

# SELEFİLİK BİR MEZHEP Mİ YOKSA BİR DÜŞÜNME TARZI MI? SELEFİ DÜŞÜNCENİN ŞİFRELERİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Faruk SANCAR\*

## Öz

Bu makalede geçmişten günümüze selefi düşüncüyü var eden temel dinamiklerin tespitine çalışılacaktır. Selefilik bir mezhep değildir. O daha ziyade korumacı bir zihniyet ve dünya görüşüdür. İslam dünyasının sosyo-kültürel olarak istikrarsızlaştığı ortamlarda mevcut dini kabullere tepki olarak ortaya çıkan reaksiyoner bir başkaldırıdır. Aynı zamanda o, bir mezhebin sınırlarına sığmayacak kadar yayılmacı ve müdahaleci bir din anlayışıdır. Teknik bir tabir olarak selefilikten bahsediliyorsa bunun karşılığı muhtemelen Hanbelilikdir. Selefilik bir zihniyet olarak Hanbeliliğin sınırlarını aşmış hatta tarihi olarak en büyük muhalifi olan ehl-i rey ekolünün mirasçılarının zihni alt yapısını dahi işgal etmeyi başarmıştır. Bu çalışma, bir zihniyet olarak –en genel ismiyle- selefi düşüncenin üzerine oturduğu zemini tahlil etmeyi hedeflemektedir. Böylelikle hem, en klasiğinden modernine kadar selefi düşüncenin kodlarını deşifre etmeyi hem de bu zihniyetin hangi bakımlardan sünnî kelam sistemine nüfuz edebildiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Selefilik, Ehl-İ Hadîs, Ehl-İ Rey, Lafızcılık, Akıl.



## Is Salafism A Sect or a Thinking Style? An assessment on Salafi Thought's Secrets

### Abstract

We aimed to identify basic dynamics of Salafi thought throughout history. Salafism is not a sect. Rather, it is a protectionist mindset and world view. It is a reactionary revolt against current religious acceptances in regions where socio-cultural world of Islam destabilized. Moreover, its expansionist and interventionist approach does not fit the boundaries of a religious sect. As a technical term "Salafism" is probably considered as "Hanbelism". As a mindset "Salafism" exceeded the borders of "Hanbelism" and even succeeded to invade mental infrastructure of heirs of its archenemy "ehl-i rey school". This study aimed to investigate the grounds for Salafi thought as a mentality by deciphering the codes of its inner workings from classical to modern times and tried to demonstrate how well it penetrated the Sunni theological system.

**Keywords:** Salafism, Ahl Al-Hadith, Ahl Al-Rai, Literalism, Reason.

\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, faruksancar@hotmail.com

## Giriş

İslam düşüncesinin son bir buçuk asrına damga vuran itikadî ve siyasi hareket hiç kuşkusuz selefiliktir. Bu süreçte ortaya çıkan çağdaş selefi hareketlerin, İslam dünyasının batı karşısındaki mağlubiyetinin etkisiyle oluşan siyasi travmaların sonucunda yeşerdiği görülmektedir. Ancak bu bizleri yanıltmamalıdır. Zira bu düşünce tarzının kökenlerine İslam'ın erken dönemlerinden itibaren rastlamak mümkündür. Selefiyye kavramı her ne kadar teknik bir tabir olarak çok sonraları kullanılmış olsa da hicri II ve III. asırlardan itibaren *ehlü'l-hadîs*, *ehlü'l-eser* veya *ashâbu'l-hadîs* ismiyle anılan toplulukların bulunduğu bilinmektedir. İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesi ve farklı dinsel ve kültürel unsurların bünyeye katılmasıyla meydana gelen değişime karşı bir reaksiyon olarak doğan bu zihniyet, sonraki süreçlerde bir şekilde bütün selefi hareketleri hatta diğer kelimeler ekollerini de az veya çok etkilemeyi başarmıştır. Bundan dolayı *ashâbu'l-hadîs* zihniyetini belli bir tarihsel süreçte doğmuş, gelişmiş, kemale ermiş ve daha sonra da gücünü yitirmiş bir fırka olarak değerlendirmek ciddi bir yanlgı olur. Bu zihniyetin belli ortak kabulleri çağdaş selefi hareketlerin tamamında kendisini açıkça gösterirken, sünni kelimeler ekollerini isimlendirilen ehl-i sünnet kelamını da belli oranda şekillendirmiştir.

