

SELEFİ PERSPEKTİFİN TARİHSELLİĞİ

Historicity of Salafi Perspective

Mehmet KUBAT *

Özet

İnanca dair hususlarda aklın nassları te'vile yetkili olmadığı savından hareketle tutum alan; yorumu, vahyedilmiş metnin anlamının dışına çıkmak olarak algılayan ve bu nedenle akla dayalı bütün te'vil, tefsir ve yorumları reddeden selefiyye, itikadî konuları ispat hususunda akli yöntemleri kullanan kelâmcıları şiddetle eleştirmiştir. Bu açıdan selefi öğreti; akıl karşıtı, katı muhafazakar, dogmatik, atomist, dar söylemci ve literalisttir. Selef önderleri, itikadî hususlarda akli izahlardan sakınarak, nasslarda anlatılan müslümanlık anlayışını teşbihe düşmeksizin ve tefsir, te'vil veya yorum olmadan, fazlasız, eksiksiz ve keyfiyetsiz olarak, aynen kabul ettiklerini, böylece ilk dönem İslâm toplumunun dini anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe tümüyle bağlı kaldıklarını iddia etseler de, bu sav gerçeği tam olarak yansıtmaz. Çünkü tarihsel süreçte bu anlayış, bir yandan Mu'tezilî ve Sünnî ulemâ tarafından yetersiz bulunarak, öbür yandan da bizzat selefiyyenin önderleri tarafından terk edilmiş, böylece yorum veya itikadî hususların rasyonel temellerinin belirlenmesi zorunlu olarak başvurulan bir yöntem olmuştur. Bu boyutuyla selefi dinî söylem tarihseldir.

Anahtar Kelimeler

Selef, selefiyye, yorum, dogmatik, literalist, tarihsel

Giriş

Başlangıçta erken dönem İslâm toplumunun dini anlama ve açıklama biçimini vurgulamak için kullanılan *selef* veya *selefiyye* kavramı,¹ daha sonra el-Gazzâlî (ö.H.505)² ve özellikle de İbn Teymiyye

Abstract

Salafiyya, particularly in the matter of belief, claims that reason can not be commented on the nass, and that paraphrasing the nass means to go beyond the revealed meaning. Consequently Salafiyya rejects all sorts of comments and paraphrases. The advocates of the sect also strongly criticizes the theologians who propose to use reasoning, concerning the issues of beliefs. By way of this perspective, salafi doctrine seems to be dogmatic, irrational, intolerable, strongly conservative, atomist, narrow-minded and literalist. The leading persons of the sect ignored or undermined the reason in the matters of faith, accepted the Quranic view of Muslim without referring to any comment or paraphrase, without adding anything to or extracting from Quran. They claimed to have adopted and maintained fully the early convention of understanding and explaining the religion. However all these claims do not reflect the truth about their attitude and view of the holy book. Because in the course of history, this view has been left on one hand by Mutazila and Sunni scholars and followers, and on the other hand by the advocates of Salafi sect and came to accept that for determining the rational grounds of matters of faith, they rejected, were to be referred. Consequently Salafi perspective or Salafi religious discourse is historical.

Key Words

Salaf, salafiyya, paraphrase, dogmatic, literalist, historical

(ö.H.728) tarafından, bu anlamına ilaveten, daha çok ilk dönem İslâm dünyasında Ashabü'l-Hadis veya Ehlü'l-Hadis olarak bilinen zümrenin itikadî konulara ilişkin yöntemini belirlemek için kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde ise *selefiyye* kavramı, selef yöntemini benimseyerek, itikadî hususların ispatında akli izahlardan kaçınan ve salt erken dönem anlayış ve uygulamaları esas alan bütün kesimler için kullanılır olmuştur.

Selefiyye, önceleri İslâmî bir fırka olmaktan çok, erken dönem din anlayışını muhafaza etmeye çalışan bir bakış açısı veya dinî bir söylem olarak görülmektedir.³ Ancak selefiyyenin mezhepleşme

* Yrd.Doç.Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, mkubat66@hotmail.com.

¹ Mesalâ İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö.419/1028), erken dönem imamlarından söz ederken "Eimmetu's-Selef", İslâm toplumundan bahsederken de "Selefu'l-Ummeh" kavramlarını kullanır. Cüveynî, ilk dönem Müslüman önderlerinin itikadî konulara ilişkin görüşlerini aktarırken, onların, yorumdan kaçınarak nassları te'vilden uzak, zâhiri manâları üzere anladıklarını; ilk Müslüman neslin de, bu imamların yolunu takip ederek nassları te'vil etmekten sakındıklarını, dolayısıyla itikada taalluk eden nassları zâhiri anlamları üzere anlayıp, gerçek manasını ise Allah'a havale ettiklerini belirtir. Cüveynî, kendisinin benimseyip dinî inanç olarak kabul ettiği yolu da bu olduğunu söyler. Bkz. Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akide'tu'n-Nizamiyye*, Kahire, Ts., s. 23 vd.

² Bkz. Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-*

Avâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm, Beyrut, 1985, s. 53 vd.

³ Çağdaş âlimlerden Said Ramazan el-Butî, İslâmî bir "mezhep" olmaktan ziyade, Selefiyye'yi, Asr-ı saadet olarak nitelenen ve mübarek bir zaman süreci olarak değerlendirilen sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin döneminde Müslümanların tuttukları yol olarak görür.

süreçci hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren başlamış, daha sonra bu kesimde sembol isim olarak Ahmed b. Hanbel öne çıkmış; bu tutum, hicrî yedinci asırdan itibaren İbn Teymiyye⁴ ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751) ile sistemleşerek devam etmiştir.

İnanca dair hususlarda bilinçli bir biçimde⁵ akli izahlardan kaçınarak nassların zâhirî anlamını keyfiyetsiz olarak, vârid olduğu şekilde, eksiksiz ve fazlasız kabul edip te'vile karşı çıkan⁶ *selefi söylem*, herhangi bir politik veya kelâmî problem karşısında doğrudan Kur'an ve Sünnet'in zâhirî ifadelerinden hareketle tutum almıştır. Geçmiş âlimlerin inanç ve düşüncelerini tıpatıp benimseyip, hiçbir konuda onları aşmayan selefiler, itikadî hususlara dair nassları akılla yorumlamaktan şiddetle kaçınmış, dinî metinleri te'vilden uzak, zâhirî manâları üzere anlamış,⁷ böylece ilk dönem Müslümanlarının dinî anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe tamamen bağlı kaldıklarını vurgulamak istemişlerdir.

Selefin itikada ilişkin yönteminde, inanç esasları üzerinde her hangi bir akli tartışmaya ya da spekülâtif düşünceye rağbet edilmez. Selefi öğreti, yalnızca inanarak teslim olmayı ve nasslarda bildirileni sorgusuz sualsiz kabul etmeyi tercih eder. Bu akidede bilginin yöntemi, kaynakları ya da yollarına hiçbir atıfta bulunulmaz. Bu düşünüşte, nassların ifade ettiği zâhirî ve ilk anlam dışında, *itikada* ilgili sistemin üzerine oturtulduğu bir temele rastlanmaz. Bu nedenle bu sistem *dogmatik* olarak adlandırılabilir. Oysa kelâm sisteminde başlıca çaba, itikadî hususlar için felsefi bir temel temin etmek ve bu esasları akıl yürütme ile desteklemek, böylece onları akılcıların görüşlerine yaklaştırmaktır. Selefi bakışın karşısında yer alan kelâm sistemi ise *eleştirektir*.

Selefi düşünce, İslâm'ın ilk döneminden itibaren vahiyle açıklanan inanç konularının akılla yorumlanamayacağı görüşünden hareketle, akli önceleyen bütün akımları vahyedilmiş metinlerin anlamının

Bu nedenle o, selef üstüne kaleme aldığı eserine "*es-Selefiyyetü Merhaletün Mubareketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*" (Dimeşk, 1996) adını vermiştir.

⁴ Bkz. Hâlid Abdurrahman el-Akk, *el-Uşulu'l-Fikriyye li Menâhici's-Selefiyye İnde Şeyhi'l-İslâm*, Beyrut, 1995, s. 87 vd.; Sa'duddîn b. Muhammed el-Kubbi, *Da'vetü's-Selefiyye*, Beyrut, 1994, s. 24

⁵ İtikadî hususlarda akli izahlardan kaçınma, Selefiyye'nin bilinçli olarak baş vurduğu bir yöntemdi. Zira Selefiyye'ye göre akıl, fikhî konularda söz sahibi olsa da, inanç alanında zanna dayanan akli çıkarsamalar delil olamaz. Bkz. Ebu İshâk b. Müsa eş-Şâtibî, *el-İ'tisâm*, Beyrut, 1991, II/495; Krş. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1996, s. 51.

⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, Neşr. Ritter, Weisbaden, 1980, s. 294; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkînü'l-Muvakkîn*, Beyrut, 1993, I/39

⁷ Krş. Takiyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Medine, 1995, 3-6

dışına çıktıkları gerekçesiyle eleştirmiş ve bu tutumun tezahürleri günümüze kadar yansımıştır. Bu akım kelâm'da çoğunlukla akli yöntemi kullanan Mu'tezilî yorumu kabullenmediği gibi, her ikisi de eşit derecede sünî felsefi kelâm'ı temsil eden ve akli yöntemi kullanan sünî kelâm okullarından Eş'arî ve Maturidî yorumun da karşısında yer almıştır. Bu nedenle selefi söylem, İslâm'ın erken döneminden itibaren çağı, ortamı, zaman ve zemini hesaba katmadığı gerekçesiyle başta Mu'tezilî kelâmcılar olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da eleştirilmiş ve bir anlamda *tarihin belli bir kesitinde varolan, ancak ortaya çıkan yeni teolojik sorunlar karşısında artık yetersiz kalan bir bakış açısı veya düşünce* olarak mütalaa edilmiştir.

Akli izah getirmeksizin, te'vîl, tefsir ve her tür yorumu reddederken Selefiyye, bu kez aslında kendilerine özgü bir "yorum", "yöntem" veya "tutum" geliştirmiştir. Zira akli izah getirmeksizin ya da akli öncüllerden hareket etmeksizin inanç sistemlerini inşa etmeleri, te'vîl ve tefsiri reddetmeleri gibi bağlı kalınan bütün prensipler, bilinçli olarak tercih edilen ve akılla sahiplenilen hususlardır. Bu hususlar, "ötekiler"den farklı bir tutum ya da yorumun sahiplenildiğini gösterir.

Bu makalede, *selef akidesini* teorik düzlemde ortaya koymakla yetinmek yerine, öncülüğünü Ahmed b. Hanbel'in yaptığı ve daha sonraki dönemlerde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sürdürülen ve günümüzde de yansımaları ve izdüşümleri görülen selefi hareketin tarihten günümüze nasıl algılandığını ve nasıl anlaşılıp açıklandığını gösteren selefi tutum, tarz, ruh ya da öze yönelik bir çalışma hedeflenmektedir. Bu nedenle bu araştırmada daha çok selefin itikadî konulara ilişkin yöntemi, bu düşüncenin kelâmî ekoller karşısındaki duruşu irdelenecek ve daha sonra selefi bakış açısının *tarihselliği*, yani *geçmişte veya tarihte kalmasına rağmen etkisini devam ettirmesi hali*⁸ ile *İslâm'ın ilk döneminde belirli bir zaman sürecinde etkin olmakla birlikte, kelâmî ekollerin doğuşuyla bir bakıma yetersiz hale gelişi* üzerinde durulacaktır. Ayrıca İslâm'ın ilk döneminde oluşturulan İslâm anlayışının, her zaman ve mekânda geçerli olduğu

⁸ "Tarihsel" kavramı çok farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmakla beraber, tarihselliğin en yaygın ve birinci anlamı, "*geçmişte olup biten her şeyin, geçmişte kalmasına rağmen etkisini devam ettirmesi hali*" dir. Biz bu çalışma boyunca selefi anlayışın tarihsel olduğunu vurgularken *tarihselliği*, bir yandan yukarıda zikrettiğimiz birinci anlamda, diğer yandan *İslâm'ın ilk döneminde belirli bir zaman sürecinde etkin olmakla birlikte, kelâmî ekollerin doğuşuyla etkinliğini yitirmesi hali* anlamında da kullanacağız. Tarihsellik kavramının tanımı, çerçevesi ve anlam alanı için bkz. A. Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, İst., 1996, s. 30 vd.; Yunus Vehbi Yavuz, "Sebepler-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İst., 2000, s. 58 vd.

biçimindeki selefî bakış açısının, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren etkinliğini yitirerek hicrî birinci asrın sonlarından itibaren artık *teolojik sorunlar karşısında yetersiz kalan bir bakış açısı* olarak algılanması gerçeğine vurgu yapılacaktır.

İslâm'ın erken dönemindeki uygulamaları merkeze alarak Selefiyye tarafından oluşturulan İslâm'ın "*statik yorum*"u, tutucu bir tavır sergileyerek inanç ile ilgili hususların köklerini yalnızca tarihte arayarak, akla ve her tür yeniliğe başvurmaya yasaklama eğilimi gösterdiğinden, İslâm düşüncesinin ilk asırdaki gibi, *zamansal bir tarzda anlaşılmasını* arzu etmektedir. Gerçekte İslâm'ın ilk döneminde belli bir süre etkin olmuş bu tutum, kelâmî ekollerin doğuşuyla değişmiş ve çoğunluk tarafından yetersiz görülerek terkedilmiştir. Bu çalışmada amaçlanan bir diğer husus da İslâm'ın erken döneminde⁹ düşünsel anlamda yaşanan bu kırılmaya işaret etmektir.

Selefi perspektif, tarihsel süreçte İslâm'a yeniden dönüşü amaçlayan hemen bütün hareketleri önemli ölçüde etkilediği ve tezahürleri günümüze kadar yansıdığı için, bu çalışmada tarihten günümüze selefi perspektifi sahiplenen hareketlerin belli başlılarına değinilecektir. Selefin itikada ilişkin bakışı aktarılırken, çoğunlukla ilk selefler (mütekaddimîn-i selefiyye) ile sonraki selefler (müteahhirîn-i selefiyye) farkı gözetilmeksizin, görüşler hepsine birden göndermelerle verilecektir. Ayrıca selef düşüncesinin modern çağlara uygulanması ya da uyarlanması halinde doğuracağı problemler tartışılarak, bu *bakış açısı* veya *zihniyetin* bir analizi yapılacaktır. Çalışma boyunca selefin itikadî hususlarla ilgili metodu ile, epistemolojik açıdan selefi bakış açısının bir bakıma karşısında yer alan *kelâmî yöntem* karşılaştırmalı olarak irdelenecektir.

