilk yüzyılında ve Mu'tezile'nin mahkûm edildiği yıllarda, "Selef-i sâlihîn" adını verdikleri altın çağı, Hz. Peygamber ve sonrasındaki ilk üç nesil ile sınırlandırdı. Bundan sonraki nesiller ve tarih, onlara göre, her geçen gün daha kötüye gitmekte ve kıyametin kopmasını hazırlayan olumsuz âlâmetlere sahne olmaktaydı. Bu dönemin dinî tecrübesi, hadis, sünnet veya âsâr adı altında toplanarak kayda geçirildi. Bu kesimler, halkı etkilemeye yönelik oluşturdıkları zengin dinî-kültürel edebiyat sayesinde çok büyük bir nüfuz elde ettiler. Bedevî toplumunun kültürel izlerini taşıyan Hâricilik ile Arap kültürünün etkisinden kurtulamayan ve metnin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalan Hadis Taraftarları iman anlayışında; Müslümanları tekfir, ibadetlerin terki halinde zora başvurma ve güç kullanma konularında birbirine yakınlaştılar. Nasları anlama ve dinî yaşamlarında lafızcı ve şekilci bir anlayışı savunmaları dolayısıyla her iki söylem, "Gelenekçi zâhirî din yorumu"nu temsil etmekte birleşmektedir.

Gelenekçi zihniyeti ve onların Zâhirî din yorumunu temsil eden Hadis Taraftarları'nın başında İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfi ile bunların taraftarları bulunmaktaydı. Hicrî II./VIII. asrın ikinci yarısında teşekkül etmiş olan Hadis Taraftarları, sadece hadisler konusunda derinleşmiş bir grup olmayıp, Mürcie, Şia ve Mu'tezile kadar etkili olmuş önemli ekollerden birisidir. Me'mûn'un aklî ve felsefî bakış açısından yana tavır koyarak Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda başlattığı mihne politikası ve etrafındaki tartışmalar, bununla ilgili yaşanan baskı ve zulümler, Sünnî çevrelerde aklı reddeden metin

merkezli bir anlayışı öne çıkardı. Başka bir ifadeyle, mihne politikası, aklın istismar edilmesine, akılcılığın tarihte mahkûm edilmesine ve akıl aleyhtarlığını temsil eden Hadis Taraftarları'nın yıldızının parlamasına sebep olmuştur. Ahmed b. Hanbel ve Abdülazîz el-Mekkî (ö. 239/854), akılcı çevrelere ve özellikle Mu'tezile'ye muhalefetin başını çekiyordu.

Abbâsîler'in ilk iki yüzyılında, fikir özgürlüğü artmış ve toplumsal açıdan pek çok dinî-toplumsal örgütlenmeler ortaya çıkmış idi. Örneğin Irak yöresi Mu'tezile, Hanefilik ve Ashâbu'r-re'y'in; keza Bâtınîlik ve Hadis Taraftarları'nın mücadele merkezleri haline gelmişti. Bu dönem bâtinî hareketin yükselişine sahne oldu. Böyle bir dönemde itikatta ve fıkıhta kıyası eleştiren ve Şâfiî mezhebinin aşırı bir taraftarı olan Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'nin fikirleri etrafında yeni bir topluluk oluştu. Muhtemelen Dâvûd hayatta iken, görüşlerini takip edenler önce Dâvûdiyye ve daha sonra Zâhiriyye adıyla isimlendirildi.⁷² Irak'ta yoğunlaşan⁷³ ve talebeleri yoluyla İslâm dünyasının pek çok yerine yayılan Zâhirîlik, "Hadis taraftarları arasındaki re'y karşıtlığının vardığı nihai noktayı temsil eder."⁷⁴ Dâvûd ez-Zâhirî re'y, kıyas ve bunlarla ilişkili her şeyin ayrıcalığını kökten reddederek nasları zâhirî ve lafzî anlamlarıyla anlaması sebebiyle gelenekçi anlayışı (Ehl-i hadis) tekrar canlandırmak istiyordu.⁷⁵ Dâvûd b. Ali, kıyas ve ta'lîli reddetmekle kalmadı, aynı zamanda herhangi bir imama veya mezhebin öğretilerine körü körüne bağlı kalmaya ve onu taklit etmeye de karşı çıktı.⁷⁶ Onun sisteminde anahtar terim, nasları lafza bağlı kalarak anlama yöntemine işaret eden zâhir idi. Sonraki asırlarda Zâhirî olmanın dikkat çeken en önemli niteliklerinden birisi, bu kişilerin hadis rivayetindeki etkinlikleri ve sosyal hayatı onun üzerine inşa etmeleri idi.⁷⁷

Şâfiîler, Bağdat ve Mısırda; Mâlikîler Kuzey Afrika ve Endülüs'te; Hanbelîlik Irak, Şam ve Hicaz'da hadis aleyhtarlığı yapanlarla ve re'y taraftarlarıyla

72 Bkz. Amr Osman, *The Zabiri Madhhab (3rd/9th-10th/16th century): A Textual Theory of Islamic Law*, Princeton University, Princeton 2010, s. 60.

73 3. ve 4. asırlarda Zâhirîliğin temsilcileri hakkında geniş bilgi için bkz. Osman, *The Zabiri Madhhab*, s. 57-58.

74 H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 42.

75 Ignaz Goldziher, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, s. 22.

76 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 27. Ehl-i Zâhir'den birisi olarak Davûd b. Ali, herhangi bir mezhebin taklit edilmemesini tavsiye etti. (Abdulvehhâb Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, nşr. Abdurrahman Umayra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989, I, 218; Goldziher, *Zâhirîler*, s. 28.)

77 Bkz. Osman, *The Zabiri Madhhab* s. 46, 65, 72 76.

mücadele misyonunu üstlendi. İmam Şâfiî, hadise olan sadakati ve hadis savunucularını uykudan uyandırması sebebiyle Irak'ta "hadis muhafızı"; Horasan'da "sâhibu'l-hadîs" olarak meşhur olmuştu. Aynı dönemde akılcı eğilimlere tepki ve muhalefet duygusuna sahip kesimler akli, akıl yürütmeyi, re'yciliği, kıyası, felsefe ve kelamı Müslümanlar için bir tehlike olarak gördüler. Bu sebeple İbn Kuteybe, hicrî 3. asırda mümeyyiz vasıflarını dikkate alarak Ashâbu'l-hadis'i şöyle tanımladı: "Ashâbu'l-hadis, dinî bir meselede 'istihsan'a, kıyas ve nazara; mütেকaddim felsefecilerin kitaplarına ve mütעהhir kelamcılarının görüşlerine başvurmayanlardır."⁷⁸ Tariften de anlaşıldığı gibi onlar ümmetin tamamını temsil etmiyordu. Buna rağmen Gelenekçi-Zâhirî yaklaşım, Horasan ve Ma-veraünnehir Hanefîleri ve özellikle Buhara Hanefîleri arasında; Mısır'da Tahavî ve etrafındaki Hanefîler arasında da belli ölçüde etkili oldu.

5. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Endülüs Emevîleri'nin Yıkılış Sürecinde Kıyas Aleyhtarlığı, Bâtınîlik ve Sûfilik Karşıtlığına Evrilmesi: İbn Hazm'ın Katı Lafızcı Zâhirîliği

Fâtımî-İsmailî devletin (909-1171) kurulması ve Kahire'yi merkez olarak seçmesi, Endülüs Emevî iktidarını endişelendirdi. Çünkü Şîî-Fâtımîler, Sünnîlerin yönetimindeki Kahire ve Kuzey Afrika'nın diğer merkezlerinde hâkimiyetini her geçen gün pekiştiriyordu Diğer yandan onlar, ele geçirdikleri bölgede Şâfiî ve Mâlikî âlimlere ve halka karşı yıldırma faaliyetleri başlattılar. Özellikle Endülüs Emevî devletinin zayıflamasını fırsat bilerek, onlara karşı tertiplenen bazı isyan hareketlerini el altından desteklediler. Bu sebeple Endülüs Emevî halifesi III. Abdurrahman (350/961), halifelik döneminde (912-961), Fâtımîler'i Endülüs'te Müslümanların birlik ve huzuru için bir tehlike olarak gördü ve onlara karşı ciddi bir mücadele başlattı.⁷⁹ Ancak Emevîler'in gerekli tedbirleri almaları sebebiyle "bazı kimseler Bâtınîliğin görüşlerini paylaşmışlarsa da, sapkın ya da heretik görülen bu öğreti toplumun herhangi bir katmanına" kök salamamış ve yaygınlık kazanamamıştır.⁸⁰

78 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, tashih. Muhammed Zühri en-Neccâr, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1976, s. 86.

79 Bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 213.

80 Geniş bilgi için bkz. Ömer A. Ferruh, "Zahirilik", çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, I, 312 (I, 311-326).

Gelenekçi-muhafazakâr zihniyet, Endülüs'te Ashâbu'l-hadis'in en güçlü damarlarından birisi olan Mâlikîler tarafından temsil ediliyordu. İbn Haldûn, bedevî kültürden geldikleri için Mağriplilerin ehl-i Hicaz'ın yöntemini temsil eden Mâlikîliği benimsediklerini söyler.⁸¹ Endülüs Mâlikîleri, öncekilerin aksine akılcı olarak görülsede de, re'y taraftarlarıyla kıyaslandığında akılcı olmaktan çok "eserci" idiler. Diğer yandan fıkuhta Mâlikî olan Sûfîler vardı. Aslında İbn Hazm'dan önce Endülüs'te kök salmış olan sûfî düşünce, her geçen gün güçleniyordu.⁸² Zâhirîliğin sadece fikhını değil akidesini de yeniden inşa eden İbn Hazm, bir taraftan eserlerinde kıyas ve nazarı benimseyenleri şiddetle eleştirmeyi sürdürmüştü; diğer taraftan Ashâbu'l-hadis arasında belli bir yer edinen Mâlikîlik ve Sünnî çevrelerde yükselen Sûfîlik ile olan bağlarını tamamen koparmıştı. İbn Hazm, saldırı oklarını Şia ve Mu'tezile kadar Eş'arîlik, Şâfîlik ve Mâlikîlik gibi Ehl-i sünnet çevrelerine de yöneltmişti. Her halde onun eleştirilerinden nasibini en az alanlar Hanbelîler ve kendisinin mensubu olmakla övündüğü⁸³ Ashâbu'l-hadis olmuştu. Bu sebeple, onun görüşlerine bazı eleştiriler yapmaları söz konusu olsa da, ona en fazla saygı duyanlar İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de içinde yer aldığı Hanbelî çevreler idi.⁸⁴

Endülüs'te bâtinî ve sûfî yorum geleneği "karşıt bir söylem biçimi olarak zâhirî düşünce akımını üretmişti."⁸⁵ Bazı İsmailî dailer, takibata uğramamak için kendilerini sûfî olarak gösterebiliyordu. Bu sebeple İbn Hazm, Bâtınî-İşârî bilgi kuramını çürütmek için müstakil eserler yazdı. Hatta o, Şiîleri ve bazı gulât fırkalarını, Farsların İslâm'ı yıkmak ve Araplardan intikam almak üzere kurdukları bir tuzak olarak değerlendirdi.⁸⁶ İbn Hazm, İsmailiyye ve Karmatiliğin Farsların eski dinî inançlarından Mecusîlik ve Mazdekîliğin bir

81 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 808.

82 Endülüs'e tasavvufun girişi ve yayılışı konusunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), XXIII (2009), ss. 325-355.

83 İbn Hazm, *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, yy., ty, I, 103.

84 Ahmed b. Abdilhalim, Abdisselam İbn Teymiyye (728/1328), *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye fî Te'sîsî Bidaibim el-Kelâmiyye*, nşr. Ahmed Muâz Hakkı, Mücemmau Melik Fahd li-Tıbbâ-ri'l-Mushaf eş-Şerîf, Medine 1426, III, 258; H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisini*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 36-37.

85 Mustafa Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhirîliği", *Mîlel ve Nihâl*, VI/3 (Eylül-Aralık 2009), s. 30 (ss. 27-40).

86 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, II, 20. İbn Hazm, Bâtınîlik ve benzeri fırkaların nazariyelerinin kaynağını Şiîlik olarak gösterir; bkz. *el-Fasl*, III, 596.

yansıması olduğunu, bunların İslâm'ı toptan terk ettiklerini savundu ve bunu gerekçe göstererek onları eleştirdi.⁸⁷

İbn Hazm döneminde Bâtınîler, İslâm'ın temel esaslarını ve ilgili kavramlarını boşa çıkaracak yorumlar yapıyorlardı. Örneğin ahiret inancı (mead), cennet ve cehennemden bahseden âyetleri zâhir-batın ayrımı yöntemiyle yorumluyorlardı.⁸⁸ Bazı te'villeri şöyledir: Hz. Süleyman'ın emrinde olan cinlerden maksad bu zamanın Bâtınîleridir; Şeytanlar ise güç işlerle mükellef tutulan zâhir ehlidir. İblis ve Adem, Ebû Bekir ve Ali demektir. Çünkü Ebû Bekir Ali'ye itaat etmekle emrolundu da o kabul etmedi ve böbürlendi. Deccal de Ebû Bekir'e delalet eder. Deccal (Ebû Bekir) tek gözlü idi; yani batın gözüyle görmiyor, ancak zâhir gözüyle görüyordu. Kur'an'daki Ye'cûc ve Mecûc zâhir ehline delalet eder.⁸⁹ Ayrıca Bâtınîler, kendi bid'atlerini kabul edenleri müminler, etmeyenleri ise eşek veya Zâhiriyye olarak isimlendiriyorlardı.⁹⁰ Bâtınîlere göre, Resûlullah, âyetlerin bâtinî anlamlarını ve sırlarını ifşa etmedi, onları vasisine, o da kendinden sonraki vâsilerine bıraktı. İbn Hazm, dinin zâhirden ibaret olduğunu savunarak onların iddialarını şu şekilde çürütmeye çalıştı:⁹¹

Allah Teâlâ'nın dini açık/zâhirdir. Onda batın diye bir şey yoktur. O aşikârdır ve onda sır diye bir şey yoktur, tümüyle delile dayalıdır, uydurma yoktur. Her kim sizi delil olmaksızın bir şeye tâbi olmaya çağırır ve Allah'ın dininde sırlar ve ve bâtinî şeyler vardır derse, onu yalancılıkla itham ediniz. Zira bu nevi iddialar, boş ve uydurmadır. Biliniz ki Allah'ın elçisi şeriatın tek bir kelime dahi gizlememiştir. Kendine en yakın olanlara; eşine, kızına, amcasına, amcaoğluna veya arkadaşına; kırmızı tenliden, siyah tenliden veya çobandan gizlenen şeriata dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Onun ne rumuzlu sözleri ne gizli işleri ne de bâtinî yönü vardır. O sadece insanları Hakk'a davet etmiştir. Eğer o bir şey gizlemiş olsaydı o zaman kendisine emredileni yerine getirmemiş olurdu. Her kim böyle bir şey derse o kâfirdir. Sakın ola sonucu belli olmayan, delili açıklanmamış bir söze kapılmayın, Peygamberimiz'in (s.a.) ve ashâbının (radıyallâhu anhum) yürüdüğü yoldan çıkmayın."