22 | db

Kaynaklarda hadis taraftarlığı veya teknik tabirle *ashâbü'l-hadîs* kavramı birçok isme nispet edilmekle birlikte bu nispet genellikle nispet edenin anlayışına göre yapılmaktadır. Bu ve benzeri tabirler bazen doğrudan doğruya bir meslek grubu olarak hadis rivayetiyle uğraşan zümreleri ifade eden şemsiye bir kavram olarak kullanılırken; bazen de terime bir din ve dünya görüşünün mensuplarını ifade etmek için başvurulmuştur. *Ashâbu'l-hadîs* tabiri hadis rivayeti ve yazıcılığı gibi bir meslekî aidiyeti ifade ettiğinde itikadî olarak birbiriyle bir hayli mesafeli olan Kaderî, Şîî ve Mürcîî ekollerine mensup isimleri dahi bu kategorinin içerisine dahil etmek mümkündür<sup>1</sup>. *Ashâbu'l-hadîs* teriminin nispeti konusundaki sübjektiflik, kavramın ortaya çıktığı ilk andan itibaren kendisini göstermektedir<sup>2</sup>. Bu ve benzeri kavramların ilk kullanıldıkları andan itibaren

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000, s. 66.

<sup>2</sup> İbn Kuteybe'nin tasnifi bu durum için güzel bir örnek olarak verilebilir. O, kendi dönemine kadar gelmiş olan ilmi mirası disiplinlerine göre tasnif ederken *ashabu'r-rey*, *ashabu'l-ahbâr*, *ashâbu'l-kraât* şeklinde kategorilere ayırmış ve *ashâbu'l-hadîs* olarak da bir gruptan bahsetmiştir. Onun *ashâbu'l-hadîs* olarak bahsettiği isimlere ba-

farklı şahıslara nispet edilmesi de bu göreceliliğin açık bir delilidir. Dolayısıyla bu kavramın kapsam ve kullanım alanının, ashâbu'l-hadîs terimine hangi anlamın yüklendiğinden ve dönemin şartlarından bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi isabetli olmaz<sup>3</sup>. Bu zorluğun tarihi süreç içerisinde ashâbu'l-hadîse mensup isimlerin tespiti konusunu bir hayli güçleştirdiği de müşahede edilmektedir.

Hiçbir düşünce, mezhep, ideoloji ve felsefi öğreti, ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortamdan bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Bir anlamda düşünceler zamanının çocuklarıdır. Bilgi sosyolojisinin bu genel prensibi, selefi zihniyetin anlaşılması için de hayati bir öneme sahiptir. Bütün şekilleriyle selefilikğin güçlendiği, etkisini arttırdığı dönem ve coğrafyalar incelendiğinde kaçınılmaz bir olguyla karşılaşılır. Bu olgu da yaşanan kriz ve bu krize karşı gösterilen reaksiyondur. Hicri II ve III. asırda ashâbu'l-hadîs tarafından seslendirilen *tepkisel kabilevi zihniyet veya gelenekselci muhafazakar din söylemi*<sup>4</sup>, İslam'ın yayılması sonucu Müslümanlığı benimseyen Arap dışı unsurların İslamî anlayışlarına karşı bir başkaldırı mahiyetindedir. Zira onlara göre mevâlî olarak isimlendirilen bu yeni Müslümanların düşünce tarzı İslam'ı doğru yorumlamak şöyle dursun büyük oranda eski değerleri yozlaştırıcı bir hüviyete sahiptir<sup>5</sup>.

Selefilik sistemli bir düşünce ekolü haline getiren İbn Teymiyye için de benzer tespitleri yapmak mümkün gözükmemektedir. Onun şahsında güçlenen selefi söylem h. VII-VIII. yüzyıllarda İslam dünyasında yaşanan siyasi buhranların bir yansıması olarak okunabilir. Onda tezahür eden tepkisellik, bir taraftan Moğol istilası bir taraftan da haçlı saldırganlığı neticesinde ortaya çıkan kaotik ortamın sorumlusu olarak mevcut dini anlayışları gören bir entelektüelin,

kıldığında onun bir zihniyetin mensuplarından çok bir meslek mensuplarından bahsettiği görülmektedir. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *el-Meârif*, tahk. Servet Ukkâşe, (Kahire, 1981), ss. 504-520.