A- Selefiyye'nin Doğuşu

1. Tanım

Selefi, Arapça *Se-Le-Fe* (سلف) kökünden türeyen bir sözcük olup "*önce/önceki*" demektir.¹⁰ Bu kelimenin çoğulu *Süllâf* (أسلاف) ve *Eslâf* (أسلاف) şeklinde

gelir¹¹ ve "*geçmişler, atalar, öncekiler*,"¹² öne geçen âlimler" yahut "*ilk âlimler*" vb. anlamlarda kullanılır. Selefi Ekolü'ne nisbet edilen grup veya kimselere ise "*Selefiyye*" denilir.¹³

Kavramsal olarak ise *selefiyye*, "*dini inançların re'ye dayandırılmayacağı fikrinden hareketle akaid sahasında akfî istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkan; itikadî konularda Kur'an ve Sünnet'le ilk nesillerin bunlardan anladıklarını tek kaynak kabul eden*,"¹⁴ *nassların zâhirî manâları üzerinde hiçbir yorum yapmayan, bu hususta teşbih ve tescime düşmemekle beraber, te'vile de gitmeyen*,"¹⁵ *herhangi bir politik veya kelâmî problem karşısında doğru dan Kur'an ve Sünnet'in zâhirî ifadelerinden hareketle tutum alan*,"¹⁶ *Allah ve Peygamber'den gelen öğretilere ilave ve çıkarım yapmaksızın*¹⁷ *lafzî şekliyle ve keyfiyetsiz olarak inanan*,"¹⁸ *sahabe ve tabiîn'in dini anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe tamamen bağlı kalan, onların izinden giden, onların inanç ve düşüncelerini tıpatıp benimseyerek hiçbir konuda onları aşmayan ve böylece ilk dönemin dinî anlayışını aynen korumayı amaçlayanların mezhebi*" şeklinde tanımlanabilir.

b. Selefiyye'nin İlk Nüveleri ve Teşekkül Süreci

İslâm dünyasında Hâricilik, Mürcie, Şîa, Kaderiyye, Cebriyye ve Mu'tezile gibi fırkaların teşekkülü ile birlikte, geliştirdikleri tavır ve kullandıkları argümanlar nedeniyle, bu gruplara veya fikirlerine karşı bir tepki oluşmaya başlamıştır. Farklı bir çok grup tarafından ileri sürülen görüşler, karşı tepki duyanlar tarafından sonradan ortaya çıkmış birer bid'at, zanna dayanan akıl veya rey ürünü olarak kabul edilerek eleştirilmiştir. Ortaya çıkan farklı fırkaların dışında kalarak, yeni beliren grup veya fikirlere karşı tepki gösterip eleştiren bu topluluk, ana gövdeyi ya da çoğunluğu temsil eden *Ehlu's-Sunne, Sahibu's-Sunne, Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâa* gibi isimlerle anılan anılan *Ashâbu'l-Hadîs* idi.¹⁹

11 Mecduddin Muhammed b. Yakub Firuzabâdî, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, 1993, s. 1060.

12 Rağib el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, İst., 1986, s. 349.

13 Firuzabâdî, *el-Kamusu'l-Muhit*, s. 1060; el-Kubbi, *ed-Da'vetu's-Selefiyye*, s. 11 vd.

14 Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, Tah. M. Said Hatiboğlu, Ankara, 1991, s. 9.

15 Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 294; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6; İbn Kayyim, *l'İlâmü'l-Muvakkîn*, I/39; Krş. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş*, İst., 1991, s. 113.

16 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6; Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İst. 1994, s. 90.

17 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6.

18 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6; Cemaluddin el-Kâsımî, *Delâilü't-Tevhid*, Beyrut, 1991, s. 296.

19 Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000, s. 44 vd.

⁹ Makale boyunca, "İslâm'ın ilk dönemi", "ilk dönem" veya "erken dönem" tabirleriyle ilk üç nesil, sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn ya da Hz. Peygamber döneminden itikadî fırkaların teşekkül ettiği H. II. asrın sonlarına kadarki süreci kapsayan zaman dilimini ve bu süreçte oluşturulan dinî anlayış ve uygulamaları kastetmekteyiz. Selefiyye, Hz. Peygamber'in, "çağların (veya zamanların) en hayırlısı benim çağım, sonra onları izleyenler, daha sonra da onları izleyenlerdir" (Buharî, Fadailü Ashâbi'n-Nebî, 62; Müslim, Fadailü's-Sahabe, 44) anlamındaki hadisinden hareketle *selef-i sâlihîn* olarak adlandırılan ilk üç neslin, yani sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerindeki uygulamaları esas almıştır. Krş. El-Akk, *el-Uslu'l-Fikriyye*, s. 87; el-Kubbi, *Da'vetu's-Selefiyye*, s. 12 vd.

¹⁰ Cemaluddin b. Muhammed İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Kahire, 1979, III/2068; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tacu'l-Arûs min Şerhi'l-Kamûs*, Kahire, Ts., VI/143.

H.II. asrın sonlarından itibaren bir yandan yukarıda sözünü ettiğimiz fırkaların bir çoğu teşekkül sürecini tamamlamış ve bu oluşumların neticesinde bir takım yeni fikirler zuhur etmiş; diğer yandan da yabancı kültür ve dinlerle karşılaşmanın bir sonucu olarak İslâm dünyası yeni teolojik sorunlarla yüz yüze gelmişti.²⁰ Doğal olarak bu yeni teolojik sorunlarla karşılaşan Müslümanlarla diğer din mensupları ve felsefe mektepleri arasında kıyasıya bir tartışma ve ayrışma zemini oluşmuştu. İşte İslâm dünyasında bu fikir ve çatışmaların ortaya çıkışı ile birlikte bir Ehl-i Sünnet cephesinin, yani Ashâbu'l-Hadîs'in teşekkülü kaçınılmaz hale gelmişti.²¹

Ashâbu'l-Hadîs, Abbâsî halifelerinin ilk dönemlerinden itibaren, Müslümanları içerisinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak; toplumsal hayatı idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek, Müslüman toplumun birlik ve bütünlüğünü koruyup devam ettirmek için çözümün Kur'an'ın yanı sıra, Sünnet, sahabe ve tabiînin sözlerinde olduğuna inanan, Kitap ve Hadis'ten bağımsız rey kullanmaktan sakındıran ve bu anlamda aklı kullananları eleştiren kimselerin müşterek adı olmuştur.²² Bu âlimler sahabe ve tabiî'nin İslâm'ı anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe bağlı kalmışlardır. H. IV. asrın başlarından itibaren selef metodunu uygulayan bu bilginlere, selefle bağlı kalanlar anlamında "selefiyyûn" denilmiştir.²³

Selefiyye mezhebine mensup olanlar tarihsel süreçte (Kur'an ve) hadislerde anlatılan Müslümanlık anlayışını fazlasız ve eksiksiz olarak aynen kabul ettikleri, kendi fikir ve ilmi kanaatlerine dayanarak hadislerde²⁴ vurgulanan anlayışa hiçbir şey ilave etmedikleri için *Ehlu'l-Hadîs*²⁵ veya *Ashâbu'l-Hadîs*,²⁶ İslâm'ı anlama ve açıklamada Kur'an ve Hz. Peygamber'in yolunu takip ettikleri için *Ehlu's-Sunne ve'l-İstikâme*, *Ehlu'l-Cemâa* veya *Ehlu's-Sunne ve'l-Cemmâa*²⁷ gibi isimlerle anılmışlardır.²⁸

²⁰ Muhammed el-Behîy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yörü, Ter.* Sabri Hizmetli, Ankara, 1992, s. 42

²¹ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 50

²² Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 50

²³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 53 vd.; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992, s. 59 vd.

²⁴ Buradaki hadis kavramı, sahabe ve tabiînin sözlerini, fikirlerini, hal ve hareketlerini (mekuf ve maktu' hadisleri) de içine alacak şekilde çok geniş bir manâda kullanılmıştır.

²⁵ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 5, 217

²⁶ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 3, 5, 217, 290 vd.; Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *el-Mile ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, I/245; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, Ts., V/290, VII/280, 327, 341, 344, 345, 488, 450, 351.

²⁷ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 3, 5, 211, 298, 434, 454, 471

²⁸ Aynı şekilde Selefiyye, sahabe ve tabiînin izinden yürüdükleri, onların inanç ve düşüncelerini tıpatıp benimseyerek hiçbir konuda onları aşmadıkları için *Eseriyye* veya *Ehlu'l-Eser*, Mu'tezile ve diğer fırkalar karşısında Allah'ın sıfatlarını isbat, Maturidî ve Eş'arîler gibi

Selefiyye mezhebi başlangıçtan günümüze kadar bir kaç evreden geçmiştir. İslâm'ın erken döneminde başta Ebû Hanîfe (ö.H.80) olmak üzere²⁹ Mâlik (ö.H.179), Şafîi (ö.H.204), Sevrî (ö.H.97),³⁰ Evzâi (ö.H.88), Yahya b. Saîd el-Kettân (198)³¹ ve özellikle de Ahmed b. Hanbel (ö.H.241)'in temsil ettiği;³² Cehmiyye, Mu'tezile, Mürctie, Şîa ve Hâricî olmayan, hadislerde anlatılan ve sahabe ve tabiî'nin tarafından ortaya konulan İslâm anlayışını benimseyen, Kaderiyye, Cehmiyye, ve Mu'tezile tarafından ortaya atılan bid'at ve yeni yorumları tafsillata girmeden, toptan reddeden kimselerin benimsedikleri mezhebe *selefiyye* denilirken, H. IV./M.X. asrın başlarında Eş'arî ve Maruridiyye mezheplerinin teşekkülünden sonra, bu kez Eş'arî ve Maturidîlerin oluşturdukları akaid sistemine bağlı olmayanlara *selefiyye mezhebi* adı verilmiştir. Eş'arî ve Maruridiyye mezheplerinin teşekkülünden önce bütün sünnetlere *Ehl-i Sünnet-i Âimme* denilirken, bu iki fırkanın doğuşundan sonra Eş'arî ve Maturidî olmayan sünnetlere *Ehl-i Sünnet-i Hâssa* denilmiştir.³³

İlk dönem selefiyye "Önceki Selefiler" (*mütakaddimîn-i selefiyye*) olarak bilinirken, VII. Hicrî asrda selefi düşünce İbn Teymiyye³⁴ ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sürdürülmüş ve bu hareket ise "Sonraki Selefiler" (*müteahhirîn-i selefiyye*) adıyla anılmıştır.³⁵

Allah'ın sıfatlarını mahdud sayılara inhisar ettirmeyip çok sayıda ilahî sıfat kabul ettikleri için *Sıfatiyye*; Allah üstüne konuşurken "vardır" sözünü kullanıp "yoktur" sözünü az kullandıkları, Allah'ı menfî sıfatları ile değil de daha ziyade müsbet sıfatlarla tanıdıkları, kısacası Allah'ı, "araz değildir, cevher değildir" şeklinde değil de "Allah âlimdir, halîmdir, sabırlıdır, gazab eder, merhametlidir" tarzında tanıdıkları için de *İsbâtiyye* gibi isimlerle de anılmıştır. Krş. Süleyman Uludağ; *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İst., 1985, s. 33 vd.; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 50 vd.

²⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara, 1981, s. 66; Ebû Hanîfe, Fıkah'ta Re'y Ekolü'nün öncüsü olmakla birlikte, itikadî konularda selefi tutumu sahiplenmiştir. *el-Fikhu'l-Ekber* başta olmak üzere, akaide dair eserleri irdelendiğinde onun, itikatla ilgili hususlarda selefi yöntemi benimsediği açıkça görülecektir. Nitekim rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin, itikadî hususlarda Kelâm Yöntemi'ni bırakıp Selef'in yoluna döndüğü kendisinden aktarılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ahmed Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saâde*, Kahire, 1968, II/154

³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/371

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/371

³² Şehrîstânî, *el-Milel*, I/245; Muhammed Sıddîk b. Hasan Hân el-Kanevci, *Katfu's-Semer fi Beyâni Akideti Ehli'l-Eser*, Beyrut, 2000, s. 29.

³³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 34 vd.; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 53; Cihad Tunç; *Sistematik Kelâm*, Kayseri, 1994, s. 119.

³⁴ Bkz. el-Akk, *el-Usulu'l-Fikriyye*, s. 15 vd.

³⁵ XVII. yüzyılda Osmanlılarda, IV. Murad, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed devirlerinde ortaya çıkan Kadizâdeliler, her ne kadar mezhebi açıdan doğrudan selefiyyeden olmayıp, akaid sistemlerinde ve nassları anlama ve açıklamada bilfiil selefiyyenin bir uzantısı değillerse de; düşünce, tavır ve hareketlerinde selefiyyeden etkilenmiş, temelde selefi perspektife sahip bir hareketti. Temel amaçları İslâm'ı, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti dışındaki

1703-1791 yılları arasında yaşamış olan Vehhabilik hareketinin kurucusu Muhammed bin Abdulvehhâb'ın devam ettirdiği selefilik, her ne kadar İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yolunu sürdürme iddiasıyla ortaya çıkmış ise de, bu âlimlerin fikirleri ifrat derecesine varılarak okunmuş, onların "yasak" kabul ettikleri hususlar Vehhabilikte "küfür" olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Tam bir selefi fanatizmini temsil eden Vehhabilik hareketi, gerçekte Hanbeliye mezhebinin aşırı bir yorumudur.³⁷ Vehhabilik, düşünsel derinliği olmayan, daha ziyade çöl şartlarına göre basit ve ibtidâî bir selefiyye cereyanı görünümü arz etmektedir.³⁸

B- Selefi Dinî Söylemin Özellikleri

1. Bilginin Kaynağı

Mu'tezile ve Sünnî kelâm ekollerinin aksine "Yunanî (ya da felsefî) münakaşa metodunu kullanmayıp, akaid tedrisatını sahabe ve tabiîn devrindeki şekle döndürmeye çalışan"³⁹ Selefiyye'nin en belirgin ve başta gelen özelliği, itikat alanında Kitab ve Sünnet'ten başka delil kabul etmemesidir.⁴⁰ Selefiyye, diğer kelâm ekollerinin aksine itikadî

bid'at sayılan unsurlardan arındırmak olan Kadızâdeliler Hareketi'nin mensupları, Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan bir takım âdet ve uygulamaları bid'at olarak nitelmiş, semâ, devrân, kabir ziyareti, ezan, mevlid, Kur'an'ın makamlı okunması, cemaatle nafile namaz kılınması gibi dinsel ritüellere ve akli ilimlerin okutulması, tütün ve kahve içilmesi gibi pratik uygulamalara şiddetle karşı çıkıp bunların tamamını haram saymış, kısacası selefi bir anlayışı devletin bütün kademelerine yaymak istemişlerdir. İbn Teymiyye mektebinden etkilenen Birgivi Mehmed Efendi (ö.981/1573)'nin fikirleri doğrultusunda hareket eden Kadızâdeliler, yaygın halk inançlarına tepki göstermiş, düzenli ve sistemli bir programa dayanmadan fikirlerini şiddet yoluyla kabul ettirmeye çalışmışlardır. Krş. Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, İst., 2001, XXIV/100 vd.

³⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 108.

³⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 109.

³⁸ Son dönemde Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve İstanbul'da Tanzimat Fermanı ile başlayan ve Batı tesiriyle uyanan bir kısım Müslümanların geleşel kelâm, tasavvuf ve İslâm düşüncesinin Müslümanların derdine deva olmayacağı kanaatine vararak yeni ve çağdaş bir selefiyye hareketini başlattıkları, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Muhammed İkbal ve Mehmed Akif gibi âlimlerin bu manâdaki Yeni Selefiyye cereyanının en hararetlili ve en ideal temsilcileri sayıldıkları iddia edilse de (bkz. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 36 vd.), biz bu tezin doğru olduğu kanaatinde değiliz. Çünkü sözü edilen bu hareketin, İslâm'a yeniden dönüş için ilk dönem uygulamalarını esas almakla birlikte, eski ve yeni selefilikle tamamen ve bütün yönleriyle örtüştüğü söylenemez. Bir kere bu iki kesimin itikadî konulara ilişkin yön-temlerinin farklılık arzettiği ortadadır. Zira ilk ve son dönem seleflerin aksine söz konusu bu yeni ve çağdaş harekette itikadî meselelerin rasyonel temellerinin belirlenmesi, bu hususların anlaşılması ve anlatılması hususunda akla yer verilmiş, ayrıca ilmin verilmesine ve teknik gelişmelere büyük önem atfedilmiş, nassların anlamlandırılmasında hem eski ve hem de daha sonraki selefleri aşan tevellerde bulunulmuştur.

³⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İst., 1981, s. 247.

⁴⁰ Krş. Cüveynî, *el-Akaidetü'n-Nizamiyye*, s. 23 vd.; Hatib el-Bağdâdî, *Serefu Ashâbi'l-Hadis*, s. 9

hususları ispat etmede akli reddedip⁴¹ kullanmayarak nassı yegane delil kabul eder. Onlara göre akla değil, nassa önem verilmelidir. Zira itikadî esaslar ancak nasslardan elde edileceği için, delilleri de yine nasslardan alınmalıdır. Bu nedenle selef önderleri, nassın dışındaki deliller üzerinde düşünmekten menetmiş, bu bağlamda inançla ilgili konularda fikir yürütmeyi veya tartışmayı yasaklamıştır.⁴²

Selefiyye'ye göre itikadî konularda beşerî bir yeti olan akıl, yani insan düşüncesi veya re'y hüküm veremez, ancak şahit olabilir.⁴³ Bu düşünceye göre aklın nakli yeni baştan tefsir ve te'vil etmeye, yorumlamaya hakkı yoktur. Zira bu, kişiyi Hz. Peygamber'in yolunun dışına çıkarır.⁴⁴ Nassları te'vil etmek ve değerlendirmek aklın yetki sahasının dışında kalmaktadır. Bu bakımdan selefiyye itikadî konularda, ilk dönem Kelâmcılarının Fıkıh Usûlü'nden ödünç aldıkları⁴⁵ ve temelde akli bir çıkarsamanın sonucu olarak ortaya çıkan kıyası reddetmiş;⁴⁶ re'yi kullanmak suretiyle yeni fıkhi hükümler çıkaran *re'yci fıkıh âlimlerini*; nazar ve istidlali kullanan *kelâm âlimlerini* ağır tenkitlerin ötesinde, insaf sınırlarını aşan bir şekilde eleştirmiş, zaman zaman zındıklık, ilhâd ve bazan da küfürle itham edilmiş; akli önceleyen kesimlerle dostluk kurmayı ve onlarla aynı mecliste bulunmayı dahi yasaklamış;⁴⁷ kısacası inancın temelleri üzerinde tartışmalara şiddetle karşı çıkmıştır.⁴⁸

Selefiyye'ye göre ilim ifade eden ve itikadî alanda kabul edilmesi gereken deliller, Allah'ın Kitabı'nda bulunan bilgiler, Hz. Peygamber'den gelen sahih haberler, sahabe ve tabiînin üzerinde ittifak ettiği hususlardır.⁴⁹

⁴¹ Selefiyyenin reddettiği akıl, pratik ve tecrübi akıl değil, kelâmî manâdaki akıl, nazar ve istidlale dayalı metafizik akıldır.⁴²

Takiyyuddin Ahmed İbn Ali el-Makrizî, *el-Hitat*, Mısır, 1324, IV/180 vd.; Ebü İshâk b. Müsa eş-Şâtibî, *el-İtisâm*, II/495; Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 54 vd.

⁴³ Krş. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 60.

⁴⁴ Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/4 vd.

⁴⁵ Fakihler kıyası, pratik hayatla sınırlandırıp nesneleri birbirleriyle karşılaştırmak için uygularken, kelâmcılar ilk dönemde onu, gaibin şahide kıyası (Kıyasu'l-Gâib ale's-Şahid) şekline dönüştürmüşlerdi. İlk dönem kelâmcılarından Mu'tezile, Halife Me'mûn devrine (198/813) kadar kıyas metodunu kullanmıştır. Me'mûn döneminde felsefî eserlerin tercümesiyle birlikte kelâmcılar (ki bunlar Mu'tezile mensuplarıdır), hem felsefeden teorik düşünceleri, hem de Aristo'nun kıyas metodunu alıp kullanmıştır. Bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İst., 2002, s. 146 vd.

⁴⁶ Kıyas, Hz. Peygamber döneminde hüccet olarak kabul edilmediği gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/200

⁴⁷ Ebü İshâk b. Müsa eş-Şâtibî, *el-İtisâm*, Beyrut, 1991, II/496; Krş. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 52-66.

⁴⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, IV/190; Selef, itikadî konularda ayrılığı, ihtilâfı kabul etmezken, fıkhi konularda ihtilâfı, farklı düşünmeyi câiz görmüşlerdir. Krş. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/39

⁴⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, II/175

Selefin itikada ilişkin yöntemi şöyle özetlenebilir:

I- Kitap ve Sünnet'in akla öncelenmesi,

II- Kur'an ve Sünnet'ten sahih olarak gelen haberlerin delil kabul edilmesi,

III- Akla dayalı kelâmî te'villerin reddedilmesi,

IV- Sahabe ve tabiinin yolunun takip edilmesi, onların izinden gidilmesi ve onların itikatta oluşturdukları geleneğe ya da yönetime tabi olunması.⁵⁰

O halde inanca dair konularda sonraki nesillerin (halef) takınacağı en doğru tutum, Kitap ve Sünnet'te belirtilen hususlarda, araştırma ve teftiş etmeksizin, selefin yoluna tabi olmaktır.⁵¹ Zira Selef, akide konusunda ihtilâf etmemiş; nassları te'vil, tahrif ve iptal ememiş; olduğu gibi, yorumsuz olarak kabul etmiştir.⁵² Nassları zâhiri anlamından uzaklaştırarak mecazî anlamlar verme yoluna da gitmemiştir.⁵³

2. Nakli, Nassı ve Geçmiş Anlayışları Takdis

Selefiyye, Kur'an ve hadislerle birlikte, ilk nesil teşkil eden sahabe ve tabiîn dönemlerinde yaşayan Müslümanların söz ve davranışlarını, "menkûlât" ve "merviyât" (nakil, nass, eser, haberler ve hadis) gibi isimler vererek bir bakıma kudsiyet mertebesine yükseltmiştir. Selefiyyede nassın ve naklin te'vil edilmeye karşı adetâ dinî bir dokunulmazlığı vardır. Yukarıda vurgulandığı üzere, itikadî hususlarda delil olarak yalnızca nakil kabul edilir. Bu nedenle nassın zâhiri ve ilk anlaşılın anlamını te'vil ya da tefsir edip yorumlamak ve ona muhalefet etmek caiz değildir.⁵⁴

Selefiyye'ye göre, İslâm'ı en doğru, en iyi, en güzel ve en mükemmel şekilde anlayan ve anladığını en münasip ve en doğru biçimde tatbik eden ilk nesil, yani sahabe ve tabiîn neslidir. Onlardan sonra hiç kimse İslâm'ı onlar kadar mükemmel bir şekilde anlayıp algılayamaz. Bu nedenle bu anlayış; değişmezlik, dokunulmazlık, tenkit ve itiraz edilemezlik niteliğine sahiptir. O halde yapılacak şey, dini anlama ve açıklamada ilk nesilden gelen açıklamaları ve onlara ait uygulamaları aynen muhafaza etmek, onları aşan beyanlardan da titizlikle sakınmaktır.

Selefi anlayışa göre nassları anlama ve açıklamada aklın şeriatın önüne geçmemesi lazımdır. Çünkü akıl; âyet, hadis ve ilk üç nesilden gelen

beyanlar konusunda tasarrufta bulunma yetkisine sahip değildir. Eğer akıl nasslara takdim edilirse, bu durumda şahsî rey Allah ve Rasulü'nün beyanlarının önüne geçirilmiş, böylece ona öncelik tanınmış olur. Oysa aklın vazifesi yalnızca nassları anlamaya çalışmak ve ona şahit olmaktır.⁵⁵

Selefiyye'ye göre âyet ve hadislerin manâları, sahabenin anladığı şekildedir.⁵⁶ Ashab, nasslardan ne anlamışsa İslâm odur. Bunun dışında kalan ve Hz. Peygamber döneminde hüccet kabul edilmeyen aklı rey, kıyas,⁵⁷ te'vil, tefsir, ilham, keşf vs. dinden değildir.⁵⁸ Selefiyye bu konudaki düşüncelerini hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açık bir üslupla ifade etmiştir:

Said b. Cübeyr (ö.95/714), "Bedir savaşında bulunan sahabenin bilmediği şey dinden değildir" derken;⁵⁹ İmam Evzaî (ö.157/774), "ilim, Muhammed'in ashabından gelen şeydir" demiş, bu sözleriyle sahabeden gelmeyen şeylerin hiçbir ilmi değer taşımadığını vurgulamak istemişlerdir. Yine Ahmed b. Hanbel, Rasulullah'ın karpuzu ne biçimde yediğine dair kendisine bir nakil veya rivâyet ulaşmadığı için ölene kadar karpuz yememiştir.⁶⁰

Denilebilir ki, selefi bakışta sürekli olarak "beşerî olan", "ilahî olan"a alternatif gibi görülmüş ve devamlı surette ilahî olanla beşerî yöntemler arasında kıyaslamalara gidilmiştir. Bu bakışın doğal sonucu olarak, rasyonel düşünce dışlanmış, akli çıkarsamalar sonucu ortaya çıkan insanî gayretler değersiz addedilmiştir.⁶¹

3. Te'vil, Tefsir Ya Da Yorumun Reddedilmesi

Selefiyye, "bugün dininizi tamamladım"⁶² âyetine dayanarak, İslâm dininin Rasulullah'ın vefatından kısa bir süre önce tam ve kâmil hale getirildiğini; dolayısıyla ikmal ve itmam edilmiş olan İslâm dinine yeni bir fikir, yeni bir tefsir, yeni bir izah ve değerlendirme, kısacası yeni bir yorum şekli getirmenin mümkün olmadığını, yeni fikir ve yorumların tam ve kemâl mertebede olma inancı ile tezat teşkil ettiğini; kâmil olan bir dine yeni bir şey ilave etmenin veya ondan bir şey çıkarmanın onun için eksiklik sayılacağını varsayarak te'vil ve tefsiri red-

⁵⁰ Halid Abdurrahman el-Akk, *Delâilü't-Tevhîd* Mukaddimesi, Beyrut, 1991, s. 12-13

⁵¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, IV/190

⁵² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6

⁵³ Kırş. Takiyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/3-6; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/39

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/39; Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 54 vd.; Kırş. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61 vd.

⁵⁵ Şâtibi, *İ'tisâm*, II/495; Kırş. Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 51.

⁵⁶ el-Kubbi, *ed-Da'vetü's-Selefiyye*, s. 23 vd.; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/200

⁵⁷ Selef, Sünnet'i, daha sonra dinî bir delil olarak kabul edilen icmâya takdim etmiştir. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, II/175

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/5

⁵⁹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Mizânü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1975, I/35; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 45-52.

⁶⁰ Kırş. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Trc. F. Ahmet Polat, Ankara, 2002, s. 72.

⁶² Maide, 6/3.

detmiş,⁶³ bu tür ameliyeleri bir nevi dini tahrif etme sayımıdır.

Selefiyye mensupları, Kur'an'da müteşâbih olarak gelen âyetlerin te'vilini yalnızca Allah'ın bilebileceğini iddia ederek, bu nassların yorumlanmasını caiz görmemiştir⁶⁴. Müslüman âlimin bu tür âyetlerle karşılaştığında tavrının yalnızca, "biz buna iman ettik, bunların hepsi Allah'tandır"⁶⁵ demek şeklinde olması gerektiğini, ancak kalplerinde sapıklık meyli bulunan kimselerin müteşâbih nassları te'vile yelteneneceğini, te'vilin akılla yapılabileceğini, oysa aklın bu gibi hususlarda te'vile yetkili olmadığını iddia ederler.