87 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 22.

88 İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993, s. 36.

89 İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, s. 36.

90 Ebû'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakati'n-Nâciye ani'l-Fırak ve'l-Hâlikîn*, Âlemu'l-Kütüb, Lübnan 1983, s. 143.

91 İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, II, 22.

İbn Hazm'ın (456/1064) Bâtınîlik eleştirilerinden Sûfîlik de payını aldı. Özellikle Sûfîlerin bilgi kuramının merkezine koydukları ilhamın kesin bir bilgi için delil olamayacağını ve kalplere düşen vesveselerden ibaret olduğunu savundu ve bunu gerekçe göstererek açıkça eleştirdi.⁹² İbn Hazm'ın "katı Gelenekçi-Zâhirî din yorumu", Şiîliğe, İsmailî-Bâtınîliğe ve sûfî yaklaşıma karşı güçlü bir muhalefeti temsil etti. Çünkü Bâtınîler ve Sûfîler, nasların zâhirine takılıp kalan İbn Hazm'a ve benzeri fakihlere "Ehl-i zâhir" veya "Zâhir ulemâsı" gibi küçük düşürücü isimler kullanıyorlardı. İbn Hazm, Bâtınîlik ve Sûfîliği İslâm tarihinde Müslümanları dininden edip küfre düşürmekle suçladı ve onlara, "İslâm'a nispet edilen bu açık küfür ifadelerini söylemek suretiyle küfre düşen kimselerin tamamının kökeninde Şüîlik ve Sûfîlik olduğunu bil-melisiniz"⁹³ tarzında sert eleştiriler yöneltti:

İbn Hazm'ın bu zâhirî yaklaşımı döneminin âlimleri tarafından eleştirildi. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), kendi dönemine kadar artarak devam eden zâhirî-bâtınî kutuplaşmasının her iki tarafını da hain olarak gördü.⁹⁴ Hatta Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hazm ve diğer Zâhirîleri, Ashâbu'l-hadis'in sınırlarını zorlayan aşırı lafızcılığa kaymaları, Mâlikîlerin re'ye başvurmalarına karşı çıkmaları, Kur'an ve Sünnet'in te'vil usûllerini kabul etmemeleri sebebiyle şiddetli bir şekilde tenkit etti.⁹⁵ O, nazara haberi tercih eden gruplardan birisi olarak bahsettiği Zâhirîlerin, "Hüküm ancak Allah'a aittir" âyetine zâhirî anlam vererek ilk defa böyle bir bid'ati ortaya atan" Hâricîlerin bir alt fırkası olarak gördü.⁹⁶ Çünkü Zâhirîler, kıyası ve nazarı reddettiler ve Hâricîler gibi, kendi görüşleriyle âyetin lafzına bağlı kalarak hüküm verdiler. Hâricîlerin "Hüküm Allah'a aittir" şeklindeki lafzî yaklaşımı ile "Allah'ın dediğinden başka söz yoktur" diyen Zâhirîlerin yaklaşımı arasında fark yoktur.⁹⁷ Hatta Zehebî, birkaç asır sonra, onun bu ifadelerinden hareketle Endülüs'te etkili olan Zâhirî mezhebi âlimlerini, "Allah'ın dediğinden başka söz yoktur"

92 Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm (456/1064), *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm*, I, 17-18.

93 İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, III, 476. Sûfîlik eleştirileri için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, III, 592, 594, 596.

94 Ebû Bekr b. el-Arabî (ö. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 208.

95 Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Avâsım mine'l-Kavâsım", *DİA*, IV, 113.

96 Ebû Bekr b. el-Arabî, *Ârizatu'l-Abvezî bi-Şerhi Sahibi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut ty., X, 110-111.

97 Ebû Bekr b. el-Arabî (ö. 543/1148), *Ârizatu'l-Abvezî*, X, 110-111.

veya “Allah’ın dediğinden başka bir şey demeyiz”⁹⁸ dedikleri için “Allah’tan başka hüküm verecek yoktur” âyetini zâhire göre yorumlayan “Hâricîlerin kardeşleri”⁹⁹ şeklinde tanımladı.

İbn Hazm’ın geliştirmeye çalıştığı kendine özgü fıkıh sisteminin ve hukuk teorisinin metodolojik çerçevesine “lafızdan lafızcılığa, literal anlamdan literalizme doğru verilen söz merkezli nesnel anlam arayışı” hâkim oldu.¹⁰⁰ Kur’an ve sahih haberin vahiy olduğunu ve ikisinin aynı şey olduğunu iddia eden İbn Hazm’a göre, “Nas, ‘Kur’an’da vârid olan lafız, eşyanın hükmü hakkında delil getirilen sünnet’ demektir ki, o da zâhirin kendisidir.”¹⁰¹ Re’y ve kıyas ile dinde hüküm vermek, naslara aklî illetler bulmak haramdır.¹⁰² Ancak İbn Hazm Zâhiriliğinin aşırı lafızcılığının ve katı gelenekçiliğinin fikhî yorumlarına yanlış olduğunu gösteren en güzel örneklerin başında, “*Baliğ olan herkesin Cuma günü gusûl abdesti alması vaciptir...*”¹⁰³ rivayetinden çıkardığı fikhî hükümler gelmektedir. Onlara göre, “Birden fazla sebeple gusletmesi gereken kişi (kadın ve erkek), her bir sebep için ayrı ayrı gusletmek zorundadır. Mesela Cuma günü bir kişi ihtilam olsa, biri Cuma günü için diğeri de ihtilam için olmak üzere iki defa gusletmesi gerekir... Bir gusûlde iki sebebe de niyet etse bu gusûl niyetlerden hiçbirisi için geçerli olmaz.”¹⁰⁴

İbn Hazm, Akıl taraftarlarının re’y ve kıyasını, akıl yürütmelerini, te’vil-lerini ve naslarda mecazın varlığını selefleri gibi eleştirmeye devam etti. O, bunları fıkıh, fıkıh usûlü ve itikatta kullanmayı genelde kabul etmeyen As-hâbu’l-hadis’ten farklı olarak, *Usûlu’d-Dîn*’de, Allah’ın varlığını ispat ve isimlerinin tespiti ile ilgili itikadî tartışmalarda aklın kullanımına, mantık ve felse-

98 Bu ifadeyi İbn Hazm kullanmaktadır. Bkz. İbn Hazm (456/1064), *el-İhkâm fî Usûli’l-Abkâm*, I, 5.

99 ez-Zehebî (748/1374), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XVIII, 188.

100 Bkz. Muharrem Kılıç, “Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum”, *Mîlel ve Nihal*, 6/3 (Eylül-Aralık 2009), s. 27-40.

101 İbn Hazm (456/1064), *el-İhkâm fî Usûli’l-Abkâm*, I, 42, 98, 100; İbn Hazm (456/1064), *el-İrâb anî’l-Hire ve’l-İltibâs*, nşr. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem, I, 163 (Mukaddime).

102 Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *en-Nebze el-Kâfiye*, Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 58-67; İbn Hazm, *el-İrâb anî’l-Hire ve’l-İltibâs*, I, 171. (Mukaddime).

103 el-Buhârî, *es-Sahîh*, Beytü’l-Efkari’l-Diniyye li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, Riyad 1998, I, 177 (Cuma, 3, Şehâdât, 18); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1997, I, 173, Tahâre, 127.

104 Geniş bilgi için bkz. Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm (456/1064), *Muhalla*, Matbaatu’n-Nahda, Mısır 1348, II, 42-43. (I/266)

feden kendine özgü bilgi nesnelerinden yararlanmaya itiraz etmedi.¹⁰⁵ Zaman zaman naslardaki zâhire yorulabilecek mecazî lafızlara “meşhur ve karînesi açık olan mecaz” adını koyarak onları zâhir kabul etmiş¹⁰⁶ ve “el”, “yed”, “vech” ve “istivâ” lafızlarını te’vil etmekten çekinmemiştir.¹⁰⁷ Seleflerinden farklı olarak, ilk nesil olan sahâbîlerin dışındaki nesillerin dinî tecrübesini ve -mezhep imamı dâhil- herhangi bir kimsenin görüşlerini delilsiz ve burhansız taklit etmenin helal olmadığını¹⁰⁸ söyleyerek taklidi haram gördü. Medinelilerin icmâi yerine sahâbenin ve sâlih nesillerin (kurûn-i sâliha) icmâından¹⁰⁹; kıyasın yerine, “dile dayalı metinden çıkarılabilecek delil” adı altında şer’î bir delilden veya burhandan bahsetti. İbn Hazm’a göre, “Bu din Kur’an’da, Resûlullah’ın sünnetinde ve ümmetin icmâında eksiksiz açıklanmış ve din tamama ermiş, fazlası ve eksisi kalmamıştır.”¹¹⁰

6. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Şia Aleyhtarlığı, Felsefe Kelam Düşmanlığı ve Vahdet-i Vücûd Karşıtlığına Evrilmesi: Katı Gelenekçi Hanbelîlik

Halife Me’mûn’un (ö. 218/833) Halku’l-Kur’ân fikrini zorla benimsetmek şeklindeki siyasî, fıkri ve fizikî baskı (mihne) politikasına en güçlü direniş, akıl, kıyas, te’vil, kelam ve felsefe aleyhtarlığı ile tanınan Hadis Taraftarları’ndan geldi. Bu kesimin başında, eylemciliği, cesareti, zühd ve takvasıyla bilinen Ahmed b. Hanbel (ö. 241-855) gelmekteydi. O, Mu’tezile ile mücadelesi sebebiyle Hadis Taraftarları’nın sembol isimlerinden birisi haline geldi.¹¹¹ Kur’an’ın yaratılmışlığı fikrini eleştirmek için kaleme aldığı eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle Irak (Bağdat, Kûfe, Basra), Şam ve Horasan’ın bazı şehirlerinde önemli bir taraftar kitlesi edindi. Mihneye boyun eğmemesi, direnmesi ve bundan dolayı

105 Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 94. krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, I, 412-413.

106 Onun mecazla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulmuttalip Arpa, “Zâhirîlik ve Mecâz”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/25 (2012/1), ss. 43-67.

107 Âyetlerdeki teşbih ve tescim çağrıştıran haberî sıfatları nasıl yorumladığı konusunda geniş bilgi için bkz. Murat Serdar, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005, ss. 205-216.

108 İbn Hazm, *el-İrâb anî’l-Hire ve’l-İltibâs*, I, 168. (Mukaddime)

109 Bkz. Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, s.76-77.

110 İbn Hazm, *en-Nebzu’l-Kafî*, s. 14-15; *el-İbkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, IV, 134.

111 M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 56.

on dört ay hapis yatması Hanbelîliğin kitleselleşmesinde güçlü bir rol oynadı. Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünen gelenekçi âlimler, yeniliği (bid'at) savunan fırkalar aleyhinde vaaz ve propagandalarıyla cahil halk (Haşviyye) veya cahil kitleler (el-Âmme)¹¹² üzerinde her geçen gün etkilerini artırdı.

Ahmed b. Hanbel, Gelenekçi-Zâhirî anlayışın temel dayanaklarından birisi olan sahâbe neslinin dinî tecrübesini, *el-Müsned*, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin kelâmî görüşleri ve yöntemleri ile ilgili eleştirilerini *er-Redd alâ'l-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserlerinde topladı. Diğer yandan Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühhd* adlı eserinde ilk zâhidler halkasına Hz. Adem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadarki bütün peygamberleri, ilk dört halifeyi, sahâbe ve tâbiîni koyarak, "selef" adıyla bilinen ilk üç neslin ikisini hafızalara yerleştirdi.¹¹³ Sahâbenin yanısıra ikinci ve üçüncü neslin dinî tecrübesini ve görüşlerini, yani ilk üç neslin hafızasını bütünüyle koruma altına aldı.¹¹⁴

Mihne sürecinden sonra Hadis Taraftarları'nı temsil eden Mâlikî, Şâfiî, Zâhirî ve Hanbelî âlimler, bulundukları bölgelerde kaleme aldıkları eserler vasıtasıyla yarattıkları geniş ve kapsamlı edebiyatla İslâm düşüncesinin seyrini gelenekçiliğe çevirdiler. Ancak Ahmed b. Hanbel ve daha sonra Hanbelîler olarak bilinen gelenekçi kesim, fikirleri ve eserleriyle Sünnî düşüncede yeni bir çığır açtı. Onlar yazdıkları eserlerde, özellikle ilk üç nesli "selef" adı altında yüceleştirme ve uygulamalarının esasını oluşturan geleneği, "sünnet" ve "âsâr" adı altında dinleştirmeye yoluna gittiler. Mâlikî ve Şâfiî çevreler de selefe ve âsâra artı bir değer atfettiler; ancak Hadis Taraftarları'nın mirasını, çok sayıda eser yazarak sahiplenilen ve onları koruma altına alanlar Hanbelî çevreler oldu. Ahmed b. Hanbel'in ölümünden sonraki yüzyılda öğrencilerince aktarılan fıkıh, itikad, ahlâk, zühhd, siyaset ve diğer konulardaki görüşleri daha kapsamlı eserlerin konusu oldu.¹¹⁵ Ancak Ahmed b. Hanbel, bu eserlerde ilk üç neslin

112 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümmen ve Teâkibu'l-Hinnem*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, V, 47-48; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, nşr. Muhammed Yusûf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, VII, 8; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 1419/1998, XIV, 848-849.