<sup>3</sup> Ashabu'l-hadis kimlerden oluştuğu konusunda farklı tasnifler için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashabi'l-hadîs*, tahk. M. Said Hatiboğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), s. 61; Ebu Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991), s. 246 vd.. Ehl-i reyin kimlerden oluştuğu konusundaki bir tasnif için bkz. Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk. Ahmed Fehmî Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), I, 219-221.

<sup>4</sup> Bu iki tabir Sönmez Kutlu'ya aittir. Bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemi", *İslamiyat*, C. IV, Sayı: 4 (2001), s. 15-36.

<sup>5</sup> Bu olgu çerçevesinde kaleme alınmış başarılı bir çalışma için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, (İstanbul: Kitapyayınevi, 2014).

öze/selefe dönmek suretiyle yeni bir çıkış arama çabası olarak görülebilir<sup>6</sup>. Benzer değerlendirmeyi XIX. asırda Hicaz'da kendisini yeniden güncellemek suretiyle başka bir çehreye bürünen ve sonraki süreçte de bir bakıma mutasyona uğrayarak cihatçı bir renk kazanan modern selefi hareketler için de yapmak mümkündür. Bundan dolayı ister ehl-i hadîs ister sünnet taraftarlığı şeklinde anılsın bütün selefçi/özcü hareketler yaşanan İslamî hayatın veya algının yozlaştırıcı olduğu yönündeki bir kabule dayanan tepkisel bir okuma biçimi olarak değerlendirilebilir<sup>7</sup>. Dolayısıyla selefliğin bir mezhep olmaktan çok tarihi çok eskiye dayanan bir dünya görüşü olarak kabul edilmesinin daha isabetli bir tespit olacağını söyleyebiliriz.

Erken dönemden günümüze kadar ortaya çıkmış bütün selefi hareketlerde görülebilecek tepkiselliğin altında bu zihniyeti şekillendiren ihyacı karakterin yattığını söyleyebiliriz<sup>8</sup>. İster erken dönem ehl-i hadîs çizgisi, ister İbn Teymiyye dönemi, isterse de Vehhâbî hareketi olsun bu zümrelerin her biri son tahlilde dini düşüncedeki deformasyonu önleme ve onu mezhebi görüşlerden arındırmak suretiyle aslına irca etme iddiasındadırlar. Burada ortaya çıkan kilit kavram ise bidat karşıtıdır. Zaten selef denildiğinde tevhid ilkesi etrafında şekillenen öze/selefe dönüş, taklitten sakınma, dini bidatlerden arındırma şeklinde formüle edilebilecek zihni kabulün akla gelmesi onun ihyacı karakterinin bir yansımasıdır. İslam'ı yabancı unsurlardan temizleme ve İslam'ın ilk kurucu neslinin saflığına irca etme niyeti en temel motive edici güçtür<sup>9</sup>. Bu hedefler ise ancak aklın kullanımını esas alan yeni metotlar yerine – elbette bu metodik tercih bidatçilik olarak yaftalanmaktadır- kitap ve sünnete yönelmek, sahabe ve tabiin yolunu izlemekle mümkün hale gelebilecektir<sup>10</sup>. Görünüşte tolere edilebilecek bu epistemolojik

<sup>6</sup> İbn Teymiyye'nin tepkiselliğinin boyutlarını görmek için bkz. Faruk Sancar, "Bağnaz Bir Selefi Mi, Endişeli Bir Entelektüel Mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)", *Dini Araştırmalar*, C:18, Sayı: 46, ss. 97-125.

<sup>7</sup> Selefi düşüncenin İslam dünyasının yaşadığı siyasi krizlerle organik ilişkisi hakkındaki bir çalışma için bkz. Mehmet Evkuran "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Cilt:1, sayı, 1-2, ss. 71-90.

<sup>8</sup> Mehmet Zeki İşcan, "Selefliğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife*, Yıl:9, Sayı:3 (2009), s.11.

<sup>9</sup> Mehmet Zeki İşcan, "Selefliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 93.