Bu temel duruştan hareketle Selefiyye, Allah'ın fiilleri, fiili sıfatları, Zatî sıfatları ile ilgili olarak vârid olan müteşâbih nasslar hususunda bazı ilkeler belirlemiştir: Allah'ı celâl ve azametîne lâyık olmayan her şeyden tenzih etmek, lâyık olmadığı şeylerden uzak olduğuna inanmak (takdis); Allah ve Rasûlü'nden gelen haberleri olduğu gibi, te'vil, tefsir ve yorumla tutmadan kabul etmek (tasdik); nasslarda geçen "el, parmak, yüz..." gibi isim ve sıfatların, Allah'ın azametine yakışır bir mânâda kullanıldığına, insan düzeyinde bu nassların anlamlarının tam olarak kavranamayacağını itiraf ederek (aczi itiraf), Allah kendi nefsinin, Rasûlullah da Allah'ı nasıl tavsif etmişse öylece inanmak (tasdik); müteşâbihâtın mânâsını sormamak, onlara dalmamak, bu konuda sual sormayı yasaklamak (sükût); müteşâbih nasslar üzerinde değişiklik yapmamak, o ifadeleri azaltmamak, çoğaltmamak, birlikte kullanılan kelimelerden ayrı olarak zikretmemek (imsâk); hatta müteşâbihâtla kalben bile meşgul olmamak (keff).⁶⁶ Bu ilkelerden hareket eden Selefiyye, itikada ilişkin hususlarda aklın yorum yapma ve değerlendirme yetkisine sahip olmadığını, te'vil etmenin veya nakil üzerinde tasarrufta bulunmanın aklın yetki alanına girmediğini iddia etmiştir.

Oysa Kelâm âlimleri, selevin te'vile yanaşmadığı bazı müteşâbih nassların lafzî ve zâhirî mânâlarının akla ve ilmî düşünceye aykırı olduğunu, yorumlanmadıklarında kişiyi teşbih veya tecsîme düşüreceğini, bu nedenle bazı müteşâbih nassların yorumlanmalarını gerektiğini vurgulamışlardır.⁶⁷ Onlara göre meselâ

"Allah'ın gelmesi", hakikî ve zâhirî anlamı itibariyle, "bir yerden, daha evvel bulunmadığı bir yere intikal etmesi" mânâsına gelir. Allah ise zaman, mekân ve hareketten münezzehtir. Allah'ın hareket etmesi, hâdis şeylere mahal olması demektir. Zira hareket araz ve hâdistir. Allah'ın elinin olması ise bir iş yapmak için bir âlete ve organa muhtaç oluşu anlamına gelir. Halbuki Allah âlete ve organa muhtaç olmaktan münezzehtir. Bu temel görüşten hareket eden kelâm âlimleri, bu tür nassların önemli bir bölümünü müteşâbih sayarak yoruma tabi tutmuş, "وجاء ربك" *Rabb'in geldiğinde*⁶⁸ ifadesini mahzuf bir muzaf takdir ederek "وجاء امر ربك" *Rabb'in emri geldi*⁶⁹ şeklinde; "يد الله فوق أيديهم" *Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir*⁷⁰ ifadesini de mecazî olarak "نعمة الله و قدره الله" biçiminde yorumlayarak, bu tür ifadelerin zâhirinden anlaşılan mânâların kastedilmediğini, akla ve nasslarda ifadesini bulan temel düşünceye uygun olanın, bu nassları yorumlamak olduğunu vurgulamışlardır.⁷¹

4. Literal Okuma Ya Da Tarihsel Boyutun Yok Varsayılması (Anakronizm)

Zâhirîler ve lafızcular gibi nassları *literal* bir okumaya tabi tutan selefilik, İslâm'ın ilk asrında oluşan, çoğunlukla zamanâ bağlı insani anlayışları ve düşünsel çıkarsamaları kutsamakla kalmamış, bu dönemde oluşturulan din anlayışının her zaman, mekân ve şartta geçerli olduğunu da iddia etmiştir. Bu anlayışa göre, dünkü durum ne ise bugünkü vaziyet de odur. Geçmiş, geleceğe uzanıp onun yerini de tutar. Bu bakış açısının temeli, kutlu gelecek şablonunun mâzî üzerine oturtulması indirgenmesinin dayanır. Sonra da bu indirgemenin yola çıkılarak, "geçmişte ne olmuşsa gelecekte de o olur" önermesi ispatlanmaya çalışılır.⁷² Bu nedenle selefilik, yorumunu, tarihe dinî bir bakıştan yola çıkarak kurmuştur. Tarih, şimdiye uzanmış ve gönüllerde taht kurmuştur.⁷³

Selef âlimlerine göre, sahabe anlaşılması güç itikadî konularda Allah ve Resulü'nün sözlerine muhalefet etmemiş ve bu hususlarda nasslarda varid olandan fazlasını söylememiş, söyleneni eksiltmemiş, bu konularda tartışmayı kötü görmüştür.

Beyrut, 1999, s. 310-312.

68 Fecr, 89/22.

69 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 313; Krş. Cemaluddîn el-Kâsımî, *Mehasinu't-Te'vil*, Beyrut, 1978, XVII/151.

70 Fetih, 48/10.

71 Fahrreddin er-Razî, *Esasü't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire, 1986, s. 98; Krş. Kâsımî, *Mehasinu't-Te'vil*, XVII/151; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 84 vd.; Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş*, s. 116.

72 Krş. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Trc. Said Aykut, İst., 2000, 14-16.

73 Krş. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 16.

63 Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/3-6; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/39; Makrizî, *el-Hitat*, VI/180 vd.; Krş. Osman ed-Dârimî, "Kitabu Reddi'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Said Ala'l-Merisi el-Anîd", Ali Sâmî en-Neşâr-Ammar Cem'i et-Tâlibî; *Akâidu's-Selâf* içinde, İskenderiyye, 1971, s. 417 vd.

64 Krş. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Kahire, 1358, s. 407-415.

65 Âl-i İmran, 3/7.

66 Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, s. 53 vd.; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/3-vd.; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 98; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 51 vd.

67 Bilgi için bkz. Ebû'l-Mealî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usulî'd-Din*,

Eğer bu dönemde akîde ile ilgili hususlarda herhangi bir tartışma olsaydı, nasıl ahkâma dair konularda aralarında meydana gelen tartışmalar bize aktarılmışsa, akidevi alandaki tartışmalar da bize intikal ederdi.⁷⁴ Bu hususta bir şey nakledilmediğine göre, bize düşen bu hususlarda onlar gibi davranmak, onların yetindiğiyle yetinmektir.

Yine selef âlimlerine göre, hem Hz. Peygamber hem de sahâbiler itikadî konular üzerinde yorum yapmamışlardır. Allah, itikadî hususları isbat ederken keyfiyetlerini bize bildirmemiş, Hz. Peygamber de bu hususta hiçbir açıklama yapmamıştır. O halde insan, Allah'ın Kur'an'da mahiyetlerini bildirmediği, Resulullah'ın haklarında hiçbir açıklama yapmadığı ve sahâbilerin de üzerinde durmadığı nassların hakikatlerini mücerred aklı ile idrak edemez. Kendisine verilen akıl sınırlı olduğundan, insan yalnızca birtakım araştırmalar yapmak suretiyle Kur'an ve Sünnet'te bildirilenlerden fazlasını öğrenmeye kadir olamaz.⁷⁵

Bu nedenle selefî söylemde, İslâm'ın ilk döneminde oluşan düşünce, din ile aynileştirilmiş ve hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan, olduğu gibi, eksiksiz ve fazlasız, aynen kabul edilmiştir. Gerçekte bu hareket, bu tutumuyla, bir bakıma İslâm'ın ilk döneminde oluşan düşünceyle dini özdeşleştirmiş, temelde akli çıkarsamanın ürünü olan "insan düşüncesi"ne karşı çıktığı halde, bu kez tersi bir tutumla, deyim yerindeyse insanî olanla ilâhî olanı aynileştirmiş, belki de ayırdına varmadan insanî, yani tarihsel olana kutsallık örtüsünün giydirilmesine sebep olmuştur.⁷⁶

Bu bakış açısı, İslâm dünyasında bu perspektifi sahiplenen Müslümanları önemli ölçüde etkilemiş, âlimler geçmişte örneği bulunmayan çağdaş konulara çözüm getirme hususunda ciddi problemler yaşamışlardır. Bu nedenle tarihsel boyutu yok varsayarak İslâmî öğretiyi tek bir asrın sosyal ve kişisel ihtiyaçlarına bağlı kılan bu anlayış, "zaman"ın sorunlarına çözümsel yaklaşımlar getiremeyen bir zihniyeti ürettiği için hem Mu'tezile, hem de İslâm dünyasında Müslümanların çoğunluğunu temsil eden sünnî kelâm ekolleri tarafından ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuştur.⁷⁷

⁷⁴ Şâtîbî, *I'tisâm*, II/495.

⁷⁵ İrfan Abdulhamid, *Dirasât fi'l-Firaki ve'l-Akaidi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1984, s. 213; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1988, s. 141.

⁷⁶ Krş. Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 64.

⁷⁷ Eş'arî, *İstihsanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde bu düşünceye de eleştiriler yönelterek Kelâm Metodu'nu savunmuştur. Bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İstihsanu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Haydarabâd, 1344, s. 7 vd. Ayrıca o, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda yapılan tartışmalarda ilk dönem dönemde oluşturulan tutuma atıfta bulunarak, "biz bu hususta görüş belirtmeyiz; çünkü Allah'ın Kitab'ında Kur'an'ın mahlûk olmadığına dair her hangi bir âyet

5. Her Tür Yeniliğin Bid'at Olarak Nitelendirilmesi

Gerçek İslâm'ın, sadece Hz. Peygamber döneminden ihtilaf ve ayrılıkların henüz başlamadığı Hz. Osman'ın son günlerine kadar olan dönemde yaşandığına inanan selefler, dinin bu dönemde tamamlandığı kanaatindedirler. Bu dönemde her şey en doğru ve en güzel bir şekilde söylendiğine ve icrâ edildiğine göre, "yeni" adına ortaya çıkan her şey, fikir ve hareket *bid'at* olarak nitelendirilmiştir. Her *bid'at* dalâlet ve her dalâlet de cehennemlik olmayı gerektirir.⁷⁸

Nakle ve rivâyete dayanan bu ananeci zihniyet ve dogmatik telakki, yeni fikir ve ilim hareketlerini reddetmiş, İslâm'ın erken döneminde olmadığı halde akla dayalı çıkarsamalarda bulunan Kelâm İlmi'ni ve kelâmcıları şiddetle eleştirmiş ve onların bütün faaliyetlerini *bid'at* kapsamında değerlendirerek tel'in etmiştir.

Bu düşünceden kaynaklanan bir etkiyle Ebû Yusuf (ö.182/798), kelâmcı olan talebesi Bîşr el-Merisi'ye, "*kelâm bilmek câhillik, kelâm bilmemek de ilimdir*" derken,⁷⁹ İmam Şafîî, "*ilim, kale, hadde-senâ ile başlayan sözlerdir. Geriye kalanlar (yani kelâm ve diğer akli ilimler) şeytanın vesveseleridir*" demiş,⁸⁰ itikadî hususlarda nasslarda vârid olan hususların olduğu gibi, yorumsuz olarak kabul edilmesi gerektiğini, aklın bu gibi hususları kavramaktan âciz olduğunu belirtmiştir.⁸¹

İslâm'ın ilk dönemindeki uygulamalarda olmayıp daha sonra ortaya çıkan her tür yeni fikir, düşünce ve yapılanmayı *bid'at* saymalarından dolayı Selefiyye güç ve iktidarı ellerinde bulundurduğu dönemlerde yeniliklere şiddetle karşı çıkmıştır. Meselâ, selefiyyeyi temsil ettikleri savıyla Arabistan'da iktidarı ele geçirdiklerinde Vehhâbiler, her tür yeniliği *bid'at* saymış, tasavvuf ve tarikatlara şiddetle karşı çıkarak aşırı bir tepki göstermiş, kabirler üzerine kubbe yapmayı şîrk ve küfür olarak nitelendirilmişlerdir.⁸² Bu

yoktur, Allah Rasûlü bu konuda konuşmamıştır ve bu konu üzerinde ümmetin icmâi da bulunmamaktadır" diyenlere, Allah'ın Rasûlü'nün bu konularda, "konuşmayınız" da demediğini, benzer bir varsayımdan hareketle görüş belirtmediklerinden dolayı ilk dönem uygulamalarının ardına sığınanların da sapık ve bid'atçı olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, Medine, 1410, *el-İbâne*, s. 113 vd.

⁷⁸ Bu mealdeki hadis için bkz. Müslim, Cum'a, 43; Ebû Davud, Sünne, 5; Nesâî, İdeyn, 22; İbn Mace, Mukaddime, 7; Darimi, Mukaddime, 16, 23; Ahmed b. Hanbel, III/210, 271, IV/126, 127.

⁷⁹ Ebû'l-İzz el-Hanefî, *el-Akaidu'l-Tahaviyye*, Beyrut, 1988, s. 75.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/5-6; Cemaluddin el-Kasimî, *Kavâidu't-Tahdis*, Beyrut, 1989, s. 420; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 45 vd.

⁸¹ Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Medine, 1995, IV/5-6.

⁸² Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 308.

bağlamda Vehhâbiler yeni şeyleri keşf ve icad etme fikrine yabancı kalmış, teceddüd ve terakki hareketlerini hep tepki ile karşılamışlardır.⁸³

C. Selefiyyenin İtikada İlişkin Yönteminin Yetersizliği

İtikada ilişkin konularda nassların zâhiriyle yetinerek yorumu reddeden ve bu hususta istidlale hiç yer vermeyen selefi yöntem,⁸⁴ H.I. asrın sonlarından itibaren bir yandan Mu'tezile ve İslâm dünyasında çoğunluğu/ana gövdeyi oluşturan Müslümanların çoğunluğu (Ehl-i Sünnet), öbür yandan da bizzat selefi tutumu sahiplenilenler tarafından aşağıda aktaracağımız birkaç nedenden dolayı yetersiz görülerek terkedilmiştir. Bunlar;

I- Bütün dinlerde olduğu gibi İslâm dini de, "kalbî iman, tasdik, teslim ve takdis süreci" ile "aklî tefekkür evresi"⁸⁵ şeklinde taksim edilebilecek iki doğal süreci yaşamış, iki aşamadan geçmiştir.