113 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât el-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952, I, 31; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 366.

114 İbrahim b. el-Harî şöyle der: "Size bu Ashâbu'l-hadis'in sözüdür dediğim şey, Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür", (bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât el-Hanâbile*, I/92).

115 Ahmed b. Hanbel halifeye karşı isyanı asla doğru bulmuyordu; bkz. Harb b. İsmail el-Kirmânî (280/893), *Mesâilu Harb min Kitâbi'n-Nikâh ilâ Âhiri'l-Kitâb*, haz. Fâyiz b. Ahmed b. Hâbis, Mekke 1422, III, 970.

dinî tecrübesini devam ettiren ve onu ihya eden birisi olarak sunuldu. O, siyâsî iktidara karşı isyan etmeyi reddediyor, mutlak itaati savunuyordu.¹¹⁶

Gelenekçi-Zâhirî zihniyetin temsilcileri Ashâbu'l-hadis veya eserciler, IV./X. asırdan itibaren Bağdat'ta Hanbelîliğe evrilmeye başladı. Bu süreçte Eş'arîler, Ashâbu'l-hadis'in Hanbelî kesimi ile yollarını ayırdı. Hatta Eş'arîler ve Hanbelîler arasındaki kutuplaşma derinleşerek Bağdat'ta bazan çatışmalara dönüştü. Hanbelîler kendilerini, Şâfiî ve Mâlikîlerden daha çok, katı gelenekçiliği ve metinciliği temsil eden Zâhirîler'e yakın gördüler. Hanbelî mezhebinin kurucusu olarak bilinenlerin başında Ebû Bekir el-Hallâl (311/923) gelmekteydi. O, Ahmed b. Hanbel'in taraftarlarının tabakatını yazarak Hanbelî mezhebi olarak anılacak olan mezhebin hafızasını kayıt altına almıştır.¹¹⁷ Hanbelîliğin tarihi seyrine damgasını vuran, halk arasında tabanını genişleten ve eylemciliği ile bilinen ikinci önemli şahsiyet Ebû Muhammed el-Berbehârî'dir (329/941). O, Ahmed b. Hanbel'in mücadeleci karakterini temsil eden birisi idi.

Berbehârî, diğer Hanbelîler gibi, halk ile içiçe yaşadığı ve onlar üzerinde etkili olduğu için toplumda gördükleri yanlışlara karşı hissî ve güç kullanmaya varan müdahalelerde bulunuyordu. Muhtemelen Berbehârî'nin bu tavrı, Hanbelîler arasında "âlim", sofu" ve "bid'atçilere fizikî müdahalede bulunanlar" olarak sıralanan üç sınıftan¹¹⁸ üçüncüsüne dâhildir. Berbehârî ve diğer bazı Hanbelîler, kendilerini "iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak" şeklindeki ilâhî emri yerine getirmekten sorumlu toplum bekçileri olarak vehmetmişler ve fizikî güce başvurmuşlardır.¹¹⁹ Hanbelî kesim, genelde bid'atlerle mücadelede, cahil halkın desteğini arkalarına alarak siyâsî yetkililer üzerinde baskı oluşturmaya ve kişileri özgürlüklerinden mahrum bırakmaya çalışmışlardır.¹²⁰ Diğer yandan Berbehârî Şia, Mu'tezile, Eş'arîlik ve kelam aleyhtarlığı ile öne

116 Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 20; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 45.

117 Koca, *Hanbelî Mezhebi*, s. 56.

118 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtul-Hanâbile*, II, 43; Muhyettin İgde, *Siyâsî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2016, s. 173.

119 Hanbelîlerin Bağdat'ta neler yaptığı konusunda geniş bilgi için bkz. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004, ss.114-128.

120 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târibi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, nşr. Muhammed Abdülkadir Arâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, XIII, 200; Zehebî, *Târibu'l-İslâm*, XXIII, 32; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 818.

çıkılmış bir şahsiyetti.¹²¹ Berbehârî'nin adı Bağdat'ta meydana gelen şiddet yanlısı diğer bazı eylemlere de karışmıştır. Muhyettin İğde, 329/935 yılında Berbehârî'nin başını çektiği ve tarihe "Hanbelî fitnesi"¹²² veya "Berbehârî fitnesi"¹²³ olarak geçen Hanbelîlerin sebep olduğu bu olayları şöyle tahlil etmektedir:¹²⁴

Hanbelî isyancılar, eğlence merkezlerine baskın düzenleyerek buralardaki eğlence aletlerini kırıyorlardı. Askerî görevlilerden, sivil görevlilerden ve halktan bazı kimselerin evlerine baskın düzenliyor, bu evlerde rastladıkları şarapları döküyor, karşılaştıkları kadın şarkıcıları dövüyor, çalgı aletlerini kırıyorlardı. Diğer taraftan, sokakta yanlarında kadın veya çocuk bulunan erkeklere, yanlarındaki kadınların kim olduklarını soruyorlardı... Hatta yanında bir yakını olmadan yalnız başına sokağa çıkan kadınları dahi emniyet güçlerine teslim ediyorlardı.

Büveyhîler'in Abbâsî yönetimi üzerinde etkili olduğu 334-447/945-1055 tarihleri arasında onların İmamî Şiiliği ve Zeydîleri desteklemesine; keza Mısır'da Fâtımîler devletini kuran İsmailîlerin propagandasına karşı en ciddi tepki Hanbelîlerden geldi. Hanbelî âlimler¹²⁵ Şiiliği güçlendirmeye yönelik bu tür tutuma karşı çıkmıştır.¹²⁶ Özellikle Abbâsîler'in son iki yüzyılında, yani 447-656 (1055-1258) tarihleri arasında pek çok Hanbelî âlim yetişmiştir.¹²⁷ Çünkü Kadir-Billah'ın hilafeti döneminde (381-422/974-991) toplumsal ve siyasî ortam onların lehine dönmüştü. Halife, bir taraftan Şia'yı destekleyen Büveyhîler'e, diğer taraftan İsmailîleri destekleyen Fâtımîler'e karşı Sünnî-Hanbelî kesimi güçlendirecek bir siyaset takip etmiştir. O, hutbelerin Fâtımîler adına

121 Berbehârî'nin kelim eleştirileri konusunda geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 18-45.

122 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 113.

123 ez-Zehabî, *el-İber fi Haberî men Ğaber*, nşr. Ebû Hacer Muhammed b. Said b. Busyunî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., II, 18; *Târihu'l-İslâm ve Vefayâtü Meşâbirî'l-A'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1411/1991, XXIV, 30; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Abbâri men Zehab*, nşr. Abdülkadir el-Arnâût, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1408/1988, IV, 121.

124 Bu olaylar hakkında bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 113-114; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Abbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıryye, yy., ty., II, 82; Zehabî, *Târihu'l-İslâm*, XXIV, 30-31; İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, s. 168-169.

125 Geniş bilgi için bkz: Ferhat Koca, *Hanbelî Mezhebi*, s. 59-66.

126 Hanbelîler ile Şiiiler arasındaki olaylar hakkında bilgi için bkz. İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, s. 185-198.

127 Bu âlimlerin Hanbelîliğe olan katkıları konusunda geniş bilgi için bkz. Ferhat Koca, *Hanbelî Mezhebi*, s. 66-87.

okunmasını engellemiş ve Büveyhi emirinin önemli mevkilere Şîfleri atamasına yönelik kararlarını reddetmiştir.¹²⁸ Ayrıca Şîflerle Hanbelîler arasında meydana gelen olaylarda Hanbelîleri desteklemiştir.¹²⁹ Kadir-Billah, Şia, Mu'tezile ve diğer fırkalara karşı yaptırımları artırdıkça, Hanbelîler onun yanında yer almıştır.¹³⁰ Halife, Ehl-i sünnet dışı fırkaların görüşlerini eleştirip Hanbelîlerin görüşlerini destekleyen akide metinleri hazırlatmış ve bunu halka duyurmuştur. Bu metinler, Hanbelîliğin Kadir-Billah döneminde resmi bir mezhep muamelesi görmesini sağlamış ve bu nedenle "Kadirî Akide metinleri" diye anılmıştır.¹³¹ Kadirî Akide metinlerinde, imanın söz, amel ve niyet olduğu, artıp eksildiği, imanda istisnanın bulunduğu, namazı terk edenin kâfir olduğu, tövbe etmeden öldüğü takdirde Fıravun, Hâmân, Karun ve Übey b. Halef ile haşrolunacağı savunulmaktadır. Ayrıca dört halifenin tarihî sırası fazilet sırası olarak zikredilmekte, sahâbeye dil uzatanlar yerilmekte, Hz. Âişe ve Muaviye'nin faziletlerinden bahsedilmektedir.¹³²

Gelenekçi Hanbelî âlimlerin hayatları, ilmî ve siyasî faaliyeti ve bu dönemde yazdıkları eserler incelendiğinde, gelenekçiliklerine özgü bazı nitelikleri bulunduğunu görmek mümkündür. Onlar, kendilerine Ehl-i hadis, As-hâbu'l-hadis, ehl-i sünne, ehl-i eser ve eseriyyûn ismini kullanır; dini "âsâr, sünnet ve hadis"te ibaret görürler ve kendilerinin onun koruyucusu ve kolayıcısı olduklarını iddia ederler. Onlar, yeni fıkirlere, davranışlara (bid'at) ve bunların sahiplerine karşı etkin mücadeleleri ve hareketli kişilikleriyle halk nezdinde itibar kazanmışlardır. Kendileri gibi düşünmeyen ehl-i salat veya ehl-i kible'ye karşı dışlayıcı bir tutum benimsemiş; onları sapık, bid'atçı, fâsık ve kâfir olmakla suçlamışlardır. Düzeyleri farklılaşsa da, onlar Allah'ın sıfatları ve isimleri ile ilgili teşbih ve tescim çağrıştıran rivayetleri, te'vil etmeyip zâhîrine göre anlamışlardır.¹³³ Bu kesimler Sûfîlik ve özellikle Bağdat Sûfîleri ile

128 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 43; İbnü'l-Esir *el-Kâmil fi't-Târib*, VIII, 30-31; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nibâye*, XV, 504-505.

129 Geniş bilgi için bkz. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 203 vd.

130 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târib*, VIII, 121; George Makdisi, *İbn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburg 1997, s. 8, 10; Geniş bilgi için bkz. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 210-211.

131 Bu akideler ve içeriği hakkında geniş bilgi için bkz. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 213-217.

132 Metin için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 280-281; İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 218-221.

133 Alt başlıklar için örnek olarak bkz. es-Sicistânî (ö. 275/889), *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*,

ilgili ihtiyatlı bir tutum benimsemişlerdir.¹³⁴ Kelam ve felsefe aleyhtarlıklarıyla da bilinen bu kesimler kelamı, akli ve re'yi kullanmayı¹³⁵, felsefeyle ilgilenmeyi zemmeden veya onları incelemeyi yasaklayan müstakil eserler yazmışlardır.¹³⁶ Bid'at olarak görmeleri sebebiyle onlar arasında tabiat bilimlerinde, felsefe, mantık, matematik ve coğrafyada öne çıkan bilginlere rastlamak zordur. Bir kısmı Hanbelî ulemânın tabakatını yazmış, bir kısmı mihne döneminde halku'l-Kur'ân meselesi ve benzeri meslelere bakışları dolayısıyla *Mearif, Esma-Künâ, Ricâl, Ta'dîl ve Cerh* adlarıyla yazdıkları eserlerle, seleflerini cerh veya ta'dîl ve tezkiye yoluna gitmiş, bazı âlimleri dışlamış, bazılarında hadis rivayetini yasaklamış ve onları toplumda itibarsızlaştırmışlardır.¹³⁷ Katı gelenekçi Hanbelîlerin büyük bir kısmı, halk üzerinde etkili olmak için heyecanlı, sert ve tehditkâr üslubun hâkim olduğu vaazlar ve konuşmalar yapmaları sebebiyle, zaman zaman yönetimlerle başları derde girmiş, hapis yatmış, kovuşturma geçirmiş veya sürgün edilmişlerdir. Yöneticilere karşı isyanı caiz görmelerine rağmen, halkı Eş'arîlere ve Şîîlere karşı kışkırtarak çatışmalara sebep olmuşlardır. Bazıları ise, "emri bi'l-maruf nehyi anî'l-münker yapıyorum" diyerek insanların özel hayatına karışmaya ve devletin kolluk güçlerinin yapacağı müdahaleleri kendileri yapmaya kalkışmıştır. Hanbelîlik, sûfî kesimlerle iyi ilişkiler içerisinde oldukça, meşhur Sûfîlerden kendi mezhebini benimseyenler arttıkça, halk arasında taraftar kitlesi de artmıştır.