<sup>10</sup> Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Riyad, ts.), XVI, ss.471-772.

tercih, yeni olan her şeyi en hafif tabiriyle sapık addetmesinden dolayı çoğu kez susturucu rolünden başka bir görev icra etmemiştir.

Bu çalışma doğrudan erken dönem, icmal dönemi veya modern selefililiği merkeze alıp tarihsel ve metodik olarak bu zümrelerin görüşlerini ortaya koymayı hedeflemediğinden selefililiğin tarihi kökenleri ve temel görüşleriyle ilgili ayrıntılı bir bilgi vermeyeceğiz. Zira böyle bir çalışmanın bir makalenin sınırlarının çok ötesine taşacak kadar geniş bir alanı kapsadığı izahtan varestedir. Bizim buradaki temel amacımız hangi dönem selefililiği söz konusu olursa olsun bütün selefi hareketlere rengini veren temel dinamiklerin tespitinden ibarettir. Zira bize göre asıl budur. Yani bu zümrelerin düşünme biçimlerini şekillendiren zemindir. Asıl ortaya konduktan sonra ona bağlı olan konular kendiliğinden anlaşılabilir bir hale gelir. Hatta kanaatimize göre bu dinamiklerin büyük kısmı sadece ashâbu'l-hadîs çizgisine değil ciddi oranda -görünüşte çatışma halinde olduğu varsayılan- kelam geleneğine de sirayet etmiştir. Günümüzde bile kendisini Ehl-i sünnet kelam ekollerinden birine nispet etmesine -hatta Ehl-i sünnet fetişizmi yapmasına- rağmen farkında olmadan selefi söylemin propagandasını yapan isimlere kolaylıkla rastlanılabildiği, bu zihniyetin farklı bünyelere ne kadar kolay sirayet edebildiğini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu itibarla selefilik derken aslında Eşariyye ve Mâturîdiyye ve hatta Mutezile gibi bir kurucu lideri, belli tabakaları ve âlimleri olan bir mezhepten ziyade bütün mezhebî temayülleri kolaylıkla etkileyebilme kapasitesini haiz bir düşünme biçiminden söz ettiğimizi vurgulamak isteriz.

## 2. Romantik Tarih Algısı: Kutsal Nesiller

Selefi düşünce hakikati selef/geçmişte aramasından dolayı özcü bir düşünce tarzı olarak nitelendirilebilir. Bu düşünce tarzına göre hakikat, Kur'an ve sünnet ile birlikte İslam'ın ilk kurucu nesli olan sahabe ve onların takipçilerinin anlayış ve yaşantılarının bir bütününden ibarettir. Bu nesiller, hem İslam'ı en doğru şekilde anlayan hem de doğruluk ve samimiyetleriyle gelmiş geçmiş bütün Müslümanların erişemeyecekleri bir konumda bulunan seçkin insanlardır<sup>11</sup>. Ehl-i hadîsin bu konudaki kesin inancını İbn Mesûd'a nispet

<sup>11</sup> Bu konudaki meşhur rivayetlerden birisi şu şekildedir: “İnsanların en hayırlısı benim asrım (ashâb), sonra onları takip edenler (tâbiîn), sonra onları takip edenlerdir. Daha sonra bir takım topluluklar gelir ki onlardan kiminin tanıklığı yeminin önüne geçer, ki-

edilen şu satırlar en berrak haliyle ortaya koymaktadır: *Örnek almak istiyorsanız Hz. Muhammed'in ashabını örnek alınız. Zira onlar kalp yönünden en temiz, ilim açısından en derin, tekellüf bakımından en az, hidayet bakımından en doğru, ahlak itibarıyla en güzel şahıslardır. Allah onları peygamberi ile arkadaşlık yapmaları ve dini tesis etmek için seçmiştir. Bu kimselerin üstünlüğünü kabul ederek onların izlerini adım adım izlemelisiniz*<sup>12</sup>. Huzeyfe'ye nispet edilen aşağıdaki ifadeler de bu düşünceleri tamamlar bir mahiyet arz etmektedir: *"Eğer onların yolundan biraz dahi olsa sağa sola saparsanız, büyük bir sapıklığın içine düşmüş olursunuz"*<sup>13</sup>.