Kalbî iman, tasdik, teslim ve takdis sürecinde dinî konuların akla vurulması, dinin açıklanmasında akla müracaat edilmesi ve dinî meselelerde tartışmaların yapılması, Kelâmî bir deyimle *cedele* başvurulması hoş karşılanmamıştır. Bu yalnızca İslâm için söz konusu olan bir husus değil, bütün dinlerde yaşanan doğal bir süreçtir. Çünkü *dirin* gelişmesi evresinde dinî hakikatlerin aklî temellerinin araştırılması ve bu konularda *cedele* başvurulması, dine zarar verir. Bu nedenle Rasulullah'ın hayatta olduğu ve vahyin indirildiği süreçte tam bir teslimiyet vardı. Bu dönemde hiçbir mü'min itikada ilişkin hususlarda, sözelimi "istivâ" gibi konularda soru sormamış, aklın algı alanını aşan meselelerde aklî yorumlar yapmamış, yalnızca olduğu gibi inanmakla yetinmiştir.⁸⁶ Bu nedenle hicri birinci yüzyılda, Hz. Peygamber'in vefatına kadar geçen zaman sürecinde Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiilleri gibi itikadî konularda hiçbir tartışma yaşanmamış, sahabelerden hiçbirisi Kur'an ve Sünnet'te vârid olan nitelemeleri te'vil etmemiştir.⁸⁷

H.z. Peygamber sağlığında şüphe edilen konularda yegâne merciydi. O'nun vefatından sonra, temsilcileri mesabesinde olan ilk iki halife, iktidar zamanlarını dış düşmanlara karşı müdafa yapmak ve Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği sağlamakla geçirdikleri için bu devir insanları, inançlarının temelleri üzerinde akıl yoracak ve onları tahkik edecek boş vakit bulamadılar.⁸⁸ Dolayısıyla bu dönemde bütün Müslümanların tek bir inanç yani İslâm akaidi etrafında birleştikleri⁸⁹ söylenebilir. Bu dönemde Müslümanlar Kur'an'daki kapalı yönü müteşâbih olanı a-raştırmıyor ve onları yorumlama gereği duymuyorlardı.⁹⁰

Önceki ümmetlerin tarihine atıflar yapan Kur'an'ın, ayrılığa düşen toplumları kınaması,⁹¹ ayrıca Hz. Peygamber'in *kader* gibi itikadî içerikli konularda tartışmayı yasaklaması da⁹² Asr-ı Saâdet Müslümanlarının itikadî konuların aklî kriterlere dayalı olarak tartışılması ve akidevî hususların rasyonel temellerinin belirlenmesi yöntemini hoş karşılamalarına neden olmuştur denilebilir.

Bu tabii bir süreçti.⁹³ Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplum, diğer kültürel kodlar, öbür tek tanrılı dinler, kadim felsefî sistemler, epistemik kalıplar ve biraz da Müslüman toplumun kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan etkiyle⁹⁴ akideyi anlamaya ve onu açıklamaya çalışmış, sonuçta fikrî ayrışmalar baş göstermiştir.⁹⁵

İslâm toplumunda özellikle hilâfet etrafında başlayan siyasî mücadelenin üçüncü halife Hz. Osman'ın katledilmesiyle kanlı ihtilâle, Şam vâlisi Muaviye'nin Hz. Ali 'ye karşı isyanı ile siyasî anarşiye dönüşerek Cemel (35/655) ve Sıffin (36/656) savaşları ile Müslümanlar arsında iç savaşlara sebebiyet vermesi⁹⁶ sonunda hem itikadî safiyet hem de siyasî ve ictimai birlik bozulmuştur. Ayrıca iç kargaşanın ve siyasî fırkalaşmaların karmaşık mantığı, Yunan felsefesinin Müslüman topluma geçişini sağlayan tercüme faaliyetleri ve yabancı unsurlar kanalıyla İslâm dünyasına giren teolojik meseleler, beşeri terminolojiye giren nassların farklı yorumlanmaya

⁸³ Yine daha önce sözünü ettiğimiz ve tavır ve tutum olarak *selef* andıran Kadızâdeliler de, Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan bütün âdet ve uygulamaları bid'at olarak nitelemiş, semâ, devrân, kabir ziyareti, ezan, mevlid, Kur'an'ın makamları okunması, cemaatle nâfile namaz kılınması gibi dinsel ritüellere ve aklî ilimlerin okutulması, tütün ve kahve içilmesi gibi pratik uygulamalara şiddetle karşı çıkıp bunların tamamını haram saymış, bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymak istemişlerdir. Kadızâdeliler, yaygın halk inançlarına tepki göstermiş, fikirlerini şiddet yoluyla kabul ettirmeye çalışmışlardır. Bkz. Semiramiş Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DiA*, XXIV/100 vd.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/3-6.

⁸⁵ Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, I/23 vd.

⁸⁶ Krş. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, IV/189; Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, I/23 vd.

⁸⁷ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 294; İbn Kayyim, *İ'lam*, I/39; II/294.

⁸⁸ Muhammed Abdur, *Tevhid Risalesi*, Trc. Sabri Hizmetli, Ank., 1986, s. 77.

⁸⁹ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara, 1983, s. 8.

⁹⁰ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 41; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum, 1995, s. 16.

⁹¹ Krş. Bakara, 2/176, 213, 152; Fussilet, 41/45; Nebe', 78/1-3 vb.

⁹² Bkz. Tirmizî, *Kader*, 1.

⁹³ Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, I/23.

⁹⁴ Bkz. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 2-4; Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 16; Nadim Macit, "Eş'arî'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası", *Y.Y.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 1, C. 1, Van, 1994, s. 99 vd.

⁹⁵ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 41.

⁹⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İst., 1992, s. 252.

elverişli bir yapıda oluşu, İslâm'a çeşitli bilgi ve inanç evreninden farklı kültürel öğelerin ge-çişini sağlayan fetihler, farklı bilgi evrenlerinin ve küllî türel kodların bileşimi olan geniş mekanda bir arada yaşamının zorunluluğu gibi bir çok neden, İslâmî toplumun akli tefekkür sürecine girişine zemin hazırlamıştır.

Bu aşamadan sonra oluşan her zümre veya fırka kendi durumunu açıklamak için dinî kaynaklara yönelip kendilerine meşruiyet alanı oluşturma cehdine girmişlerdir. İlk kez bu dönemde *ölen ve öldürülenlerin durumları nedir?*⁹⁷ *Gerçek Müslüman kimdir? İman nedir? En kâmil anlamda olgun Müslüman nasıl olunur?*⁹⁸ soruları sorulmaya başlanmıştır.⁹⁸ Aynı şekilde onlar, insanın sorumluluğunun neleri kapsadığının ve Allah'ın irâdesinin her şeyin üstünde olmasının ne demek olduğunu da kendilerine sormaya başlamışlardır.⁹⁹ Bu sorular aslında inancın bilgi düzeyinde ifâde edilmesi, kelimenin tam anlamıyla inancın rasyonel temellerinin belirlenmesi,¹⁰⁰ kısacası teslimiyet evreninden akıl evrenine geçişinin göstergesiydi.

O halde teslimiyet evreninden akli tefekkür sürecine geçiş sürecinin, İslâm dini için doğal bir evre olduğunu kabul etmemiz gerekir. Zira, yalnız İslâm dini için değil, bütün dinler sonuçta bu ikinci aşamaya, yani akli tefekkür aşamasına ihtiyaç duymuştur. Karşılaşılan yeni teolojik sorunlar, dinî akidelerin akılla izahını zorunlu hale getirmiştir.

Öte yandan, akli tefekkür ve felsefî düşünce yetisinin bütün insanların doğasında var olması da¹⁰¹ bu sürece katkıda bulunan etkenlerden biridir. Ayrıca akidevî konuların akli temellere oturtulması veya inancın rasyonel temellerinin izah edilmesi; diğer dinî ve felsefî akımlar, ideolojiler ve dünya görüşleri karşısında tutunmak ve İslâm dininin yüceliğini ispatlamak açısından son derece önemli işlevler görmüştür.

Fetihlerle beraber İslâm dünyası geniş bir coğrafyaya yayılıp içerden ve dışardan İslâm'ı sarsmak isteyen cereyanlar ortaya çıkmaya başlayınca, İslâm akaidine içten ve dıştan musallat olan bâtil inançları ve bid'at ehlinin sapkın görüşlerini çürütmek için Kelâm İlmi ortaya çıkmış¹⁰² ve *Kelâm Metodu*'nu, yani *akıl*¹⁰³ kullanma zarureti hasıl

olmuştur.¹⁰⁴ Bu aşamadan sonra artık karşılaşılan yeni sorunlara *selef yöntemi*yle cevap vermek yeter-sizdi. Çünkü yeni çıkan ve İslâm itikadıyla bağdaşmayan teolojik problemler karşısında, yanlış yolda olduklarını belirterek, uzaklaşmayı tavsiye (teberri) şeklinde belirginleşen *selefi tutum*, bilhassa yeni Müslüman olanlar arasında İslâm'ın özüne uymayan türedi fikirlerin taraftar bulup yayılmasını engelleyememiştir.¹⁰⁵ Zira Selefi yöntem, kişileri nasslar çerçevesinde eğitmeye yönelik, akıldan ziyade duygulara hitap eden "iknâî" bir yöntemdi.¹⁰⁶ Oysa bid'at ehli, fikirlerini kabul ettirebilmek için her vasıtaya başvuruyor, nakli te'vil ettikleri gibi, her türlü akli ve felsefî delillerden de istifade ediyorlardı.¹⁰⁷ Bu durum, Müslümanlar arasında ihtilafa düşülen ve öteki kültürlerle karşılaşmanın sonucu olarak dışarıdan gelen teolojik problemler karşısında, inanca ilişkin konuların selefin metodundan farklı, yeni bir yöntemle ele alınmasını gerekli kılıyordu. Değişik faktörler ekseninde odaklaşan açıklama modelleri teslimiyet tutumundan daha çok akıl öncelikli bir yöntemin doğmasını zorunlu kılmıştır¹⁰⁸ ki, işte bu yöntem, *Kelâm Yöntemi*'ydi. Cüveynî'nin de işaret ettiği gibi,¹⁰⁹ İslâm'ı Kur'an'ı ve Sünnet'i kabul etmeyen muhataba âyet ve hadislerle cevap vermek, deyim yerindeyse Müslüman âlimi trajikomik bir pozisyona düşürüyordu. Muhatabın iknası ancak akılla mümkündü.

Böylece İslâm dünyasında akli tefekkür evresine geçiş süreci başlamış, başlangıçta Mu'tezilenin itikadî konuları açıklamada kullandığı akla dayalı Kelâmî yöntem, daha sonraları geleneği dışlamadan Ehl-i Sünnet'in Maturidiye ve Eş'ariyye ekolleri tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.¹¹⁰

Ayrıca bir medeniyet oluşturma'nın akli kullanmayı, aklın ilkelerine göre hareket etmeyi, yani rasyonaliteyi zorunlu kılması da, akli yöntemle dayalı Kelâm Metodu'nu kullanmayı zaruri hale getiren bir diğer neden olmuştur.

II- Selefiyye'nin, ilk dönem Müslümanlarının itikada ilişkin konularda nassın zâhirî anlamıyla yetinip, akla¹¹¹ yer vermeyen tutumundan esin-

yöntemdi. Daha sonraki dönemlerde de selefiyye bu yöntemle başvurmayı hoş karşılamamış, hatta bu metoda şiddetle karşı çıkarak bid'at olarak nitelendirmiştir.

¹⁰⁴ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 53.

¹⁰⁵ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 42.

¹⁰⁶ ehristanî, *el-Milel*, I/44.

¹⁰⁷ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 42.

¹⁰⁸ Macit, "Eş'ari'nin İlm-i Kelâm'ı Müdafaası", s. 101.

¹⁰⁹ Bkz. Ebu'l-Meâli el-Cüveynî, *el-İrşâd*, Beyrut, Ts., s. 125.

¹¹⁰ Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, İst., 1989, II/245.

¹¹¹ Daha önce de vurguladığımız üzere, Selefiyyenin reddettiği akıl, pratik ve tecrübî akıl değil; kelâmî ya da felsefî manâdaki nazar ve istidlale dayalı "metafizik akıl"dır.

⁹⁷ Sabri Hizmetli; "İtikadî Mezheplerin Doğuşu", A.Ü.İ.F.D., C. XXVI, Ankara, 1983, s. 664.

⁹⁸ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yörüsü*, s. 41; Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 18.

⁹⁹ Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yörüsü*, s. 41.

¹⁰⁰ Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 18.

¹⁰¹ Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, I/24.

¹⁰² Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, *Kelâm İlmi'nin Belli Başlı Meseleleri*, Trc. Ş. Gölcük, İst. 1980, s. 10 vd.

¹⁰³ İtikadî hususların rasyonel temellerini belirlemeye yönelik bu yeni *akli metot*, selefin inancı anlayıp açıklamada tanışık olmadığı bir

lenerek¹¹² bilinçli bir tercihle itikadî konularda aklı kullanmaması, istidlâli haram kabul etmesi ve Kelâm yöntemine karşı olumsuz bir tavır takınması, hem Mu'tezile mensupları, hem de İbn Küllâb (240/854), el-Muhasibî (243/857) ve el-Kalanisî (255/869) ile başlayan Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından gerçekte nassların ruhuna aykırı bulunmuştur. Kelâmcılar, öncelikle Kelâm metodunu oluşturan akıl yürütme karşıt görüşlü kimselerle tartışmanın hem Kur'an hem de Allah Resulü'nün Sünneti'nden alındığını iddia etmişlerdir.¹¹³ Ayrıca onlara göre Kur'an'ın 700'ü aşkın âyetinde¹¹⁴ aklın işlevsel hale getirilmesinden, tefekkür ve tedebbürden bahsedilerek,¹¹⁵ başta "Allah'a inanma" konusu olmak üzere diğer itikadî hususların aklı bir temele oturtulması istenmiş usa dayanmayan inancın bir değerinin olmadığı açıkça belirtilmiştir. Yine bir hadiste Hz. Peygamber'in, iman esasları hakkında şüphe izhar eden bir kimse için "onun imanını vesvese haline yükselten Allah'a hamdolsun"¹¹⁶ buyurması, kendisine vesvese hakkında sorulduğunda, "işte o imanın ta kendisidir"¹¹⁷ demesi, onun vesveseyi taklidi imandan üstün gördüğünü, dolayısıyla hadislerde de itikadî konularda akıl yürütmenin yasaklanmadığının açık bir kanıtıdır.