Katı gelenekçi ve tepkisel anlayışın Hanbelî çevrelerde en güçlü temsilcilerinden birisi olan İbn Teymiyye (ö. 661-728/1263-1327), Haçlı seferleri sonrasında ve Moğollar'ın 656/1258 yılında Abbâsî hilafet merkezini ele ge-

nşr. Ebû Mu'âz Târik b. Avdullah b. Muhammed, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999, s. 353 (Bâbun fi'l-Cehmiyye); s. 364 (Bâbun fi'l-İmân); s. 367 (Bâbun fi'r-Re'y); s. 370 (Bâbun fi Tafdil).

134 Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Taribte ve Günümüzde Seleflik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 345-346.

135 Bu eserlerde, Ehl-i re'y'in kitaplarının okunmaması uyarısında bulunulmuştur. Bkz. en-Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Zühryer eş-Şâviş, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1490, II, 164, 166, 168; es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 367-369.

136 Örnek olarak bkz. el-Herevî (481/1089), *Zemmi'l-Kelâm*, tahrir: Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî, Mektebetü'l-Gurâbâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419; İbn Kudâme el-Makdisî (620/1223), *Tahrîmu'n-Nazar fi Kütübî'l-Kelâm*, thk. Abdurrahman Muhammed Said Dimaşkı, Dâru Âlem el-Kütüb, Riyad 1990.

137 Mihnenin bu konulardaki etkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Abdü'l-Fettâh Ebû Ğudde, "Halk-ı Kur'ân Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dîl Kitaplarına Te'siri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, 20/1 (1972), ss. 307-321; İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 79 vd.

çirip bütün İslâm dünyasını işgal etmeye çalıştığı sosyal, siyasî ve ekonomik bunalımların yaşandığı bir süreçte, Hanbelîlerin güçlü olduğu merkezlerden birisi olan Harran'da Hanbelî bir ailede dünyaya geldi. İlk eğitimini ailesinden aldı. Daha sonra Hanbelî mezhebinin güçlü olduğu Dımaşk'a göçtü. Hanbelîlik, hicrî V. asrın sonlarında Şam'da oldukça güçlenmişti.¹³⁸ İbn Teymiyye böyle bir ortamda güçlü bir ilmî donanım kazandıktan sonra, kaleme aldığı onlarca eseri, vaazları, medresede verdiği dersleri ve mücadeleci kişiliği ile kısa sürede gelenekçi yaklaşımı temsil eden Hanbelî mezhebinin en güçlü temsilcisi oldu.¹³⁹ İbn Teymiyye'nin içinde yetiştirdiği gelenekçi Hanbelî kültürünü, geçmiş dönemdeki Hadis Taraftarları'nın sünnet, hadis ve âsârıyla yeniden sentezledi. Hadis Taraftarları ve Hanbelîler arasındaki tepkisel ve derinlikli olmayan reddiye geleneğine, kelâmî, mantıkî ve felsefî bir derinlik kazandırmaya çalıştı.

İbn Teymiyye, sisteminin merkezine ilk üç nesli (selef) ve onların takipçileri olarak gördüğü ilk üç asrın âlimlerini (mütekaddimûn) yerleştirdi. Ona göre, dinî düşünceyi ihya için, onların düşünce, inanç ve yaşayışına dönmek gerekir. Selefin yöntemi ve yaşayışı, İslâm'ın yöntemini ve Hz. Muhammed'in yaşayışını temsil ediyordu. Bu yüzden kelâmî ve felsefî sorunların eleştirisini, "nebevî ve selefî yol/yöntem" (târikatî'n-nebeviyye ve's-selefiyye)¹⁴⁰ adıyla bir yöneme veya geçmiş kuşaklardan gelen görüşlere, yani "el-âsâr es-selefiyye"-ye¹⁴¹ dayanarak eleştiriyordu. Ona göre, sarîh akül ve sahih nakil yoluyla elde edilen hiçbir bilgi, "selefin yoluna/yöntemine" (et-târikatü's-selefiyye) ters düşmez.¹⁴² "Selefî yöntem" (el-menhecü's-selefî, et-târikatü's-selefiyye), en sağlıklı ve örnek bir yöntemdir.¹⁴³ İbn Teymiyye bazı yerlerde "selefî âsâr"¹⁴⁴ terimini kullanır ve onu "nebevî naslar", "şer'î hükümler", "aklî deliller" seviyesinde, zâhirî delaletin tespitinde esas alınması gereken bir bilgi kaynağı olarak görür.¹⁴⁵ Örneğin ona göre Allah kendisini nasıl tarif etmiş, Resûlullah nasıl anlatmışsa o şekilde kabul edilir. Sahâbenin ('es-sâbikûn el-evvelûn), Kur'an ve

138 M. Henri Laoust, *Nazariyyatu Şeybi'l-İslam İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ'*, düz. Mustafa Hilmi; trc. Muhammed Abdülazim Ali, Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye 1976, II, 134.

139 İbn Teymiyye'nin kültürel çevresi hakkında geniş bilgi için bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s. 29-35.

140 Örneğin bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XII, 188.

141 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII, 25.

142 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V, 28; XII, 309.

143 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, X, 62, 99.

144 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XII, 309.

145 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 35.

hadislerin dışına çıkmadan ve herhangi bir te'vilde bulunmadan Allah'ın "nur" ve benzeri isimlerini kabul etmeleri ve mecazı reddetmeleri, bu konuda takip edilen metodun meşruluğu için delildir. Bu şekilde bir görüş Selefiyyenin görüşüdür (mezhebû's-Selefiyye).¹⁴⁶

Ayrıca Allah'ın sıfatlarını nefyetmemek ve toptan kabul etmek "selefin görüşü"dür (kavlû's-Selefiyye).¹⁴⁷ Fakat bu konuyu tartışırken bir mezhep mahiyetini taşıyan Hanbeliyyenin görüşünü Kâdî Ebû Ya'lâ, İbn Akîl ve benzerleri üzerinden analiz eder. Ancak bunları Selefiyye olarak vermez. Selefin sözü ve mezhebi çoğu kere ortak görüş olarak (anonim) verilir ve bunların kim olduğu belirtilmezken Hanbelîlerin kim olduğu belirtilir.¹⁴⁸

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi, İbn Teymiyye, "selefiyye" sözcüğünü "itikadî ve siyasî gayelerle vücud bulmuş" bir grubu tanımlamak için kullanmamış, onun yerine önceki kuşaklardan gelen âsârda (aser/rivayet/sünnet) onlara özgü bir yöntemi veya bakış açısını niteleyici bir sıfat olarak kullanmıştır. Bundan dolayı, "selef veya selefiyye"; "menhec" kelimesini nitelerken "el-menhec es-selefi" şeklinde müzekker, "asâr" ve "tarikât"ı nitelerken "el-asârû's-selefiyye" ve "et-tarikâtû's-selefiyye" şeklinde müennes olmuştur. Bunlardan hiçbirisi, Mu'tezile, Şia ve Mürcie gibi, herhangi bir siyasî ve itikadî topluluğu tanımlayan bir terim değildir. İbn Teymiyye, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bir yerdeki kullanımı istisna edilirse, eserlerinde "es-Selefiyye"yi, fıkhıta Hanbeliyye düzeyinde, itikatta Hadis Taraftarları düzeyinde itikadî ve siyasî bir topluluğa delalet edecek şekilde, yani fırka veya mezhebe isim olarak tek başına kullanmamıştır. Bir topluluğu çağrıştıracak şekildeki "es-Selefiyye" kelimesi "yed", "cisim" ve "el" gibi Allah'a nispet edilen bazı isim ve sıfatların anlaşılmasıyla ilgili bir bakış açısını veya metni zâhirine göre anla-

146 İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-Fetâvâ*, V, 28; VI, 379. İbn Teymiyye sayısız defalar "mezhebu's-Selâf" tabirini kullanmıştır. Sadece anılan eser, V/51'de "kavlû's-Selefiyye" ve VI, 379'da "mezhebu's-Selefiyye" geçmektedir. Ancak bunların da bir istinsah hatası olması, yani doğrusunun "es-selefiyye" değil, "es-selef" olması kuvvetle muhtemeldir. Bizde oluşan kanaat şudur ki, -ileriki pasajlarda da belirttiğimiz üzere, İbn Teymiyye "es-Selefiyye" kelimesini -mesela es-Sûfiyye" gibi- bir mezhep, meşrep, grup adı olarak kullanmıyor; sadece "et-tarikâtû's-selefiyye" (selefe ait yöntem) gibi sıfat olarak kullanıyor. Mesela "mezhebu's-Sûfiyye", "mezhebu'l-Hanefiyye" diyor (mesela bk. *Mecmû'û'l-Fetâvâ*, V, 529), "mezhebu'l-Cehmiyye", "mezhebu's-Sıfâtiyye" (mesela bk. VI, 15) diyor; fakat -istinsah hatası olması kuvvetle muhtemel iki yer hariç- hiçbir yerde bir ekol ya da grup ismi olarak "es-Selefiyye" terimi geçmiyor.

147 İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-Fetâvâ*, VI, 51.

148 İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-Fetâvâ*, VI, 54.

mayı yöntem olarak benimseyen bir topluluğun ismi olarak kullanılmaktadır. O, Şafîî âlimlerden (imam) Hattâbî (ö. 388/998)¹⁴⁹, Ebû Bekir el-Hatîb (ö. 463/1071) ve diğerlerinin “Selefin görüşü (mezhebu’s-Selef), sıfatlarla ilgili hadisleri ve âyetleri, keyfiyetine bakmaksızın, teşbihe düşmeksizin zâhirlerine döndürmek, yani zâhirlerine göre anlamaktır” dediklerini belirtir.¹⁵⁰ İbn Teymiyye’nin bu şekilde bir “selef/selefiyye” algısını Hanbelî âlimlerden çok Şâfiî âlimlere dayandırması oldukça ilginçtir. Bu kullanımlar, ilk üç neslin belli bir kesiminin haberî sıfatları anlama biçimleriyle alakalıdır. Henüz ortada Hanbelîliğin dışında aynı kelâmî ve fikhî görüşler etrafında kitleselleşen itikadî ve siyasî bir mezhep yoktur. Klasik kaynaklardaki 73 fırka tasniflerinin hiçbirisinde toplumsal tabanı olan veya kendine özgü bir doktrini olan Selefiyye diye bir mezhep yer almaz. Yukarıdaki alıntılardan da anlaşıldığı gibi, İbn Teymiyye, *Selefiyye’ye Zâhiriyye* ile hemen hemen aynı anlamı vermiştir. “Selefin mezhebi” (mezhebu’s-Selef) kullanımı ise, itikadî, siyasî veya fikhî ayrımı yapılmaksızın ilk dönemde konuyla ilgili Hadis Taraftarları’nın veya Hanbelîlerin savunduğu görüşleri aktarmaya yöneliktir. İbn Teymiyye’nin kendisi, fıkhîta Hanbelîliğe, itikadda Ashâbu’l-hadis’e bağlıdır. Ashâbu’l-hadis’in temsilcileri, sadece Ahmet b. Hanbel ve Hanbelîler değildir; Şâfiî, Mâlikî ve onları izleyen pek çok âlim de bu akımın içerisinde zikredilir.

İbn Teymiyye döneminde, Gelenekçi-Zâhirî anlayışın yeniden inşa edilmesinde sosyal, siyasî ve fikrî bağlam oldukça önemli bir rol oynadı. Aklî ilimlerden kelim, felesefe ve mantık, İbn Teymiyye dönemine kadar İslâm düşüncesinde önemli meyvelerini vermişti. O, Hanbelîler ve Eş’arîler ile Hanbelîler ve Şîîler arasında fikrî mücadelelerin ve bazen mezhebî çatışmaların olduğu hareketli bir dönemde yaşadı. Onun döneminde Şîî-İmamîler, İsmailîler ve Nusayrîler, Şam, Irak, Yemen, Lübnan ve civarında her geçen gün taraftarlarını artırıyordu. Şâfiî-Eş’arîlik Nizamiye medreseleri yoluyla İslâm dünyasının her yerinde etkili olmaya başlamıştı. Sûfîlik XI.-XIII. asırlarda altın çağını yaşıyordu. Ahmed Yesevî, Mevlânâ, Abdülkâdir-i Geylânî, İbnü’l-Arabî ve benzeri meşhur Sûfîler, bu dönemin önemli simaları arasındaydı. Ayrıca bu

149 Hattâbî itikadî konularda da söz sahibi bir âlimdir. Ehl-i sünnet itikadını Müşebbihe ve Mücessime’nin yanlış fikirlerinden korumak, Mu’tazile mensuplarının hadisler hakkında yaymak istedikleri şüpheyi önlemek ve onların muhaddislere karşı ithamlarını tesirsiz hale getirmek için Selef âlimlerinin te’vil etmeden kabul ettikleri itikadî meselelere dair bazı hadislerin te’vil ve yorumunu yapmıştır” (Salih Karacabey, “Hattâbî”, *DİA*, XVI, 490.)

150 İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, XXXIII, 102.