Ehl-i hadîsin, tâbiîn ve *etbau't-tabiîn* nesli hakkındaki kanaati de çok farklı değildir. Sahabeyle birlikte ilk üç nesil, İslam'ı en mükemmel ve en doğru şekliyle anlayan ve tatbik edenlerdir. Hiç kimse onları aşamaz. Bundan dolayı bu nesiller dokunulmazlık, eleştirilmezlik ve itiraz edilemezlik zırhına sahiptir. Bu durumda yapılacak şey dini anlama konusunda ilk üç nesilden gelen hususları aynen tatbik etmekten ibarettir<sup>14</sup>.

26 | db

Hadis taraftarlarının bu esas üzerinde ısrarla durmaları aslında bir stratejiye dayanmaktadır. O da eğer mutlak hakikat söz konusu nesillerdeyse ve bütün dini düşünce bu nesillerin aktardığına istinat edilecekse hakikatin dayandırılacağı geçmişin temsil kabiliyetine sahip olması gerekir. Zira eğer hakikatin dayandırılacağı nesillerin doğrulukları –yarı masumiyetleri- şaibeli bir hal alırsa kendisine dayandırılan hakikatte şüpheli bir hale gelir. Böyle bir durum ise bütün sistemin sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu tehlike öyle görülüyor ki *asr-ı saâdet* ve *selef-i salihîn* kavramsallaştırılmasıyla aşılmaya çalışılmıştır.

Asr-ı saadet ve selef-i salihin kavramsallaştırması ehl-i hadîs taraftarlarınca sonraki nesiller için sürekli olarak İslam'ın ütopyası şeklinde sunulmuştur. Bu terimlerin özellikle ilki, Hz. Peygamber'in yaşadığı kısa süreci ihtiva eden yani onun peygamberlik sürecini kapsayan bir zaman zarfını ifade etseydi kuşkusuz realiteye daha

*minin de yemini tanıklığının önüne geçer.*" Buhârî, "Kitâbu fedâilü'l-ashâb", 1; "Kitâbü's-şehâdât" 9; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 216.

<sup>12</sup> Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâti eş-Şâtıbi, *İtisâm*, nşr. Ahmed Abdüşşâfi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1191, II, 498.

<sup>13</sup> Şâtıbi, *İtisâm*, II, 499.

<sup>14</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994), s. 38.

uygun bir tasnif olurdu<sup>15</sup>. Ancak bunun yerine asr-ı saadet terimi – en azından pratik düzlemde- “mutluluk dönemi, insanların en bah-tiyar oldukları çağ” mânasını taşıyacak kadar genişletilmek suretiyle o çağ ve o çağın insanların bir bakıma mutluluk, adalet ve sorum-luluk gibi dini değerlerde hem paydaş ve eşdeğer hem de aşılamaz olması gibi bir sonucu doğurmak için araçsallaştırılmıştır. Böylelikle sahabenin tamamı mutlak adil/udul kabul edilmiş<sup>16</sup> ve bu nesillere nispet edilen rivayetler hakkındaki eleştiriler kolaylıkla reddedile-bilmiştir. Aynı durum selef-i salihin kavramıyla daha üst bir nokta-ya taşınarak bu iki terimle beraber hem pratik hem de teorik olarak İslam’ın neredeyse ilk bir asrı kesintisiz bir biçimde sorgulanamaz bir zaman dilimi haline getirilmiştir. Sahabe ve sonraki nesillere nispet edilen kurucu geçmiş karizması her ne kadar yaşanılan bazı acı siyasi hadiselerle gölgelense de yine de çok fazla sarsılmamıştır.

İlk dört halifeden üçünün şehid edilmesi, Cemal ve Sıffin savaş-larında binlerce sahabenin katledilmesi gibi trajik hadiseler, haddi zatında ilk nesillere yüklenen dini otoriteyi ciddi şekilde tehdit ede-cek potansiyele sahipti. Özellikle iç savaşlar sorunu her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın son tahlilde dünyevi iktidarın paylaşı-mıyla ilgili siyasi bir mücadelenin tezahüründen başka bir şey de-ğildir<sup>17</sup>. Buna rağmen eserci zihniyet, bu dramatik hadiselerin yol açacağı hasarı en aza indirmeyi başarabilmiştir. Öncelikle bu elim hadiselerde adı ön plana çıkan isimler<sup>18</sup> aşere-i mübeşşere kavra-mıyla bir koruma dairesi içerisine dâhil edilmiş, ardından içtihat doktrini geliştirilerek yaşanılan trajedilerin hatalı içtihadattan kaynak-landığı iddiası seslendirilmiştir<sup>19</sup>. Buna göre de içtihat bizatihi sevap gerektiren bir eylemdir. Bunun doğru olup olmaması ikinci derece-de bir anlam taşır. Bundan dolayı içtihadında hatada bulunan isim-