Ayrıca ilk dönem Mu'tezilî kelâmcılarından¹¹⁸ itibaren aklın kesin, zorunlu, yanılmaz bir bilgi kaynağı olduğu ve onunla elde edilen bilginin zarurî bilgi olduğu hususu kabul edilmiştir.¹¹⁹ Meselâ Ebû

Hanife'nin itikada ilişkin fikirlerini sistemleştiren İmam Maturidî (ö.333/944)'ye göre akıl, duyular ve haber gibi diğer bilgi kaynaklarının en önemlisidir. Çünkü aklın yardımı olmadan duyular ve haber gerçek bilgiyi sağlayamaz. Metafizik bilgiler ve ahlâki düsturlar bu kaynaktan çıkarılır. İnsanları hayvanlardan ayıran akıldır. Bu nedenle Maturidî, sadece aklın gerçeği ortaya çıkardığı bir çok vakalar zikretmiştir. Bu da Kur'an'ın tekrar tekrar insana gerçeği bulup çıkarmak için düşünmeyi, zihinde tartmayı ve aklıyla hükmetmeyi emretmesinin sebebidir. Maturidî, aklın gerçek bilgiyi veremeyeceğini düşünenlerin fikirlerini çürüterek aklı kullanmadan onların kendi öğretilerini dahi ispatlayamayacağını söyler.¹²⁰

Ebû Hanife'nin takipçisi ve itikada ilişkin görüşlerini sistemleştiren İmam Maturidî, cedel/kelâm yöntemini kullanarak İmam'ın görüşleri için felsefî bir temel temin etmiş ve bu görüşleri akıl yürütme ile destekleyerek Ebû Hanife'nin görüşlerini aklı önceleyen kesimlerin görüşlerine yaklaştırmıştır. Eleştirel bir sisteme sahip olan Maturidî, Ebû Hanife'nin itikada ilişkin selefî fikirlerini geliştirip felsefî bir Ehl-i Sünnet ekolü haline getirmiş,¹²¹ onun düşüncelerini zamanının felsefesi ışığında açıklamış, akıl ve tartışma yoluyla savunmaya çalışmış ve bu da ona sağlam bir temel kazandırmıştır. Bu suretle bu okul, kurucusuna olduğu kadar ona nihaî şeklini veren ve diğerleri karşısında başarılı kulan şârihine de atfedilmiştir.¹²²

Yine dini ve felsefî düşüncenin kurucularından sayılan ve Maturidî kadar eşit derecede sünni felsefî kelâm'ı temsil eden Eş'arî (324/936) de, aklı inkar edip nefyeden katı gelenekçilere karşı mücadele vermiş, böylece katı geleneğin dar kalıplarını aşmayı hedeflemiştir. Eş'arî, bir yandan kendisini maslahatçı bir yol tutarak avamın hoşuna gitme gayreti içinde olmakla suçlayan Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına karşı çıkarken,¹²³ diğer yandan da Kelâm'ı eleştiren ve bu yöntemin bid'at olduğunu söyleyerek kötülerle karşı örnek bir kelâm savunusu yaparak karşılık vermiştir.¹²⁴ O, kendisini, vahyedilmiş metnin söylemi-

¹¹² Krs. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/3-6; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/39; Şâtîbî, *İ'tisâm*, II/495; Eğer dinler, vazedildikleri süreçte tartışılarsa, dinden eser kalmazdı denilebilir. İslâm dini de doğal olarak henüz indirildiği süreçte tartışılmazdı. Hz. Peygamber'in yaşadığı ve vahyin indirildiği süreçte itikadî hususların usa vurulması ya da rasyonel temellerinin belirlenmeye çalışılması tabiatıyla hoş karşılanamazdı. Bu dönemde Müslümanlar, itikadî konuları tartışmaya tabi tutmadan, teslimiyetçi bir tavırla, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerine olduğu şekilde inanıyor, Kur'an'daki kapalı yönü, müteşabih olanı araştırıyor ve onları yorumlama gereği duymuyorlardı. (Krs. Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yörü*, s. 41; Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 16) Ancak daha sonra karşılaşılan sorunlar, Müslümanları inancın temelleri üzerinde akıl yürütmeye, inancın rasyonel temellerini araştırmaya zorlamıştır.

¹¹³ Eş'arî, *İstihsanü'l-Havâdî fî İlmî'l-Kelâm*, s. 7 vd.

¹¹⁴ Krs. M. Fuad Abdülhakî, *Mu'cemu'l-Mufehras li Elfazî'l-Kur'ani'l-Kerim*, İst., 1990, s. 252, 468-469, 525.

¹¹⁵ Bkz. Abdülhakî Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Van, 2003, s. 27-152.

¹¹⁶ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, I/34,45; Benzer diğer hadisler için bkz. A.b. Hanbel, *Müsned*, II/50, 102.

¹¹⁷ Müslim, İman, 211.

¹¹⁸ Mu'tezile kelâm âlimleri aklın kesin, zorunlu ve yanılmaz bir bilgi kaynağı olduğunu ilk olarak kabul edenlerdir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Kahire, 1962-5, XII/123 vd.; *el-Muhîd bi't-Teklif*, Beyrut, 1996, s. 200; *Serhu'l-Usulî'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 39, 69; Celebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, s. 222 vd.

¹¹⁹ Söz gelimi, bütünü parçadan büyük olduğu bilgisi aklıla ulaşılan bir bilgidir ve bu bilgi kesin, zorunlu ve zarurî bir bilgidir. Bkz. Sırrî Giridi, *İlm-i Kelâm'ın Özü*, Sadeleştiren Kâzım Albayrak, İst., 1987, 43.

¹²⁰ Ebû Mansur el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, Tah. Fethullah Huleyf, (Daru'l-Câmiati'l-Misriyye), Kahire, Ts. vs. 4 vd., 135 vd.

¹²¹ Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992, s. 137.

¹²² A.K.M. Eyyub Ali, "Maturidilik", (M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), Trc. A. Ünal, İst., 1990, s. 309; Maturidî tarafından benimsenip kullanılan bu akılcı yöntem, daha sonra Maturidîye Ekolü'ne mensup diğer bilginler, meselâ Ebû'l-Muîn en-Nesefî tarafından da sürdürülmüştür.

¹²³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Trc. Hüseyin Hatemi, İst., 1986, s. 125; Eş'arî, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, Ru'yetullah, Allah'ın Sıfatları, Kader, Şefaat, Ecel, Rızık, Kabir Azabı ve İmamet gibi konularda Mu'tezile'yi sistemli bir şekilde eleştirmektedir. Krs. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 65-219.

¹²⁴ Meslâ Eş'arî, *İstihsanü'l-Havâdî* adlı eserini Kelâm İlmî'ne yöneltilen eleştirilere ve Kelâmî tartışmaları bid'at görenlere bir cevap

ne katılma ve Sünnî İslâm geleneğinde kabul edilen şekliyle *sünnete* dönme cesaretini göstermediği gerekçesiyle yeren katı ve ödünsüz selefiyyeye¹²⁵ karşı akli yöntemi¹²⁶ kullanarak itikadî konuları ras-yonel olarak savunma çabasına girmiştir.

Eş'arî, nasslarda varid olandan fazlasını söylemenin, söyleneni de eksiltmenin doğru olmadığını ve bu konularda tartışmanın ilk dönem uygulamalarına ters düştüğünü iddia eden, bu bağlamda Kelâm'ın *bidat* olduğunu söyleyenleri sistemli bir şekilde eleştirmiştir. Sözelimi o, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda yapılan tartışmalarda ilk dönem dönemde oluşturulan tutuma atıfta bulunarak, "biz bu hususta görüş belirtmeyiz; çünkü Allah'ın Kitab'ında Kur'an'ın mahluk olmadığına dair her hangi bir âyet yoktur, Allah Rasûlî bu konuda konuşmamıştır ve bu konu üzerinde ümmetin icmâi da bulunmamaktadır" diyenlere, Allah'ın Rasûlî'nün bu konularda, "konuşmayınız" da demediğini, benzer bir varsayımdan hareketle görüş belirtmediklerinden dolayı ilk dönem uygulamalarının ardına sığınanların da sapık ve bid'atçı olmaları gerektiğini¹²⁷ söyleyerek bu tutumu sahiplenilenlerin tutarsız bir anlayışa sahip olduklarını vurgulamıştır.

III- Konumuz açısından önemli olduğu kadar ilginç de olan ve selefî dinî düşüncesinin tarihselliğine vurgu yapan savımızı destekleyen husus, itikadî konularda yoruma karşı çıkan, te'vilin ancak akıl vasıtasıyla yapılabileceğini, aklın da itikadî hususlarda yorum yapmaya yetkili olmadığını iddia eden, bu bağlamda selefî ilkelere sınırsız bağlı olduğunu ilan eden selef önderlerinin te'vil yapmış olmalarıdır. Meselâ nass ve nakle bağlı kalmada en çok hassasiyet gösteren, hatta bu hususta ifrata gittiği

varsayılan, rey ve kıyası kesin bir dille reddeden selefin imamı, önderi ve sembol ismi Ahmed b. Hanbel, *Allah'ın arşa istivâsını* yorumlamak, böyle itikadî bir konuda te'vil yapmak zorunda kalmıştır. Bu hususu ondan nakledelim:

"Cehmiyye'ye, 'niçin Allah'ın arşın üzerinde olduğunu inkar ettiniz?'; oysa Allah, 'Rahmân arşa istivâ etti'¹²⁸ buyurmaktadır dedik. Bunun üzerine onlar, 'Allah arşın üzerinde olduğu gibi yedi kat yerin altındadır da. O, arşın üzerinde, göklerde ve her mekândadır; hiçbir yer O'ndan boş değildir. 'O bir yerde olup diğerinde değildir' denemez' dediler ve Kur'an'da geçen "Allah göklerde ve yeredir"¹²⁹ âyetini okudular.

"Müslümanlar, Allah'ın azametinden hiçbir eser olmayan bir çok yer biliyorlar dedik. "Hangi yer" diye sordular.

"Dedik ki, bedenleriniz, içiniz, domuzların içleri, keneflerin içi ve pis yerlerde Allah'ın azametinden başka bir şey bulunmaz. Halbuki gökte olduğunu bize haber verdi¹³⁰ ve ondan aşağıda olanları da kötiledi. Münâfıklar cehennemden en alt katındadır ve 'Rabbimiz bizi saptıranları bize göster ve onları ayaklarımızın altında çiğneyelim ve daha aşağı insinler', diyecekler¹³¹.

"Onlara dedik ki, İblis'in yeri vardır, şeytanların yerleri vardır. Allah onlarla bir yerde birleşmez. Ama Allah'ın, "Allah göklerde ve yeredir"¹³² sözünün manâsı, O'nun göklerde olanın da, yerde olanın da İlahî olması anlamındadır. O, arşın üstündedir ve ilmi ile arşın altında olanları kuşatmıştır. Hiçbir yer Allah'ın ilminin dışında değildir. 'Allah'ın ilmi bir yerde olup diğer yerlerde değildir' denemez"¹³³.

Görüldüğü gibi burada Ahmed b. Hanbel Allah'ın arşa istivâsını, O'nun ilmiyle arşın altında olanları kuşatması şeklinde te'vil etmiştir. Bu yorum en azından onun, "الاستواء مطوم والكيفية مجهول"

İstivâ malum, keyfiyeti meçhuldür (akıl, istivâyı kavrayamaz¹³⁴), bu hususta soru sormak bid'attır"¹³⁵ diyen İmam Mâlik'ten

olarak yazmıştır. Bkz. Eş'arî, *Risâletun fi İstihşani'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*, Haydarabâd, 1344. Yine o, *el-İbâne* adlı eserinde hadis ehlinin dar söylemciliğine katılmadığını belirterek Kelâmî yöntemin bid'at olduğunu iddia eden selefiyyeyi eleştirmiştir. Krş. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 113 vd.

¹²⁵ Sözelimi Hanbelîler i'tizâl tuzağından kurtulduğunu iddia eden Eş'arî'yi, doğrudan doğruya kaynaklara, nasslara, eş deyişle vahyedilmiş metnin söylemine katılma ve Sünnî İslâm geleneğinde kabul edilen şekliyle *sünnete* dönme cesaretini göstermediği gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Bkz. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 125.

¹²⁶ Eş'arî'nin itikadî hususları ispat konusunda takip ettiği metod, gerçekte Mu'tezile tarafından inşa edilen kelâmî yöntemdir. Mu'tezile'nin kelâmî problemlerin çözümünde kullandığı *aklı önceleme, delilin bâtıl oluşunun medlûlün de bâtılığını gerektirmesi* ilkesi ve *gaib için şâhidle istidlalde bulunma (kuyasu'l-gâib ale's-şâhid)* gibi yöntemler daha sonra Eş'arî bilginler tarafından da aynen kabul edilip kullanılmıştır. Bkz. Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, Beyrut, Ts., s. 6 vd.; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 8; Adud'd-Din el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, Ts., s. 40; Fahrreddin er-Razi, *Meâlimu Usulî'd-Din*, (Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye), Ts., s. 24; er-Razi, *Esasu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1995, s. 137; Sa'duddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasid*, Kum, Ts., 1/244 vd.; Krs. M. Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Ter. İbrahim Karababa, İst., 2000, s. 168 vd.

¹²⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 113 vd.

¹²⁸ A'raf, 7/54; Hadid, 57/4.

¹²⁹ En'am, 6/3.

¹³⁰ Mülk, 69/16,17; Fatır, 35/10; Âl-i İmran, 3/55; Enbiya, 21/19; Nahl, 16/50; En'am, 6/18.

¹³¹ Nisa, 4/145; Fussilet, 41/29.

¹³² En'am, 6/3.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, "er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", Ali Sami en-Neşşar-Amman Cemi et-Talibî, *Akâidu's-Selefiyye*, İskenderiyye, 1971, s. 92-94; Ayrıca krş. Hüseyin Atay; *İslâm in İnanç Esasları*, s. 129-130.

¹³⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Mâlik*, Trc. Osman Keskiöglü, Ankara, 1984, s. 184; Krş. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, IV/189.

¹³⁵ Ebû'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu Akâidi'l-Thaviyye*, Beyrut, 1988, s.

aynı olduğunu göstermektedir.

Kâdî Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'in, "melekler saf saf oldukları halde Rabbin geldi"¹³⁶ âyetinde geçen "Rabbin geldi" kısmını, "Rabbinin gücü ve emri geldi" şeklinde te'vil ettiğini¹³⁷ nakletmiştir ki, bu te'vil de, Eş'arî ve Maturidîlerin yaptığı te'vilden farklı değildir.

Yine itikadî hususlarda selefî yöntemi benimseyen İmam Malik'in de, "Allah dünya semâsına iner" hadisini, "Allah'ın emri iner" biçiminde te'vil ettiği rivayet edilmiştir¹³⁸ ki, bu te'vil de kelâmcıların müteşâbihâtı te'vilinden farklı değildir.