şahsiyetlerin öğretileri etrafında, tarikatleşme sürecine girilmişti. İbn Teymiyye, bu şahsiyetlerin eserlerini yakından tanıyordu; onlarla ilgili önemli değerlendirmeleri ve eleştirileri söz konusuydu. Onun Sûfiliğe karşı takındığı tavır, günümüz Selefleri tarafından aşırı bir noktaya taşınmıştır. İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde, onun Sûfiliği bütünüyle reddetmediği ve bütünüyle de kabul etmediği görülmektedir.¹⁵¹ Hatta son zamanlarda yapılan çalışmalar¹⁵², onun Hanbelîler içerisinde Sûfilikle güçlü ilişkisi olan, Kadirî tarikat silsilesinde yer alan¹⁵³ ve sûfi hırkası giyen âlimlerden birisi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁴ Ancak ona göre, yünden elbise giymek, bir ibadet değildir ve velilere bir ayrıcalık kazandırmaz. O, Sûfilerin en önemli bilgi dayanaklarından ilhamı ve velilerin "rahmânî kerametler"ini kabul eder. En büyük veli, ensâr ve muhacirlerdir. Kitap ve Sünnet'te olmadığı için *gavs*, *kutub/aktab*, velilerin ismi olamaz.¹⁵⁵ Yalnız veliler, "Rahman'ın Velileri" ve Şeytan'ın Velileri" olarak ikiye ayırır.¹⁵⁶

İbn Teymiyye'nin tasavvufa eleştirel bakışını, diğer alanlarda olduğu gibi, ideal dönemde yaşayan Selefîn dinî tecrübesine (alâ tarikatî's-selefiyye) uyup uymamasına göre, "bid'at-sünnet", bâtıl-hak", "bid'i-şer'î", "şeytânî-rah-

151 Makdisi'nin, Hanbelî gelenekte ve İbn Teymiyye'nin şahsında Sûfiliğin toptan eleştirilmediğine dair tespitleri konusunda bkz. George Makdisi, "Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/18(2007), s. 309-310.

152 Özellikle George Makdisi, İbn Teymiyye'nin bir Sûfilik düşmanı olduğu şeklindeki günümüzdeki Seleflerin iddialarını çürütmek ve onun Kâdirî bir Sûfi olduğunu ispat etmek için önemli bir makale yazmıştır. Bkz. George Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/19(2007), ss. 401-411. Ayrıca bkz. M. Abdul Hak Ansari, "İbn Taymiyyah and Sufism", *Islamic Studies*, XXIV/1(1985), ss. 1-12; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslamiyât*, II/3 (1999), ss. 39-66; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, ss. 343-356.

153 Makdisi bu silsileyi, Yûsuf b. Abdilhâdî'ye ait *Bed'u'l-Ülka bi-Lebsi'l-Hırka* adlı bir yazma eserinden (Yahuda Koleksiyonu (Princeton), vr. 171b-172a) hareketle kaydetmektedir; bkz. Makdisi, "Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/18(2007), s. 305; "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/19(2007), s. 405-406.

154 Geniş bilgi için bkz. Makdisi, "Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/18(2007), s. 304; Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 51-90.

155 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, XI, 15, 440, 443, 718; Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 61-62.

156 İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne Evliyât'r-Rahmân ve's-Şeytân*, Kahire 1378, s. 31-34, 73-88; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 353.

manî", "selef-halef", "mütekaddimûn-müteahhirûn"¹⁵⁷, "Selefin zâhidleri-müteahhirun Sûfîleri"¹⁵⁸ şeklindeki ayrımlar üzerinden temellendirmektedir. İbn Teymiyye'nin Sûfilikle ilgili eleştirileri, Mustafa Kara'nın da tespit ettiği gibi, tasavvufî ıstılahlar, önde gelen müellif Sûfîler ve onların eserleri ile İbn Arabî üzerinden Sûfîlerin fikirlerine yönelik olmak üzere üç önemli noktada yoğunlaşmaktadır.¹⁵⁹ İbn Teymiyye, tasavvufun esaslarıyla ilgili Sûfîler arasındaki "şeyhin gerekliliği, kıyafet ve hırka, zühd-verâ', halvet-riyâzet, zikir, hâl-makâm, velî/evliyâ, kerâmet, semâ, fenâ-bekâ" konularındaki yanlış anlayış, yorum ve uygulamalara karşı çıkmaktadır. Örneğin, ona göre, Selef arasında hakikatleri öğrenmek için belli bir şahsa intisap şartı yoktu. İman ve takva sahibi herkesten istifade edilebiliyordu. "Fılan şahıs senin dünya ve ahirette şeyhindir" sözü bid'attir. Her şeyhin razı olduğuna Allah razı olmaz, kızdığına da kızmaz. Şeyhe intisap etmek Müslümanlar için bir tür tefrika sebebidir.¹⁶⁰ Bu bağlamda onların sonradan ortaya çıkan, "şeyhlerin kabirlerine giderek onların ruhlarından yardım istemek, Allah katında onları vesile ve şefaathçi kılmak"¹⁶¹, "sema ve raks"¹⁶², mezarlar üzerine bina ve mescid yapma gibi uygulamaları bid'attir. İbn Teymiyye Fudayl b. İyâz, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris el-Muhâsibî, Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Sehl et-Tüsterî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdulkâdir el-Cîlî ve diğer ilk dönem zâhid ve Sûfîlerini ise, Selef-ten veya Mütekaddimîn Sûfîlerinden sayarak onları ve eserlerini övmektedir. Kadîrî silsilesinde adı geçen ve pek çok tarikatın hırkasını giydiğini ifade eden İbn Teymiyye, Abdulkâdir-i Geylânî'nin Sûfilikle ilgili *Futûhu'l-Ğayb* adlı meşhur eserine, *Şerhu Kelimât li-Abdi'l-Kâdir fî Kitâbi Futûhi'l-Ğayb* adıyla bir şerh yazmıştır.¹⁶³

İbn Teymiyyenin İbn Arabî üzerinden eleştirdiği en önemli sûfî görüşlere gelince, "vahdet-i vücûd, hatm-i velâyet, velî, ricâlu'l-gayb, Firavun'un imanı, putlara ibadet, Hurûfîlik, gaybdan haber verme" gibi telakkilerle ilgilidir.¹⁶⁴

157 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, XI, 278.

158 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, XI, 26.

159 Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 51-121.

160 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, XI, 511-514; Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 51-121.

161 Bunları eleştiren bir kitap yazmıştır. Bkz. İbn Teymiyye, *et-Teveşşül e'l-Vesile*, Kahire 1374, s. 17, 23.

162 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil'il-Kübrâ*, Beyrut 1972, II, 293.

163 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, X, 455-548; Thomas Michel, "İbn Taymiyyah's Sharh of the Futuh al-Ghayb", *Hamdard Islamicus*, IV/2 (1981), ss. 3-12.

164 Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 93-136.

O, vahdet-i vücûd, ittihad ve benzeri fikirleri benimseyen Hallâc, İb Seb'în, İbn Arabî, Gazzâlî, İbn Fârız, Tilmisânî, Bulyânî ve benzerlerini "müteahhirîn Sûfîleri" sınıfına koyarak eleştirmektedir.¹⁶⁵ En fazla eleştirdiği sûfî şahsiyetlerin başında Hallâc ve İbn Arabî gelmektedir.¹⁶⁶

İbn Teymiyye, Haçlı seferleri sırasında, İmamiyye Şiası'nın Moğol İstilasası'nda, hilafet ordusunun düşmana karşı mücadelesinde gerekli ve yeterli desteği vermediği, hatta Moğollar'la zaman zaman işbirliği yaptıkları gerekçesiyle bu mezhebe ve diğer Şiî fırkalara reddiyeler yazdı ve onların önde gelen âlimlerini sert bir şekilde eleştirdi. İbn Teymiyye, Müslüman toplumlarda yaygınlaşan yabancı örf ve adetleri¹⁶⁷, Şiîlerin imamet anlayışını ve Sûfîlerin vahdet-i vücûd anlayışını Müslümanlar için kendi asaletini ve kimliğini tehdit eden unsurlar olarak gördü. Dolayısıyla İbn Teymiyye, Şiîlerin ve Sûfîlerin Kur'an âyetlerini ve Hz. Muhammed'in mirasını lafızlardan bağımsız bâtinî ve işârî yorum yöntemiyle açıklamaya çalışmalarını Selefî geleneksel anlayışına ters görerek kendini onlarla mücadeleye adadı. Onları İslâm'ın dışına çıkmış sapıklar olarak değerlendirdi. Müslümanların kâfirler karşısındaki yenilgisini, selefî bakış açısı ile şer'î siyasetten uzaklaşmalarına ve Şiîlerin Moğollar'la işbirliğine bağladı. Konuyla ilgili yazdığı *es-Siyasetü's-Şer'iyye* adlı eserinde siyaseti, "siyâset-i ilâhîyye" ve "siyâset-i gayr-i ilâhîyye" şeklindeki iki ayrı kavram altında inceledi. Böylece katı gelenekçi Hanbelî gelenekte, siyasetin kaynağını ilâhî otorite ile ilişkilendiren ilk kişilerden oldu. Memlûkler döneminde yaşayan İbn Teymiyye'nin eserleri, Şiî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 736/1325) *Minhacü'l-Kerâmesi*'ne yazdığı *Minbâcû's-Sünne* adlı reddiye ile zirvesine ulaşmıştır. Bu metinler günümüz Şiî-Selefî tartışmalarının da ilgi odağı olmaya devam etmektedir.

İbn Teymiyye'nin gelenekçi-zâhirî yaklaşımının çerçevesini, Kur'an ve hadislerin lafzî anlamlarının öne çıkarılması, ilk üç neslin âsârının (geleneğini) mezheb-i Selef adı altında yüceltilmesi, şer'î/ilâhî siyasete dönme ve bid'atlerle mücadele, Ali ve soyunu yücelten Şiî-Bâtınîlerin iddiaların çürütülmesi, aşırı

165 İbn Teymiyye'nin Sûfîlere eleştirileri hakkında geniş bilgi için bkz. Laoust, *Nazariyyetü İbn Teymiyye*, s. 87-97; Makdîsi, "Kâdirî Sûfîsi İbn Teymiyye", 8/19(2007), s. 409; Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 93-136.

166 Makdîsi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", *TASAVVUF: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/18(2007), s. 309-310.

167 Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 36-37.

bâtînî yorumlar yapan Sûfîlerin eleştirisi, şeyh ve velilerin Selefî uygulamalarına muğayir tarikat erkânları ile Eş'arîler ve filozofların yazdığı felsefe, kelim ve mantık eserlerinin ve doktrinlerinin eleştirileri oluşturur.

İbn Teymiyye genelde Hadis Taraftarları'nın, özelde onun içinde yer alan Hanbelî çevrelerin görüşlerini sisteme koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken Şâfiî-Eş'arîler ve Hanefî-Mâtürîdîlerle yolunu ayırmıştır. Kendi dönemi ve hemen sonrasında yaşayan diğer âlimlerden Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürçânî el-Hanefî ö. (816/1413), Devvânî (ö. 908/1502) ve benzerleri kadar kabul görmedi. Hatta Hadis Taraftarları'na en yakın görüşlere sahip Şâfiî ve Mâlikî çevrelerden bile eleştiriler aldı.¹⁶⁸ Ona en büyük desteği veren ve eleştirilere karşı onu savunan ise öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) oldu. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, onun bu lafızcı ve gelenekçi söylemini Hanbelî çevrelerde ve İslâm coğrafyasında daha da yaygınlaştırarak kalıcı hale getirmeye çalıştı. Zehebî, İbn Teymiyye'yi sert ve saldırgan dil kullanmasından dolayı, "Hâricîliğin kılıcını ve İbn Hazm'ın kalemini şahsında birleştiren birisi" olarak tanımladı.

7. Gelenekçi-Zâhirî Anlayışın Osmanlı'nın Çöküş Sürecinde ve Hilafetin Kaldırılmasından Sonra Dinî-Siyasî Bir İdeolojiye Evrilmesi: Vehhâbîlik ve Selefilik

İbn Teymiyye'nin gelenekçi-zâhirî anlayışına en büyük destek Muhammed b. Abdülvehhâb'dan geldi. Osmanlı'nın çöküş sürecinin başlangıç dönemlerinde yaşayan İbn Abdülvehhâb, kendi dönemindeki Hanbelî mezhebine mensup Arap kabilelerini etkileyerek Muhammed b. Suud ile yaptığı bir anlaşma sonucunda, XVIII. asrın ortalarında tebaası Araplardan oluşan bir devlet kurmayı başardılar. Bu süreçte onun görüşleri etrafında teşekkül eden Vehhâbîlik, başlangıçta eylemlerinde sûfî şeyhlerin ve Şii imamların kutsallaştırılmasına tepkiyi ve bid'atlerle fiilî mücadeleyi ön plana çıkarsa da, daha sonra amacı Osmanlı'yı ortadan kaldırmak olan siyasî bir devlete dönüştü. Vehhâbîlik, din anlayışında temelde, Hâricîlikten, gelenekçi Hadis Taraftarları, Zâhirîler ile Hanbelî anlayıştan, özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevzî'nin eserlerinden besleniyordu. Onlar Vehhâbî ismini kabul etmeyerek

168 İbn Teymiyye'ye yazılan doksan reddiyenin bir listesi için bkz. Abdullah el-Herevî, *el-Makâlât es-Sünniyye fî Keşfi Dalâlati Ahmed b. Teymiyye*, Şirketü Dâri'l-Meşârii li't-Tabâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Beyrut 2008, s. 453-463.

kendilerine muvahhidûn (tevhidciler) adını kullandılar. Ancak XX. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın yıkılması ve hilafetin kaldırılması ile birlikte, Reşid Rıza'nın katkılarıyla Hanbelîlik, Vehhâbîlik ve Arapları da aşan Selefîlik adıyla anılacak olan dinî-siyasî bir ideolojiye dönüştürüldü. Bu ideolojinin merkezine, hilafetin yeniden tesisi ve laiklik başta olmak üzere, demokrasi ve benzeri Batılı değerlerle mücadele yerleştirildi. Selefîlik, 1930'lu yıllardan itibaren Tâhir el-Cezâirî, Cemâleddin el-Kâsımî, Muhibüddin el-Hatib, Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub, Nebhânî, Mevdûdî ve benzerlerinin faaliyetleri ve eserleriyle siyasal İslâmcılıkla sentezlenerek radikalinden ılımlısına bütün eğilimleri içerecek şemsiye bir kavram haline geldi.

Gelenekçi-Zâhirî anlayışın çağdaş bir yansıması olarak ortaya çıkan Selefîliğin en etkili ve en tanınmış savunucuları arasında Abdurrahman b. Nasir es-Sa'dî (ö. 1956), Muhammed el-Emin es-Şenkîti (1393/1974), Abdülazîz bin Bâz (1912-1999), Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî (1914-1999), Muhammed b. Sâlih el-Usaymin (1926-2001), Safiyyu'r-Rahman Mübarekfûrî (ö. 2006), Sâlih el-Fevzân, Rabî' b. Hâdî el-Medhalî, Mukbil b. Hâdî el-Vâdî (1422/2001), Mısır Selefî Nur Partisi başkanı Yasir el-Berhamî ve diğerleri bulunmaktadır. Bu şahsiyetlerin eserlerinde Selefîlik olarak tanımlanan Gelenekçi-Zâhirî din yorumunu birleştiren ortak değerlerin çerçevesini, "nasları lafzî okuma, hayata uyumsuzluk, güç kullanmaya meyilli tepkisellik ve cihad adı altında şiddete başvurma, katı ve şekilsel dindarlık, ilk üç neslin dinî tecrübesini kutsallaştırma, selevin âsârına ve sünnetine dönüş, hadislerle İslâm savunuculuğu, sıfatların te'vilini red, dinî naslarda mecazı kabul etmeme, teşbih ve teccimi çağrıştıran somut düşüncüyü savunma, teşbih ve teccime kayan Allah tasavvuru; akıl yürütmeye, akılcılığa karşı olma, Felsefe ve Kelâm'ı sonradan ortaya çıkan bid'atlerler olarak görme, bid'atlerle fiilî mücadele, siyasetin şer'îliği/ilâhîliği, yeni ve farklı görüşlere tahammülsüzlük, seçilmişlik ve mutlak doğruluk iddiası, dışlayıcılık ve tekfir; Mu'tezile, Şî'lik, Mürcie ve bid'atçı olarak görülen diğer fırkaları sapıklıkla itham, tasavvufî uygulamaları şirk ve küfür olarak görme, Arabı sevmeyi iman şubesi olarak gören ve Arapçayı yücelten bir Arapçılık, İbn Teymiyye'yi ve fikirlerini yüceltme, Muhammed b. Abdülvehhâb hayranlığı, Suudi Arabistan Krallığı'nı şeriat devleti olarak savunma, Selefî sâlihîne ittiba adı altında Selefî (Vehhâbî) davet (propaganda) ve yayımcılık, İslâm'ı bir siyasal ideoloji olarak görme; tekfircilik; siyaset ve hilafetin dinîleştirilmesi; hilafetin İslâmî yönetim biçimi olarak takdim edilmesi; Şer'î devlet ta-

lebi; laiklik, demokrasi ve çok partili sistemin, oy kullanmanın şirk ve dinsizlik olarak algılanması; akıl ve felsefe düşmanlığı, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti düşmanlığı; Şii'leri tekfir ve "Râfîzî İran' düşmanlığı" oluşturmaktadır.

Modern dönemde doğuda ve batıda Selefilik kavramının tanımında bir kavram karmaşası yaşanmaktadır. Araştırmacılar, bu kavramın ne olduğu veya ne olmadığını hâlâ yeterince aydınlatamamışlardır. İslâm dünyasında ve Batıda meydana gelen siyasî ve toplumsal hadiseler eşzamanlı olarak, Selefiyye'ye ilgiyi artırmakta veya azaltmaktadır. Bu kavram, Osmanlı'nın çöküş dönemi sürecinde özellikle Arap dünyasında dinî ve siyasî düşüncedeki gelişmeleri tanımlamak için gündeme gelmiştir. Selefiyye, İslâm düşüncesini ihya etme iddiasında olan fikrî ve felsefî yenilikçiler (modernistler), radikal ve silahlı İslâmcı hareketler, siyasal İslâmcılar ve sûfî ıslahatçıların tamamını içine alacak şekilde, yani birbirine muhalif grupları aynı çatı altında toplayan kavram olarak kullanıldı. Bu sebeple klasik İslâm düşüncesindeki ve modern dönemdeki fikrî gelişmeleri bu kavram üzerinden okumak yanlış değerlendirmelere sebep olacaktır. Vehhâbîlik ve Selefilik, başlangıçta Hanbelî çevrelerde taraftar bulmakla birlikte, daha sonra Mâlikî, Şâfiî ve Eş'arî çevrelerde de ilgi uyandırmıştır. İslâm düşüncesinin geçmişini bu kavram üzerinden okumak ne kadar sorunlu ise, İslâm düşüncesinin bugününü aynı kavram üzerinden okumak da o kadar sorunludur. Bu sorunlar dolayısıyla çağdaş araştırmalar, bir dinî hareket olarak "Selefilik'in kendi içindeki çeşitliliği ve Selefi yönelişlerin içinde bulunduğu kültürel ve toplumsal çerçeveyi de tam olarak resmedememiştir."¹⁶⁹ Louis Massignon ile diğer bazı Batılı araştırmacılar, Selefilik'in kendilerinden saymadıkları yenilikçi isimlerden Muhammed Abduh ve Cemalettin Afganî'nin dinî düşünce ile ilgili ıslahat taleplerini Selefilik olarak göstermiştir. İzmirli, muhtemelen bunlardan etkilenmiş ve Selefilik Ehl-i Sünnet'in içerisinde üçüncü bir grup olarak saymıştır. Afganî ile Abduh'un Selefi olarak gösterilmesi büyük bir hatadır. Çünkü onların din yorumu akılcı olup, zâhirî din yorumunu benimseyen Selefilik'e terstir. Ayrıca bu ikisinin modernist yorumları, felsefeye ve kelama ilgileri Selefi olarak nitelenmelerine engeldir. Selefilik, siyasal İslâmcılıkla ilişkilendirildiği dönemlerde, Şii ve Sünnî İslâmcıları ve ıslahatçıları içerecek şekilde kullanılmıştır. Diğer ansiklopedilerde ayrı bir maddede ele alınan Selefilik *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde Ehl-

169 Beşîr M. Nâfi, "Selefilik Kavram Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri", *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, ed. Beşîr Mûsâ Nâfi-İzzeddin Abdu'l-Mevlâ-el-Hevâ Takîyye, çev. Nurullah Çakmaktaş, Yarı Yayınları, İstanbul 2016, s. 14.

Sünnet'in altında ele alınmıştır. Bu yaklaşım, Cumhuriyet döneminin Kelam literatürünün tesiriyle oluşmuştur. Mezhepler tarihçileri, bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır. Kısaca Selefîlik, ilk üç asrın dinî geleneğini ihya etmek ve bunun üzerine geleceği kurma fikrini savunan dinî-siyasî bir ideoloji olup öncelikle Arap dünyasına özgü bir olgudur. Bu sebeple Selefîlik, ortaya çıkışı ve çeşitlendiği coğrafya göz önünde bulundurulduğunda Arap ülkelerindeki selefî eğilime sahip cemaat ve aktörlere işaret etmektedir. İslâm dünyasının diğer coğrafyalarındaki Selefî cemaatler olarak tanımlananların ilham kaynağı Arap dünyasındaki Selefî atmosferdir.

8. Gelenekçi-Zâhirî Din Yorumunun Temel Göstergeleri

"Gelenekçi-Zâhirî din yorumu"nu sahiplenenlerin, olayları ve olguları kavramak, onları yönetip-yönlendirmek üzere üretilmiş bir kavramlar ve değerler seti bulunmaktadır. Daha önceki bir çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde incelediğimizden, burada konuyu genel hatlarıyla ve kısaca ele alacağız.

a. Hayal Edilen ve Kutsanan Altın Çağa Dönme ya da Geçmişte Gelecek Kurma

İnsanlar, alışık oldukları hayatın değişmeden devam etmesini isterler. Toplumlarda bunalımlı ve buhranlı dönemlerin sebebini, daha önceki gelenek ve inanışlardan sapmaya bağlama eğilimi vardır. Değişiklik ve yenilikler kaçınılmaz da olsa, kaosa sebep olacağına ve geçmişteki kazanımların elden gideceğine inanılır. Müslümanlarda köklü ve ani sosyal, siyasî ve dinî değişimlerin yaşandığı dönemlerde toplumsal muhafazakârlık ve gelenekçilik çare olarak görülmüştür. Özellikle Peygamber ve ona yakın nesillerinin dinî tecrübelerinden oluşan dinî geleneklerden büyük sapmalar söz konusuysa, o zaman bu tavır, daha katı bir şekilde geçmişin bütünüyle kutsallaştırılmasına, siyasî, hukukî, sosyal, ahlâkî ve dinî alanlarda tekrar bu döneme dönüş taleplerinin yükselmesine sebep olmuştur. Gelenekçi-zâhirî zihniyet mensupları, Müslüman toplumların parçalanmışlıktan kurtulup birlik ve beraberlik içerisinde yaşayabilmelerinin ve karşılaştıkları sorunları çözebilmelerinin, ancak ülkü haline getirilen, kutsallaştırılan ve hayal edilen Asr-ı saâdete, yani altın çağa dönmekle mümkün olacağına inanırlar. Onlar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren, uzun süre önce yaşanmış olan Asr-ı saâdet mefkûresini, yani "altın

çağı” “din âsârdır/sünnettir; re’yi ise din dışıdır” şeklinde sloganlaştırmışlardır. Yani Hz. Peygamber’den sonraki ilk üç neslin inandığı, düşündüğü ve yaşadığının toplamı dindir. Akıl, nazar ve akıl yürütmelerle ortaya konulan fikir, inanç ve yaşam biçimi, dinin dışındadır. Böyle bir din anlayışı, geçmiş üzerine kurulmuş bir gelecek tasavvuru olarak tarif edilebilir. Onlara gör, bütün hakikatler ve çözümler, Kitab’ın yanısıra, Hz. Peygamber’in hadisleri, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn sözlerinde ve yaşayışında bulunmaktadır. Bu sebeple onlar, geçmişte ve günümüzde altın çağın dinî tecrübesine (sünnet ve âsâr) bağlanmayı özendirmekte, Kitap ve Hadis’ten bağımsız re’y kullanmaktan sakındırmakta ve onu kullananları eleştirmektedir.¹⁷⁰

b. Tarihe ve Dinî-Kültürel Tecrübeye Olan Aşırı Güven ya da Dinî Geleneği Kutsallaştırma

Gelenekçi-Zâhirî din yorumunun savunucuları, mesailerini Kur’an’dan daha ziyade ilk üç neslin dinî kültürünü (sünnet ve âsâr) oluşturan hadisleri ve rivayetleri dinleme, aktarma, fikhî veya akidevî konuları onlarla temellendirme ve onların öğretimine harcamaktadırlar. Dolayısıyla, geçmişte ve günümüzde isnatla rivayet etmek veya hadis rivayeti, dinin korunması olarak görülmüştür.¹⁷¹ Bu itibarla gelenekçi söylemde dinî oluşturan itikad, ibadet, ahlâk, siyaset ve hukuk konusundaki her şey, sünnet ve âsârda bulunmaktadır.¹⁷² Âsârın birtakım aklî temellendirmeler ve şahsî yorumlar içerdiği bilinmekle beraber, Hz. Peygamber, sahâbe veya tâbiîne ait olması dolayısıyla bu yorumlar belli bir dönemden sonraki insanların yorumlarına göre daha değerlidir. Çünkü ilk üç neslin fikirleri, bilginin değeri itibarıyla daha önceliklidir. Onların eserlerinde hadis, sünnet ve âsâr üzerine odaklılığı ve bütün gerçeklerin hadislerden çıkarılmaya çalışıldığı açıkça görülecektir.

c. Akıl Karşıtlığı Üzerine Kurulu Din Anlayışı

Gelenekçi-Zâhirî söylemin temsilcileri, çok az istisnaıyla, naslardan bağımsız re’ye, aklî istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkarlar; bilgi kaynağı

170 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, s. 49-50.

171 Hatib el-Bağdâdî, *Şerefi Ashâbi'l-Hadis*, nşr. M. Said Hatiboğlu, II baskı, Ankara 1991, s. 41-42, 63.

172 el-Bağdâdî, *Şerefi Ashâbi'l-Hadis*, s. 8, 75.

olarak bunları kullanan re'y taraftarlarını, Mu'tezile'yi, kelamcıları, felsefecileri eleştirirler ve onları "Sünnet düşmanları" olarak itham ederler.¹⁷³ Onlara göre, re'yle hüküm vermek, te'vile başvurmamak ve akıl yürütmek, kişiyi sapıklığa ve fıska düşüren bid'atçıların silahıdır. Kesin bilgi ifade eden ilim ve fıkıh, Hz. Muhammed'in getirdiği kitap ve hadis/sünnettir. Re'y ise, kişisel zanna dayalıdır ve kesin bilgi ifade etmez. Re'yle hüküm vermek bid'ate ve sapıklığa düşürür.¹⁷⁴ Re'y değişkendir, bu durumda dinin anlaşılması da değişmektedir. Hâlbuki din, Hz. Peygamber ve ilk üç nesil tarafından en güzel şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bize düşen Selefte ittibadır. Dinde değişme yok, selefte ittiba vardır. Dinde böyle zorunlu olmadıkça re'y bilgisine müracaat edilmez. Onlara göre, dinde cedel ve tartışma yasaklanmıştır. Sahih rivayetlerle Hz. Peygamber'den gelen her şey kabul edilir. "Bu niçin böyledir?" diye sormak bid'attir. Sünnette kıyasa ve darb-ı mesele yer yoktur. Kişisel eğilime (hevâ) uyulmaz. Hz. Peygamber'den gelenler, şerh edilmeksizin ve nasıl olduğuna bakılmaksızın, nasıl ve niçin sorusu sorulmaksızın tasdik edilir. Günümüzde bu söylem, "hadislere iman" iddiasına dönüşmüştür.

d. Somut-Biçimsel (Teşbihci) Düşünceyi Öncelemek

Gelenekçi-Zâhirî zihniyet mensupları, akla karşı olmaları sebebiyle, daha basit ve somut düşünceye dayalı bir din anlayışından yana oldular. Soyut düşünme, felsefî analiz ve aklî temellendirmelere girmekten kaçındıkları için somut düşünceyi ve nasları bu doğrultuda anlamayı bir yöntem olarak benimsediler. Onların bu yaklaşımı, özellikle Tanrı tasavvurlarını derinden etkiledi. Naslarda Allah'la ilgili "eli, ayağı, parmakları, yüzü, gözü, kulağı" ve benzeri somut ifadeleri, bazı istisnalarla birlikte, te'vile gitmeden aynen kabul ettiler ve eserlerinde Allah'ın yüzünün ışığı, nuru, gülüşü, sağı-solu, kalemi, kürsüsü, sureti gibi somut sıfatlarından bahseden pek çok rivayete yer verdiler. Böylece Tanrı'yı eli-yüzü bulunan, gözü-kulağı olan, kendi eliyle yaratan, gözle görülen, gülümseyen, dünya semasına inip çıkan, arşı ve kürsüsü olan şeklinde, nesnel ve somut bir varlık olarak tasavvur ettiler.¹⁷⁵

173 Bkz., İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Kahire 1952, I, 35.

174 Bu konudaki eleştiriler için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fazlibî*, Beyrut ts., II, 27, 29, 33, 94.