Aynı şekilde selefî akideyi savunan İbn Teymiyye'nin de itikadî hususlarda yorum yapmak zorunda kaldığını görmek mümkündür. O, *istivâ* hakkında şöyle demektedir: "Selef'ten, sahabeden, tabiînden ve imamlardan hiçbirinden Allah'ın gökte olmadığı, arşta olmadığı, Zâtı ile her yerde olduğu ve bütün mekânların O'na eşit nisbette olduğu asla nakledilmiş değildir."¹³⁹

"Bu âyetler (Allah'ın arşta, gökte ve beraberlik bildiren) ile Allah kendisinin Zâtı ile oralarda olduğu manâsını kastetmiş değildir. Yoksa şeylerin en altında olur ve onların intikali ile intikal etmiş olur. O'nun arşa *istivâ* etmesi ve kullarının gücünün üstünde kuvvet sahibi olması, arşın üstünde olmasını, her şeyin üstünde olmasını gerektirmiştir. O, yaratılanlar arasına ve içine girmekten münezzehtir, kullarının üstünde olduğunu murad etmiştir."¹⁴⁰

"Dilde beraberlik kelimesi, mutlak olarak ifade edildiğinde, sözlük manâsı itibarıyla, sadece beraberlik, yakınlık bildirir. Bu sözcüğün temas ve bitişiklik bildirmesi gerekli değildir. Eğer bu kelime bir şeye izafe edilirse, ona göre manâ alır. Meselâ, "ay bizimle beraber olduğu halde yürüdük" denir. Oysa ay insanın başının üstündedir. Demek ki Allah hakikat-en arşın üstünde iken gerçekten insanla beraberdir. "Nerede olursanız sizinle beraberdir" in açık manâsı, buradaki beraberliğin ve gereğinin, Allah'ın size şahit olduğunu, size muttali olup hâkim olarak sizi bildiğini ifade eder. Selef'in, Allah insanlarla beraberdir, sözünün manâsı budur ve bu sözlük

manâsıdır ve (mecaz değil) hakikat manâsıdır".¹⁴¹

Yine İbn Teymiyye, "Allah bizimle beraberdir"¹⁴² âyetini şöyle te'vil etmiştir:

"Âyetin zâhiri, O'nun yanımda olduğu anlamına gelir. Âyetten murad edilen anlamın bu zâhiri anlam olmadığına şüphe yoktur..."¹⁴³

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye'nin bu sözleri gerçekte Eş'arî ve Maturidî kelâmcıların yaptığı te'vilden farkıdır. Allah birinci göğe indiği zaman, O'nun yedinci, altıncı, beşinci, dördüncü ve ikinciden geçip birinci göğe inmesi, yaratıkların arasına girmek sayılmayacak mıdır? Eğer burada da, "oraya Zâtı ile değil, ilmi ile indi" veya "meleklerini gönderdi" derse, ki o beraberliği yorumlamasında, "ilmi ile" şeklinde bir yorum yapmıştır, o zaman tutarlı olur; Maturidî ve Eş'arîler gibi demiş olur.¹⁴⁴ Bu da kelimenin tam anlamıyla itikadî bir konunun rasyonel temellerini belirlemek, yani te'vile başvurmak anlamına gelir. Görülüyor ki İbn Teymiyye, bir yandan te'vil yaptıkları gerekçesiyle hasım gördüğü kimseleri bid'atçı ilan edip yorum yapmalarından ötürü cehennemlik addederken, öte yandan kendisi de aynı tutumu takınmış olmaktadır.

Selef akidesinin esaslarının müteşâbihin te'vil edilmemesi noktasında toplandığını, ancak bu tutumun, bel ki de zorunlu nedenlerle sürdürülemediğini söylemek mümkündür. Bunun yanında selefiyenin teşbih ve tecsime düşmemeyi de amaçladığı bilinmektedir. Ne var ki selefiyye, yine belki zorunlu olarak, bu tutumunu da muhafaza edememiş, teşbih ve tecsimin reddi ister istemez onları bir nevi te'vil yapmaya götürmüştür. Çünkü kelâm bilginlerinin vurguladığı gibi, nasslarda Allah'a nisbet edilen yed, vech, ayn, *istivâ* vb. sıfatlar Arap dilinde ifade ettikleri hakikat manâlarına alınacak olursa, teşbih ve tecsime kaçınılmaz olmaktadır. Selef bunu kabul etmez. O halde, "bu kelimeler Allah için kullanıldıklarında hakikat manâlarına alınmazlar" denilmesi gerekir ki, bu da kelimenin tam anlamıyla te'vildir.¹⁴⁵

D. Selefî Dinî Söylemin Çıkmazları

Selefî söylem, doğası gereği, bünyesinde bir çok çıkmazı barındırmakta, özellikle de bu tutum modern zamanlara uygulanmak istendiğinde bir çok açmazla karşılaşmaktadır. Bu hususları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

I- Selefiyye'ye göre bütün düşünceler İslâm'ın ilk

126; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, IV/189; Celaluddin es-Suyuti, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1978, II/6; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Malik*, Trc. Osman Kesicioğlu, Ank., 1984, s. 184; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İst., 1988, II/13; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1988, s. 131.

136 Fecr, 98/22.

137 İbn Teymiyye, bu rivayeti etrafıca kritize ettikten sonra bu yorumun, te'vile karşı olmakla ünlenen ve yorum yapmamakla meşhur olan Ahmed b. Hanbel'e aidiyetini tartışmaktadır. İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XIV/404-406.

138 İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, XIV/404-406.¹³⁹ İ b n Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V/15.

140 İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V/67-68.

141 İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, V/103.

142 Tevbe, 9/40.

143 Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vil*, XVII/151.

144 Hüseyin Atay; *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 133.

145 Krş. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Giriş, s. 116.

döneminde oluşturulan İslâmî anlayışa onaylatılmak zorundadır. En doğru ve en tutarlı yol, ilk nesil tarafından sahiplenilen yoldur¹⁴⁶ ve bu yol dışında zamanla ortaya çıkan diğer bütün anlayış ve yorumlar batıldır. Nassları lafzî şekliyle kabul ederek, te'vil, tefsir ve yorumu reddeden, her tür yeni yorumu aşırılık ve bid'at sayarak itham eden selefilikte, ilk üç nesilden sonraki âlimlerin rolü, bir bakıma eskilerden rivâyette bulunmakla sınırlandırılmıştır. Oysa ilk nesil tarafından oluşturulan din anlayışıyla yetinmek, Kur'an'ın delaletinin zaman ve mekânın ötesine geçtiği şeklindeki Müslümanların çoğunluğu tarafından paylaşılan yaygın anlayışla kökten çelişmektedir.¹⁴⁷

II- Selefiler, hemen her çağda köklere sıkı sarılma, kimliği muhafaza etme ve orijinal kalma sloganını bayraklaştırmışlardır. Günümüzde ise bu çağrı, çağdaş Müslümanların yaşadığı İslâm'a değil, "Hakiki İslâm"a taliptir. Bu bakış açısına göre gelecek, geçmiş vasıtasıyla okunmalıdır. Zira "geçmişte nasıl olduysa gelecekte de öyle olur" düsturu baş tâci edilmiştir. Oysa bu durum tahayyül edildiği gibi hiç bir şekilde pratikte gerçekleşmemiş, sadece vicdan sahasında tahakkuk etmiştir.¹⁴⁸ Çünkü Yunan filozofu Herakleitos'un vurguladığı üzere, evrende kalıcılık ve durağanlık yoktur. Her şey sürekli bir değişim geçirmektedir. Bu nedenle "aynı nehre iki kez giremeyiz."¹⁴⁹ Her çağın, diğer çağlardan farklı olarak, kendine has bir karakteri, özellikleri, sorunları vardır ve bu sorunları çözme yöntemi de diğer zamanlardaki çözüm metotlarından oldukça farklıdır. Zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişmesi gerektiği ilkesi, yalnız pratik (fıkhi) konularla sınırlı değil, düşünsel alanda da geçerli bir husustur.

III- Selefilik, anlayışını tarihe dinî bir bakıştan yola çıkarak kurmuştur. Tarih şimdiye uzanmış ve gönüllerde taht kurmuştur.¹⁵⁰ Geçmiş uygulamaları ve önceki âlimlerin kendi çağlarındaki sorunlara ilişkin ortaya koydukları yaklaşımları her zaman ve her yerde geçerli kabul ettikleri için Selefi düşüncede tarih, bir bakıma normatif/kural koyucu kabul edilip kutsallaştırılmıştır. Eş deyişle selefi söylem, çıkış yolu olarak geçmişe geri dönmeyi, saatleri 622 yılına kadar geri çevirmeyi önermektedir. Bu nedenle selefiler, ideal bir geçmiş adına, Müslümanlar arasında hâlihazır fiili şartlara muhalefet etmelerine yol açan

ve zihni olmaktan ziyade hissi bir ahlâkî katılığa varınılmış olan geleneğin korunmasına yönelik keskin bir endişeyle örtüşmektedirler.¹⁵¹ Yeniliklere kapalı, asrı, zamanı ve şartları/konjonktürü tanımazlıktan gelen bu tutum, geçmişi olduğu gibi bugüne aktarma gibi bir hayali idealize etmektedir. Oysa bu çaba, pratikte gerçekleşmesi imkan dahilinde olmayan bir istemdir. Çünkü Selefi söylemin merkeze aldığı İslâm'a dönüş fikri, ancak düşüncede ve kültürde aklın lâıyık olduğu yere tekrar konmasıyla mümkün olacaktır. Kilise tekeline alınmış olan metinlerin hakemliği aklın özgürleştirilmesi temeline dayanan bir hareketle nasıl Modern Avrupa'nın uyanışını sağlamışsa, âhlâkî açıdan değil ama, sahiplenilen tutum açısından belki İslâm'a dönüş de benzer bir yolla başlanılabilecektir.

IV- Selefi söylem, hakikati bulmada zâhirî metinliliği merkeze alarak aklın kullanımını hoş karşılamayan yöntemin mutlak doğru olduğunu savunmakla zamana bağlı, sabit, değişmez, donuk fikir ve görüşlerin revaç bulmasına katkıda bulunmuş, bu yolla aslında fanatizme yol açmıştır denilebilir. Kelâmî söylemde ise akıl öncelendiğinden, yeni, değişik, gelişme ve ilerlemeye elverişli, dinamik düşünceler öngörülmüştür. Selefiyyede bir bakıma dondurulan fikri hayat, kelâmı dışı açılma şekline dönüşmüştür. Selefiyyedeki taklide dayalı din anlayışının, kelâmıyyede anlama ve muhakeme etme esasına dayanması İslâm düşüncesi için ileri bir merhale sayılmalıdır. Kelâmî yöntemle İslâm düşüncesi birbirinden irtibatsız nakil ve rivâyet parçaları olmaktan çıkarılmış, yekdiğeri ile münasebeti olan ahenkli bir fikir sistemi haline gelmiştir. Kelâmî yöntemle İslâm düşüncesinin aklı, fikrî, makul, günümüzün deyimiyle rasyonel temellere oturtulması, dinî hayatın varlığını koruması ve devam ettirmesi bakımından son derece önemli bir işlev görmüştür. Her ne kadar tarihin belli dönemlerinde etkinlik ve işlevselliğini yitirerek¹⁵² hakiki fonksiyonunu yerine getirememişse de Kelâm, özünde barındırdığı ve üzerine bina edildiği yöntem dolayısıyla teşekkül döneminde üstlendiği "İslâm itikadına içten ve dıştan yönelen saldırılara karşı savunma" fonksiyonunu, sahiplenilip işletildiğinde, ihtiyaç duyulan bütün zamanlarda yeniden yerine getirebilecek dinamizme sahip bir ilimdir.

V- Selef düşüncesi bir ölçüde dogmatizmi, statikliği, donukluğu, kısacası sabit ve değişmezliği temsil ederken, selefi yöntemin yetersiz kaldığı dönemde doğan Kelâm ise delile dayanarak gelişmeyi, iler-

¹⁴⁶ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, IV/190

¹⁴⁷ Kır. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, Trc. M. Emin Maşalı, Ankara, 2001, s. 269-270.

¹⁴⁸ Cäbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 14-16.

¹⁴⁹ Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 412; Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 2000, s. 46; Hüsamettin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000, s. 112.

¹⁵⁰ Cäbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 14-16.

¹⁵¹ M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, Trc. Heyet, İst., 1993, I/216 vd.

¹⁵² Mehmet Kubat, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, İ.İ.F.V.Y., İzmir, 2000, s. 171 vd.

lemeyi, akılcılığı, ilmi, felsefeyi, medeniyeti, çağı anlayıp anlamlandıracak bir perspektifi kuşanmayı temsil eder. Bu nedenle kelâmî düşünce, ilk dönemlerden itibaren İslâm âleminde revaç bulmuş ve oldukça faydalı bir işlev görmüştür. Kelâmî anlamdaki akılcılığın, hurafelerin ve batıl görüşlerin istilâsına engel olduğu kabul edilmektedir. Kelâm, İslâm dinine dıştan ve içten yöne/lti/en itirazlara ve tenkitlere makul cevaplar vererek dini düşünceyi savunma zaruretiyle doğduğu için, onun esas ve prensipleri asrın ihtiyaçlarına göre değişebilir. İlk dönem kelâmcılarının kullandıkları prensipler farklı, müteahhirin dönemdeki prensipler daha farklı olmuştur.¹⁵³ Oysa selefi söylem, İslâm'ın en önemli ilkelerinden olan akılla çatışmış ve gerçekte İslâm'ın epistemolojik bir temelini yok etmeye çalışmıştır. Selefi söylem, İslâm'ın epistemolojik bir temelini yok etmeye çalışmakla, gerçekte İslâm'ın ruhunu/özünü yok etmeye çalıştığının¹⁵⁴ ayırdına varamamıştır.

VI- İlk dönem Mu'tezile'den itibaren kelâmcıların anladıkları anlamda akıl, nasslara aykırı veya onlara alternatif değil, aksine nassa dayanan ve bir bakıma nassların ruhunda var olan akıldır.¹⁵⁵ Felsefede öngörülen akıl gibi nass karşısında tamamen serbest hareket eden, icabında nassları reddetme yetkisine sahip olan bir akıl değildir. Fakat Selefiyye'de olduğu gibi, her alanda *nassın tek anlama biçimine tabi olan* bir akıl da değildir. Kelâm'ın amacı, dinî dogmaları felsefî açıdan formüle etmektir ve gerçekte kelâm, dinî inançları göz ardı eden felsefeyle katı bir gelenekçiliği sahiplenerek dinde akıl yürütmeyi reddeden selefilik arasında yer alır.¹⁵⁶

VII- Selefi öğretide, hakikati bulmada nassı merkeze alan selef metodunun mutlak doğru, diğer yöntemlerin, özellikle akla dayalı kelâmî çıkarsamaların bid'at olduğuna yapılan kuvvetli vurgu, İslâmî düşünce alanında "yeni" adına ortaya çıkan her fikir ve düşüncenin "bid'at" veya "sapıklık" olarak nitelendirilmesine neden olmuştur.