175 Ashâbu'l-hadis'in somut ve maddî Tanrı tasavvurunun geniş bir analizi için bkz. İşcan, *Selefilik*, s. 167-202.

e. *Metin Merkezli Dinî Bilgi Üretmek: Metincilik ve Nasçılık*

Gelenekçi-Zâhirî din anlayışında, ilk üç neslin dinî tecrübesinin ve geleneğinin (sünnet ve âsâr) dışında bağımsız bir hakikat yoktur. Dolayısıyla bütün hakikatlerin kaynağı Kur'an ve âsâr/hadislerdir. Tarihte ve günümüzde karşılaşılan bütün problemlerin çözümü ilk dönemde yaşanan dini-kültürel tecrübeden (âsâr) hareketle çözümlenmelidir. İlk asırlardaki dini-kültürel tecrübeyi zamandan, mekândan ve tarihsel ortamından bağımsız, mutlak ve değişmeyen evrensel gerçekler olarak algılayan bu yaklaşım, İslâm'ın evrenselliğini bu dini-kültürel tecübeye indirgemekle sonuçlandı. Hatta metin veya nas merkezli bir yöntem izledikleri için aklın hüküm koyma yetkisini iptal ederek onu nassın sınırları içerisine hapsedtiler.

Zâhirî din söylemi sahipleri, tikel olaylara veya özel bir duruma ait haram-helal/ahkâm hadisleri kategorisine sokulan pek çok hadisin, tarihsel bağlamına, lafızların delâletine ve -en önemlisi de- Kur'an'la çelişip çelişmediğine, beş küllî esasa ters düşüp düşmediğine bakmaksızın, lafız ve metin merkezli yorumlayarak metinler üzerinden katı, sert ve şiddet yanlısı bir din anlayışı üretmeye çalışırlar. Halbuki ne Kur'an ne de sünnet/âsâr, doğrudan bir hukuk metnidir. Onlara göre Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetler (âsâr), hukukî-fikhî ve itikadî alanlarda bir yaptırım gücüne sahip müstakil ilkelerdir; bunlar asıl, delil ve hükümdür; bir başka ifadeyle fikhî kaide ve kurallardır. Böylece İmam Şâfiî'nin de etkisiyle, bu geniş sünnet malzemesi nassın çatısı altına sokularak, Kur'an metinleri seviyesine çıkarılmış ve bu ikisi eşdeğer metinler olarak görülmüş; metnin kendisi bir delil olarak kabul edilmiştir. Sonuçta metin merkezli yaklaşım hâkim olmaya başlamış ve olgu merkezli yaklaşımlar terk edilmiştir.¹⁷⁶

f. *Şekilci Dindarlık*

Gelenekçi-Zâhirî yaklaşım sahipleri İslâm'ın inanç boyutu ile ibadet ve ahlâk boyutu arasında bir ayrım yapmayarak şekilci dindarlığı savunurlar. Bu sebeple onlar imanı söz ve amel olarak tanımlarlar. İman artar ve eksilir. Ameller imandan sayıldığı için çoğunluk, tembellik sonucu farz namazlardan birini

176 İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerinin analizi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fikhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 274-89.

terk eden, zekâtını vermeyen bir kişiyi kafır sayar. Böyle bir kişinin öldürülmesi ve mallarının talan edilmesi gerekir. Günümüzde Vehhâbilik ve Selefilik, daha da ileri giderek, amelleri tevhidin bir parçası olarak görür, buna da “amelî tevhid” derler. Bu yüzden amel-iman ilişkisi sorununu amel-tevhid ilişkisi tartışmasına döndürdüler. Tevhidin bir parçası haline getirilen amellerin terkini veya bid’atlere uymayı şirk ve küfür olarak görüp Müslümanları tekfirle kalkıştılar. Bunlarla ilgili mücadelelerini, küfürle yapılan mücadele gibi gördüler.

g. Arapçılık Eğilimi

Bu zihniyetin tarihteki ilk temsilcileri, genellikle kentleşme öncesi bir kültürel zihnin taşıyıcısı olan Araplardan oluşuyordu. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olan “geçmişten gelenlere bağlılık” anlamındaki sünnet telakkileri onlarda Kitap, Sünnet ve sahâbe ve tâbiîne ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir.¹⁷⁷ Gelenekçi-Zâhirî din yorumunun yazılı edebiyatında Arabı sevmek, imanın şubelerinden birisi kabul edilmiştir.¹⁷⁸ Sosyal değişimin daha az yaşandığı, istikrarın ve muhafazakârlığın hâkim olduğu, Hz. Peygamber’in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine bu söylemin yurdu (Sünnet yurdu) olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış akla ve re’ye başvurmayı, esir alınan ve Arap olmayanların işi olarak görmüş ve bu konuda rivayetler üretmiştir.¹⁷⁹ Gelenekçi-Zâhirî zihniyetin ilk tezahürü olan Hadis Taraftarlarının önde gelen *Tabakât ve Ricâl yazarlarından* Fesevî, re’y kullanmayı, yani akıl yürütme ve kıyası Arap olmayan esir çocuklarının işi olarak tanımlayan bir rivayeti zikrettikten sonra Süfyan’a ait şu ilginç yorumu verir: “Biz bu hadis üzerine düşündük ve anladık ki, Medine’de re’yi ilk konuşan Rabia, Kûfe’de Ebû Hanife, Basra’da Osman el-Bettî’nin her üçü de esir çocuklarından imiş.”¹⁸⁰

177 Bilgi kaynakları arasında akla nasıl bir fonksiyon yükledikleri konusunda geniş bilgi için bkz., Kurtlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 169-73.

178 İbn Şahin, Arapları sevmeyi imanın 75 şubesi arasında sayar; bkz. Kâdî Ebû Ya’lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Bağdâdî (458/1065), *el-Kâdî Ebû Ya’lâ ve Kitâbuhi Mesâilü’l-İmân*, nşr. Sû’ûd b. Abdilazîz b. Halef, Dârul-Âsima, Riyad 1410, s. 227.

179 İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İstanbul ts., I, 21.

180 Bkz. el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyan (277/890), *Kitâbü’l Ma’rifê ve’t-Târib*, Bağdât 1975, III, 20-21. İmam Mâlik de Irak ehliyle ilgili olarak şöyle demiştir: “Onları Ehl-i kitap gibi değerlendiriniz. Ne tasdik ediniz ne de yalanlayınız...” (bkz. İbn Abdilberr, *Câmî’u Beyânî’l-İlm ve Fazlîbî*, Beyrut ts., II, 157).

Sonuç

İslâm düşüncesinde etkili olan zihniyetler, toplumsal, siyasî, fikrî şartlara ve muhatapların konumlarına bağlı olarak çeşitli biçimlerde tezahür etmektedir. Bu bağlamda Gelenekçi-Zâhirî zihniyet de başlangıçta Hâricîlerin din anlayışında ve Emevî siyasetinde etkili olmuş; akılcılığın zirvede olduğu Emevîler'in sonları ve Abbâsîler'in başlarında Hadis Taraftarları; Bâtınîliğin tehlike oluşturduğu Abbâsîler'in ikinci döneminde Zâhirîlik ve Hanbelîlik; Hilafetin ilgasından sonraki süreçte laiklik ve demokrasi söylemine karşı Selefîlik olarak tezahür etmiştir.

Gelenekçi-muhafazakâr veya Gelenekçi-Zâhirî yorum biçiminin, Hanefî, Mâtürîdî ve Mutezilî, Şîî-Usûlî, Şîî-Ahbârî düşünce ve felsefî ekoller üzerinde de şartlara bağlı olarak farklı oranlarda izdüşümleri bulunmaktadır. İslâm yorumlarının anlaşılmasında, toplumsal yapı ve etkenlerle coğrafyanın önemi büyüktür. Mezheplerin değişik dönemlerinde veya farklı coğrafyalarda yayılmaları sırasında akılcı, bâtınî ve zâhirî zihniyetten her üçünün izlerine rastlanabilmekte, hatta birbiriyle yer değiştirdiği görülebilmektedir. Örneğin Hanefîlik belli bir dönemde Maverâünnehir'de akılcı din yorumunun temsilcisi iken günümüzde Hanefî bazı kesimler, zâhirî din yorumunun etki alanına girmiş ve onun savunucusu olmaya başlamışlardır. Nitekim Pakistan ve Afganistan'da Hanefîlik tarihteki kimliğinden farklı, Selefî bir kimliğe bürünmüştür. Bu anlayışta milletlerin örfleri ve gelenekleri bid'at ilan edilmiş, ilk üç neslin dinî örf ve âsârı, sünnet adı altında bir üst dindarlık olarak sunulmuştur.

Her türlü sorunların çözümünü ilk üç neslin İslâm anlayış ve uygulamalarında görenek onları evrenselleştiren Selefîlik, XIX. Asrın sonlarında ortaya çıkmış ve XX. asrın ilk yarısında hilafetin kaldırılmasından sonra Arapların dinî-politik ideolojisine dönüşmüştür. Selefîlik, ılımlısından radikale kadar pek çok İslâmî hareketin beslenme kaynağı olmaya devam etmektedir. Ancak Selefîye'yi ilk dönemlerdeki fırkaların birebir devamı göstermek, hatta Selefîlik olgusunu, sondan başa doğru okuyarak aynı adla tarihte ona yer açmak veya Hz. Peygamber sonrası dönemle ilişkilendirmek doğru değildir. Modern dönemlerde ortaya çıkan ve fikrî açıdan geçmişteki Hâricîlik, Zâhirîlik, Ashâbu'l-hadis ve Hanbelîlik gibi hareketlerden etkilenen Selefîlik, olsa olsa Gelenekçi-Zâhirî zihniyetin şiddet yanlısı ve aşırı yeni bir yansıması olabilir. Dolayısıyla günümüzde genelde Arap dünyasında özelde Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî çevrelerde daha büyük ilgi gören ve devlet desteği kazanan bu olguyu doğru anlamak için, teşekkülünden

itibaren geçirdiği aşamalar, sosyal tarih anlayışı ve tarihsel akış süreçleri doğrultusunda bu akımın analiz edilmesi gerekmektedir.

Ehl-i sünnet olgusunu, çağdaş Selefi akımların literatüründen etkilenecek Zâhirî-Selefi anlayışa indirgemek veya onun üzerinden okumak pek çok sorunu beraberinde getirmektedir. Bu sebeple her dinî hareketin dönemsel, coğrafi ve toplumsal farklılaşma dikkate alınarak incelenmesinde yarar vardır. Örneğin ilk üç asırda herkes tarafından ittifakla kabul edilen bir Selef düşüncesi, Selef mezhebi veya Selef yöntemi yoktu. Bu sebeple İslâm düşüncesinin ilk üç asrını, Selefi düşüncenin tarihi olarak görmek veya Ashâbu'l-hadis'i onunla aynileştirmek ilmî açıdan doğru değildir. İslâm'ın ilk asırlarında aklî, zâhirî ve sûfî eğilimleri temsil eden, birbirinden farklı düşünce ve görüşlere sahip şahsiyetler ve eğilimler, her konuda birden fazla görüş ve yaklaşım söz konusuydu. Aynı şekilde Ehl-i sünnet çevrelerinde sadece Hadis Taraftarları yoktu; pek çok konuda onlardan farklı düşünen Ebû Hanîfe'nin başını çektiği re'y taraftarları da vardı. Bunlar günümüzde Selefiyye tarafından Ehl-i sünnet içerisinde görülmemektedir. Vehhâbîliğin ortaya çıkmasından sonra pek çok Hanbelî kendisinin Vehhâbî ve Selefi olmadığını savunmaktadır. Aslında çağdaş bir olgu olan Selefilik, Ehl-i Sünnet'in tarihinde tabii bir gelişme değil, Hanbelî gelenekçi anlayışın aşırılığa evrilen bir yansıması olarak teşekkül etmiştir. Bu yüzden Selefilik, kendilerini Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik olarak bilinen Ehl-i Sünnet'in iki büyük itikadî mezhebinin veya Hanbelîlik dışındaki fıkıh ekollerinin bir devamı veya açılımı olarak görmezler. Hatta onları bazı konularda tekfir ederler, bazı konularda ise sapıklık veya bid'atçilikle itham ederler.

Gelenekçi-Zâhirî din yorumunun yeni bir tezahürü olan Selefilik, "naslının zâhirine ve Selef-i sâlihîn olarak kütsallaştırılan ilk üç neslin dinî tecrübesine dayanarak geçmişte gelecek kurma" mefkûresini savunan, "şirk ve bid'atle mücadele" adı altında insanların ahlâkî, siyasî ve dinî hayatlarına şekil vermeye çalışan demokrasi ve laiklik aleyhtarı, akıl düşmanı kişi, topluluk veya siyasî hareketlerin müşterek adıdır. Bu hareket, itikatta Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolu Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik'ten ziyade Hadis Taraftarları'dan, özellikle Hanbelî edebiyattan, fıkıhta gelenekçi söyleme bağlı kaldıkları konularda Şâfilik ve Mâlikîlik, kısmen Hanefîlikten, ama daha ziyade Zâhirî ve Hanbelî görüşlerden beslenmektedir. Buna rağmen dünya görüşleri, faaliyetleri, yöntemleri, örgütlenme biçimleri açısından Suudî, Cihadî, Siyasî, Medhalî, Sürûrî, Taliban, el-KAİDE, eş-Şebab, İŞİD (Irak-Şam İslâm Devleti) ve benzeri biribi-

rinden farklı Selefiliklerle karşı karşıyayız. Örneğin tekfir söylemi ve şiddete başvurma yönüyle Haricî geleneğe, ilk üç nesli ve onların âsârını (sünnet+eser) yüceltme, nasları zâhirine göre anlama ve akıl aleyhtarlığı bakımından Hadis Taraftarları'na; aşırılıkları, Şii ve Sûfî aleyhtarlıkları yönüyle Hanbelîliğe; mezhepleri taklide karşı çıkmaları ve aşırı lafızcılıklarıyla Zâhirîliğe yakın duran çevreler vardır. Ama zâhirî-selefî din yorumunun en önemli beslenme kaynağı, şahıs düzeyinde Ahmet b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb; çağdaş dönemden Abdurrahman es-Sa'dî, Muhammed eş-Şenkâtî, İbn Bâz Abdülazîz b. Abdullah, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Muhammed b. Sâlih el-Usaymin, Safiyyu'r-Rahmân Mübarekfûrî, Sâlih el-Fevzân, Rabî' b. Hâdî el-Medhalî, Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î ve Yâsir el-Berhamî'dir. Geçmişte Gelenekçi-Zâhirî anlayışın tezahürlerinde görülen sistemlilik, günümüzde Selefî akımlarda görülmemektedir. Selefî gruplar, hadiseler karşısında bölünüp-parçalanma, aşırılık ve şiddete başvurma bakımından Hâricî fırkalara benzemektedir. Selefîler yeni bir İslâm medeniyetinin kurulmasına katkıda bulunmak istiyorlarsa, "Zâhirî din yorumu" temsilcilerini, dayandıkları dinî kültürü ve dünya görüşünü eleştiriye tâbi tutmaları ve insanlığın birikimi ile çatışmak yerine daha sağlıklı bir yüzleşme sürecine girmeleri yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Abdülhamîd, İrfan, *İslâmda İtikâdi Mezhepler*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-Zühûd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1938.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İz yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ansari, M. Abdul Hak, "İbn Taymiyyah and Sufism", *Islamic Studies*, XXIV/1 (1985), ss. 1-12.
- Apaydın, H. Yunus, "Zâhiriyye", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 94.
- , *İbn Hazm Zâbirîlik Düşüncesinin Teorisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Arpa, Abdulmuttalip, "Zâhirîlik ve Mecâz", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/25 (2012/1), ss. 43-67.
- Aray, Hüseyin, "Ehlu'd-Dirâye-Ehlu'r-Rivâye", *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, ss. 51-90.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1991.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülü's'te Tasavvuf", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 23 (2009), ss. 325-355.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavkî'n-Necât, Dimaşk 1422.
- Büyük Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, 10. Baskı, Ankara 2005.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul 2000.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinanî el-Leysî (255/869), *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1988.
- , *Kitâbu'l-Hayevân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, United Kingdom 2004.
- ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *Reddül-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bîşr el-Merîsî*, tashih ve ta'lik: Muhammed Hamid el-Fikî, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1358.
- Dirâr b. Âmr, *Kitâbu't-Tabrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikadî İhtilâflarında Hadis Kullanımı*, çev. Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (276/889), *Kitâbu'l-Meârif*, thk. Servet Ukâşe, 4. Baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire 1981.
- , *Uyûnu'l Abbâr*, Kahire 1925.
- Ebû Bekr b. el-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-Muâfirî el-İşbîlî el-Mâlikî (ö. 543/1148), *Ârizatü'l-Ahvezî bi-Şerhi Sahibi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut ty.
- , *el-Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîki Mevâkıf's-Sâhabe ba'de Vefâti'n-Nebiyî*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1987.
- Ebû Dâvud, Sünen, Daru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Ebû Güdde, Abdül'l-Fettâh, "Halk-ı Kur'ân Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dîl Kitaplarına Te'siri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, 20/1 (1972), ss.307-321.

- Ebû Ya'la, Ebu'l-Hüseyn b. Muhammed el-Bağdâdî(458/1066), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Matbaatu es-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire 1952.
- Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar fî Abbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, yy., trz.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâmda Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar yayınevi, İstanbul 1983.
- Emin, Emin, *Fecru'l-İslâm*, Matbaatu Lecnetu't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1945.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, Thk. Hellmut Ritter, 3. Baskı, İstanbul 1980.
- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân (277/890), *Kitâbü'l Ma'rife ve't-Târîb*, Bağdât 1975.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler "Sistem ve Tarikleri"*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.
- Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, İstanbul 1985.
- , *Taribu'l-İslâm*, Mektebetü'l-Nahdatu'l-Mısıriyye, Kahire 1953.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *el-Fakîh ve'l-Müttefek-kîb*, thk.: Ebû Abdurrahman Adl b. Yusuf el-Ğazârî, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad 1417/1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *Şerefi Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Mehmed Saîd Hatiboğlu, 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1991.
- , *Târîbu Bağdâd*, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut 2001.
- , *Şerefi Ashâbi'l-Hadîs Mukaddimesi*, thk. M. Said Hatiboğlu, 2. Baskı, Ankara 1991.
- el-Herevî, Abdullah (481/1089), *Zemmü'l-Kelâm*, Tâhric: Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî, Mektebetü'l-Gurâbâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419.
- , *el-Makâlât es-Sünniyye fî Keşfi Dalâlatı Ahmed b. Teymiyye*, Şirketu Dâri'l-Meşârii li't-Tabâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 8. Baskı, Beyrut 2008.
- İbn Abdilberr, Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî (463/1071), *Câmi'ü Beyânî'l-İlm ve Fazlihî*, Beyrut trz.
- , *Câmi'ü Beyânî'l-İlm*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü'l-Cevzî, Demmâm 1994.
- İbn Ebî Ya'la, *Tabakât el-Hanâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Fıkî, Matbaatu es-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire 1952.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2009.
- İbn Hallikan, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (681/1282), *Vefeyâtü'l-Ayan*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *el-İhkâm fî Usûl'l-Abkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, yy. ty.
- , *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, Çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.

- , Ebi Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd (456/1064), *Muhalla*, Matbaatu'n-Nahda, Mısır 1348.
- , *en-Nebze el-Kâfiye*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 1419/1998.
- İbn Kudâme el-Makdisî (620/1223), *Tabrîmu'n-Nazar fî Kütübî'l-Kelâm*, thk. Abdurrahman Muhammed Said Dimaşkı, Dâru Âlem el-Kütüb, Riyad 1990.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, tashih. Muhammed Zühri en-Neccâr, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1976.
- İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İstanbul ty.
- İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkibu'l-Himem*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub el-Verrak, *Fihrist*, thk. Rıza-Teceddüd, yy. ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri (230/845), *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hancî, 1. Baskı, Kahire 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, (728/1328), *Beyânu Telbîsî'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaibim el-Kelâmiyye*, thk. Ahmed Muâz Hakkı, Mücemmau Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushaf eş-Şerîf, Medine 1426.
- , *Minbâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1986.
- , *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve's-Şeytân*, Kahire 1378.
- , *Mecmû'atu'r-Resâilî'l-Kübrâ*, Beyrut 1972.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Muhammed Yusûf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Abbâri men Zeheb*, thk. Abdülkadir el-Ârnâût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1408/1988.
- İgde, Muhyettin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2016.
- İmam Gazâlî (511/1111), *Bâtınlığın İcyüzü*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- el-İsferâînî, Ebû'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye anî'l-Fırak ve'l-Hâlikîn*, Alemlü'l-Kütüb, Lübnan 1983.
- İşcan, Zeki, *Selefilik-İslami Köktencilikğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Bağdâdî (458/1065), *el-Kâdî Ebû Ya'lâ ve Kitâbuhu Mesâilü'l-İmân*, thk. Sû'ûd b. Abdilazîz b. Halef, Dâru'l-Âsıma, 1. Baskı, Riyad 1410.
- Kara, Mustafa, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Karacabey, Salih, "Hattâbî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI/489-491.

- Kekes, John, "Muhafazâkarlık Nedir?", çev. Ali Kemal Yıldırım, https://www.muhafazakar.com/blog/muhafazakarlik-nedir_c0e099 (Son erişim: 02.09.20109)
- Kılıç, Muzaffer, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği", *Milel ve Nihal*, 6/3 (Eylül-Aralık 2009), ss. 27-40.
- el-Kirmânî, Harb b. İsmail (280/893), *Mesâilu Harb min Kitâbi'n-Nikâh ilâ Âhiri'l-Kitâb*, haz. Fâyiz b. Ahmed b. Hâbis, Mekke 1422.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002,
- Koç, İsa, *Haşviyye Fırkası*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2015.
- Kurtlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, 2. Baskı, Ankara 2002.
- , "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri ", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 4 (2001), ss. 15-36.
- Laoust, M. Henri (1905-1983), *Nazariyyâtü Şeybu'l-İslam İbn Teymiyye-fi's-siyase ve'l-ictima*, düz. Mustafa Hilmi; trc. Muhammed Abdülazim Ali, Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye 1976.
- Makdisi, George, "Hanbeli Mezhebi ve Tasavvuf", Çev. Ramazan Özmen, *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/18(2007), ss. 297-310.
- , "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/19(2007), ss. 401-411.
- , *İbn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburg 1997.
- el-Makkârî, Ahmed b. Muhammed, *Nefbu't-Tîb*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.
- Michel, Thomas, "İbn Taymiyyah's Sharh of the Futuh al-Ghayb", *Hamdard Isamicus*, IV/2 (1981), ss. 3-12.
- Miras, Kamil, *Sahibi Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (Müellif: Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif b. ez-Zebîdî), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara ty.
- Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî, *es-Sabîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Nâfi, Beşir M., "Selefilğin Kavram Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri", *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, ed. Beşir Mûsâ Nâfi'-İzzuddîn Abdu'l-Mevlâ-el-Hevvâs Takiyye, çev. Nurullah Çakmaktaş, Yerin Yayınları, İstanbul 2016.
- en-Nesefî, Ebû Mutî Mekhûl, *Kitâbu'r-Red 'ale'l-bida' ve'l-Ehvâ'*, thk. Marie Bernand, *Annales Islamologies*, XVI, 1980.
- en-Nisâbü'rî, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Zühryer eş-Şâviş, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1490.
- Nisbet, Robert A., *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, Kadim Yayınları, Ankara 2007.
- Osman, Amr, *The Zabiri Madhhab (3rd/9th-10th/16th century): A Textual Theory of Islamic Law*, Princeton Univrsity, Princeton 2010.
- Ferruh, Ömer A., "Zahirilik", çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, II 311-325.
- Özaşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

- , *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2015.
- Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, XI 210-224.
- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicri İlk İki Asır", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, IV/1(2016), ss. 7-37.
- Rahman, Fazlur, *İslam*, çev. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Sâlim b. Zekvan, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî (489/1096), *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, Beyrut 1981.
- , *el-Ensâb*, tkd.: Abdullah Ömer el-Bârudî, Dâru'l-Cinân, 1. Baskı, Beyrut 1988.
- Serdar, Murat, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005.
- es-Sicistânî (ö. 275/889), *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk.: Ebû Mu'âz Târik b. Avdullah b. Muhammed, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999.
- eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-Mizân*, Thk.: Abdurrahman Umayra, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- eş-Şâtubî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât İslâmî ilimler Metodolojisi*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1999.
- eş-Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- , *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk.: Abdülemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1990.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923), *Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-Beyân an Tâvîli'l-Kur'ân)*, Nşr.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 2001.
- Uludağ, Süleyman, "Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslâmiyât*, II/3 (1999), ss. 39-66.
- , "Selefiye ve Tasvuf", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, ss. 343-356.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (207/823), *Kitâbu'r-Ridde ve Nubze min Futûhi'l-İrak*, thk. Yahya el-Cebûrî, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut 1410/1990.
- Watt, William Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968.
- , *İslâm Düşüncesininin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1981.
- Weir, T. H., "Haşviye-Haşviya", *M. E. B. İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1964, V, 357.
- Wellhausen, Julius, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Avâsım mine'l-Kavâsım", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 112-113.
- , *İslâm Akâidinin-Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989.
- Yefûr, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, el-Merkezu's-Sekafiy-yû'l-Arabî, Daru'l-Beyza 1986.

Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, Ankara 1997, XVI, 426-427.

Yûsuf b. Abdilhâdi, *Bed'u'l-Ulka bi-Lebsi'l-Hırka*, (Yahuda Koleksiyonu (Princeton), vr. 171b-172a).

ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1374), *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed b. Said b. Busyunî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

———, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûti, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1984.

———, *Tezkiretu'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâiretu'l-Meârif el-Osmaniyye, Kahire 1374.

———, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu Meşâhiri'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1411/1991.