VIII- Selefiyye'yi eleştirel bir bakışla ele almamız, İslâm'ın geniş ve zengin tarih tecrübesinden istifadeyi lüzumsuz saydığımız veya İslâm'ın erken döneminde oluşan dinî anlayış ve uygulamaları görmezlikten geldiğimiz anlamına alınmamalıdır. Yine buradan yola çıkılarak, tarihsel süreçte çeşitli aşamalardan geçen ve günümüze izdüşümleri yansıyan bütün selefi hareketleri, ilk dönemin veya sahabenin teslimiyetçi tavrıyla eşitlediğimiz anlamı da çıkarılmamalıdır. Selefiyenin temelde ilk dönem

İslâm toplumunda oluşturulan din anlayışını muhafaza etmeye çalıştığı ve erken dönem Müslümanlarının teslimiyetçi tavrına yaslandığı doğru olmakla beraber, bu tutumun sahabe tavrıyla eşitlenmesi, gerçeği tam olarak aksettirmez. Çünkü sonradan oluşturulan selefi tutum, aslında bir anakronizmdir ve tabii ki Hz. Peygamber ve sahabenin tavrıyla birebir örtüştürülemez. Bugün yaşasaydı eğer, sahabenin, özellikle de itkadî hususlarda, yaşadığı dönemde sahiplendiği yöntemden daha farklı bir tutum takınacağı bellidir. Dolayısıyla bizim esas vurgumuz, ilk dönem inanç ve uygulamalarının İslâm'ın kendisiyle eşitlenerek sunulmasındaki hataya işaret etmektir. Sorun, İslâm'ın her zaman ve mekân için geçerli olup olmaması meselesi değildir. Aksine sorun, bugün Müslümanların kendi zamanlarına uygun; yani çağlarını yaşamaya, selefin eski gidişatını tamamlayacak yeni bir yaşantı tarzını oluşturup, ondan da gelecek nesillerin kendilerine özgü yaşantı biçimlerini kurma konusunda kendisinden ilham alabilecekleri, dipdiri bir pratik oluşturup oluşturmadıkları meselesidir. Müslümanların tarihsel deneyimi, kendisine, mevcut çağa ayak uydurma imkanı verebilecek, onda yeni bir sayfa açmak suretiyle diriltilmesi gereken bir deneyimdir. Bu çağdaki her şey, her gün ve her saat selefin değil, halefin çağı olduğu konusunda ısrar etmektedir.¹⁵⁷

XIX- Kuşkusuz *selefilik*, içinde yaşadığımız evin sadece bize ait olduğu günlerde, tarihin bize ait olduğu zamanlarda, tüm dünyanın avucumuzun içinde olduğu zamanlarda yeterli, etkin ve uygulanabilir bir anlayıştı. Dünyanın "küresel bir köy" haline geldiği bugün ise, tamamen farklı bir "dünya" ile yüz yüze bulunuyoruz. Dolayısıyla bugün İslâm toplumunun çağdaş uygarlık ile olan mevcut tarihsel deneyiminde, sadece selef-i salihîn örneğinden ilham almak yeterli değildir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, kendi benliğimizi yeniden kurarak ve erimeye, yok olmaya ve yağmaya karşı kendimizi korumak için ilham alınması gereken tek örneğin, kendisini, kendi kendine yeten bir dünya olarak sunan "selef örneği" türünden bir örnek olmaması gerekir. Kendi özelliklerimizi korumanın yegâne yolu, çağın mantığıyla uyum içinde hareket etmektir. Ancak bunu yaparken, başkalarının realitesinden değil, kendi realitemizden, yani İslâm'ın ruhuna yaslanan bir tavırla hareket etmemiz gerekir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi düşünürlerin inanç alanında yaptıklarının benzerini yapmak, yani, yeni öncüller ve çağdaş "makâsıd/amaçlardan hareketle düşünce yöntemini

¹⁵³ Krş. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 118.

¹⁵⁴ Krş. Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 72.

¹⁵⁵ Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğrâ*, XVI/329 vd.

¹⁵⁶ Krş. Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara, 1993, s. 64.

¹⁵⁷ Krş. M. Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Trc. A. İhsan Pala-M. Şirin Çıkar, Ankara, 2001, s. 44.

¹⁵⁸ Krş. Cabiri, *Çağdaş Arap - İslâm Düşüncesinde Yeniden*

yeniden yapılandırmaktır.¹⁵⁸ Zira Cüveynî (ö. 478/1085), te'vili Eş'arîliğe sokmak suretiyle mezhep içinde yeni bir açılım meydana getirmiş, Gazzalî, Kelâm'ın kapılarını felsefeye ve mantığa aralayarak bu açılımı genişletmiş, Fahreddin er-Râzî ise Kelâm'ı iyice aklileştirerek Eş'arî kelâmına yeni ufuklar açmıştır.¹⁵⁹ Râzî ise, Kelâm'ı felsefeyle uzlaştırma çabasına girilerek bu ilmi yeniden yapılandırmış, o zamanki yöntem ve kavramları, yeni mantık ve felsefî kavramlarla işlevsel hale getirmiştir. Geline bu aşamadan sonra kelâm, inanç alanında başlangıçta olduğu gibi salt pratik akıl yerine, saf akla dayanır hale gelmiştir. Bu nedenle bugün yapılması gereken ıslah, metodolojik açıdan yeniden yapılanmayı esas alan bir yenilenme olmalıdır. Çağımızda başlangıç noktası, ictihad yapan aklın yeniden yapılandırılarak, yetkin hale getirilmesi olmalıdır.¹⁶⁰

X- Geçmiş asırlarda Müslümanlar, kendi zamanlarının ihtiyaçlarına gerektiği gibi cevap veren bir dinî anlayış geliştirmişlerdir. Fakat elbette ki İslâm'ın ebedi mesajı, böyle durgun bir şekilde, tek bir asrın sosyal ve kişisel ihtiyaçlarına bağlı bırakılamaz. Nasslar, devamlı gelişmekte olan yeni bilgi silsilesinin ışığı altında yeniden tefekkür edilmeli ve yeniden yorumlanmalıdır. Ama bu, nassları yeni bilgilere uydurma şeklinde değil, yeni bilgileri nassların ışığında değerlendirmekle olur.¹⁶¹

Sonuç

Selefiyye, temelde ilk dönem din anlayışını muhafaza etmeye çalışarak, erken dönem İslâm toplumunun teslimiyetçi tavrına yaslanırsa da, bu tutum Hz. Peygamber ve sahabenin din anlayışı ile eşitlenemez. Selefiyyenin, ilk dönemin dinî uygulamalarını referans aldığı doğru olmakla birlikte, "Selefilik Hareketi", daha çok dinde aklı tefekkürün gelişmeye başlamasıyla, yani aklın, dinî düşüncede temel referanslardan biri olarak görülmeye başlanmasıyla belirginleşmiştir. Başka bir ifadeyle "selefilik", aklı düşüncenin İslâm fikriyatında önem kazanmaya başlamasıyla, daha çok ona bir tepki olarak öne çıktığı için, ilk dönem İslâm toplumunun din anlayışıyla birebir örtüşmez. Dolayısıyla selefilik, geçmişe dayalı din anlayışı ile düşüncede meydana gelen değişim ve gelişmelere tepki gösteren ve "bugün"de yaşamakla birlikte, sürekli olarak geçmişe vurgu yapan, geçmiş özlemi içinde yaşayan bir harekettir.

İslâm'ın yalnızca ilk dönem Müslüman toplumunda yaşandığına ve dinin de bu dönemde tamamlandığına vurgu yapan selefiyye, aklı yeterli bulmayarak salt erken dönem anlayış ve uygulamalara göndermede bulunan bir ekoldür. Sürekli olarak *öncekilerin inanç ve yaşam tarzına* çağırarak selefiyye, İslâm'ın yalnızca nassların zâhirî anlamından hareketle keyfiyetsiz olarak anlaşılması gerektiğine, itikadî hususlarda nassların zâhirî ve ilk anlamı dışında kalan şahsî rey ve aklı istidlallerin hiçbir şekilde kullanılamayacağına inanır.

Selefin itikada ilişkin yönteminde, inanç esasları üzerinde her hangi bir aklı tartışmaya ya da spekülâtif düşünceye yer vermeden yalnızca nassların zâhirine inanarak teslim olma ve onları eleştiriye tabi tutmadan kabul etme tercih edilir. Selefiyyede zâhirî metincilik merkeze alınınca, rasyonel düşünce ortadan kalkmış, umumi menfaatler, maslahatlar ve imaj bir bakıma göz ardı edilmiştir. Salt metincilik ve dar söylemcilik, yeni hükümler koyma hususunda selefiliğe kapıları kapatmıştır.

Kendisini, kendi kendine yeten bir dünya görüşü olarak sunan selefi söylem, her çağda Müslümanlara yeni ufuklar açması beklenen İslâm düşüncesini, H. İ./M. VII. yüzyıla hapsetme eğilimindedir. Milâdî yedinci asrın değer ve kuramlarından başka "doğru" kabul etmeyen, bu bağlamda sürekli olarak ortaya çıkan yeni sorunları görmezlikten gelmeyi ya da *yeni olanı* tanınamayı öneren selefi zihniyette salt geçmiş uygulamalar temel olunca "bugün"le kucaklaşmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.

Selefi söylem, aynı zamanda, İslâm'ın ilk döneminde oluşan, zamana bağlı insanî anlayışların, düşünsel çıkarsamaların ve bu dönemde oluşturulan *yorumsuz din anlayışının* her zaman, mekân ve şartta geçerli olduğu iddiasındadır. Oysa tarihsel süreçte karşılaşılan yeni teolojik sorunlar karşısında te'vil, tefsir ya da yorum yapmak, nassları anlayıp anlamlandırmada bir bakıma zorunlu olarak baş vurulan bir yöntem olmuş; bu anlamda selef önderleri de yorum yapmak zorunda kalmışlardır.

Selefi tutum, akıldan ziyade duygulara hitap eden "iknâî" bir yöntem olduğundan, İslâm dünyasının "akıl"la karşılaşmasıyla birlikte, Kelâm İlmi'nin ve itikadî ekollerin doğuşunu hazırlayan nedenlerden ötürü, bir bakıma etkinlik ve işlevselliğini yitirmiş, yeni sorunlara cevap vermede eksik ve yetersiz hale gelmiştir. İlk dönem İslâm toplumunda bir süre, belli bir mekân ve belirli şartlar altında hakim olmuş olan selefi yorum, tarihsel süreçte hem Mu'tezilî ve çoğunluğu temsil eden Ehl-i Sünnet'e mensup ulemâ tarafından, hem de bizzat selefin önderleri tarafından terk edilmiştir. Bir yandan savaşlarla ivme kazanan iç kargaşanın ve siyâsî firkalaşmaların kar-

Yapılanma, s. 42-50

¹⁵⁹ Süleman Uludağ, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi. İst. 1991. s. 36

¹⁶⁰ Kırş. Cabiri, Çağdaş Arap- İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılandırma, s. 42-50

¹⁶¹ Kırş. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1998, s. 7.

maşık mantığı ve beşerî terminolojiye giren nassların farklı yorumlamaya elverişli bir yapıda oluşu, öbür yandan Yunan felsefesinin Müslüman topluma geçişini sağlayan tercüme faaliyetleri, yabancı unsurlar kanalıyla İslâm dünyasına giren teolojik meseleler, İslâm'a çeşitli bilgi ve inanç evreninden farklı kültürel öğelerin geçişini sağlayan fetihler, farklı bilgi evrenlerinin ve kültürel kodların bileşimi olan geniş mekânda bir arada yaşamanın zorunluluğu gibi nedenlerle itikadî hususların rasyonel temellerinin belirlenmesi, yani akla başvurma zorunlu hale gelmiştir. Bu açıdan selefi perspektif ya da selefi dinî söylem tarihseldir.

Her ne kadar selefiyenin itikadî hususlara ilişkin usûlü, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek yeni yorumları reddettiğinden dolayı modern zamanlara uygulanma imkânı vermeyen tarihsel bir yöntem olsa da, bu zihniyetin tarihsel süreçte İslâm'a yeniden dönüşü arzulayan bir çok kesim tarafından sahiplenildiği ve bunun tezahürlerinin günümüze kadar yansıdığı da bir gerçektir. Bu tutum modern zamanlara uygulamak istendiğinde bir çok açmazla karşılaşmaktadır.

Selefiye tarafından oluşturulan zihniyet, İslâm düşüncesini yalnızca ilk dönem Müslümanlarının oluşturdukları dinî anlayıştan ibaret gördüğü ve dolayısıyla İslâm geleneğini sorgulamayı reddettiği için ciddi bir eleştiriye tabi tutulmalıdır. Zira nass-

ların ebedî mesajı, tek bir asrın sosyal ve kişisel ihtiyaçlarıyla sınırlı tutulamaz. Devamlı gelişmekte olan yeni bilgi silsilesinin ışığı altında nasslar yeniden tefekkür edilmeli ve yeniden yorumlanmalıdır. Geçmiş asırlardaki Müslümanlar, çoğunlukla nassları kendi zamanlarının ihtiyaçlarına gerektiği gibi cevap verecek şekilde yorumlamışlardır. Bugün de benzer bir tutumla nasslar, yaşadığımız dünyanın gerçekleriyle yüzleşerek ve yeni sorunlar göz önünde bulundurularak yeniden yorumlanmalıdır.

Bu bağlamda gelenek sorgulanmalı, değerlendirilmeli ve gerektiğinde eleştirilmelidir. Değilse, meselelerin çözümünde hayati derecede önem arz eden *ictihad yapacak akıl* işlevini yitirir ve din donuk hale gelir. Bu nedenle *eleştirel yaklaşımın* her zaman canlı ve etkin kılınması gerekir.

Kısacası erken dönem İslâm toplumunda oluşturulan bakış açısının her çağda Müslümanlara ufuk açtığı doğru olmakla birlikte, İslâm salt ilk dönem Müslümanlarının oluşturdukları dinî anlayış ve uygulamalardan ibaret değildir. Selef-i sâlihîn de İslâm dünyasında aklın dinî düşüncede temel referanslardan biri olarak görülmeye başladığı dönemlerde bir bakıma ona tepki olarak doğan ve daha sonra çeşitli şekillerde tazahür eden *selefilik*le birebir örtüştürülemez. Çünkü İslâm her zaman ve mekâna hitap eden her ortama rengini verebilen evrensel bir çağrıdır.