<sup>15</sup> Asr-ı saadet kavramı teoride Hz. Peygamber’in bizatihi hayatta bulunduğu dönemi ifade eden bir tabir olmasına rağmen pratikteki yansıması bu sınırlı zaman zarfının ötesine taşmaktadır. Bazı eserlerde ise asr-ı saadet terimi Hulefâ-i Râşidîn devri, hatta tabiin ve tebe’i tabiin devirleri için de kullanılmaktadır. Bkz. Abdülkerim Özeydin, “Asr-ı Saadet”, *DİA*, III, 501.

<sup>16</sup> Abdullah Aydınlı, “Adâlet”, *DİA*, I, 344; Mücteba Uğur, “Udûl”, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), s. 410.

<sup>17</sup> Konu hakkındaki detaylı bir çalışma için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkisi*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992).

<sup>18</sup> Kureyş’ten cennetlik on kişinin isimleri şunlardır: Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Tal-ha, Zebeyr, Sad, Saîd, Abdurrahman b. Avf, Ebu Ubeyde b. Cerrah. Benzer rivayet için bkz. *Buhârî*, “Kitâbu’l-Cenâiz”, 96; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 9.

<sup>19</sup> Sadeddin et-Taftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyre, (Beirut: Âle-mü’l-Kütüb, 1998), V, 303-307.

lerin yanlış tercihlerinden dolayı sorumlu tutulması doğru olmaz, denilmek suretiyle kurucu neslin dini otoritesi üzerinde oluşabilecek istifhamlar engellenmiştir. Bizce bu hadiselerin yıkıcı etkisini ortadan kaldırma konusunda eser çizgisine en fazla yardımcı olan anlayış ise ilahi takdir doktriniidir.

Neredeyse fatalizm çağrışımı yapan çeşitli rivayetler kanalıyla eserci çizgi ilk nesiller hakkındaki romantik imajı tahkim etmeye devam etmiştir. Cemel savaşı hakkındaki değerlendirmesi sorulan Hz. Aişe'nin "*Bu hadise bir kaderdi*"<sup>20</sup>; savaşın taraflarından bir diğeri olan Hz. Ali'nin "*Fitne Allah'ın dilemesiyle oldu*"<sup>21</sup> şeklindeki cevapları bu durumun bariz örnekleri olarak sıralanabilir. Ayrıca "*İki büyük ordu harp etmedikçe, kıyamet kopmayacaktır. Bu iki camianın her iki tarafı da aynı amaçta olmalarına rağmen aralarında büyük bir savaş meydana gelecektir*"<sup>22</sup> şeklindeki rivayetler bu acı hadiselerin ezelde belirlenmiş birer kader olduğu bundan dolayı da tarafların herhangi bir sorumluluklarının bulunmadığı tezini işlemek için kullanılmıştır<sup>23</sup>. Bu şekilde ehl-i hadîs, dinin onaylamadığı bu hadiseleri, aşer-i mübeşşere, içtihat ve ilahi kader doktriniyle dinleştirmek suretiyle meşrulaştırmayı tercih etmiştir<sup>24</sup>. Böylelikle de söz konusu neslin karizması etrafında oluşabilecek şaibe izale edilmeye çalışılmıştır. Doğrusu ehl-i hadîsin karizmatik nesiller oluşturma konusunda oldukça başarılı olduğunu itiraf etmeliyiz<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Kitabü'z-zühd*, nşr. Mehmed Emin İhsanoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), I, 242.

<sup>21</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabü's-sünne*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), s. 232.

<sup>22</sup> *Buhârî*, "Kitâbu'l-fiten", 25; "Kitabu'l-menakıb", 25; *Müslim*, "Kitabu'l-İman", 248. Yine başka bir rivayette Haricilerin elebaşlarından Ca'd b. Ba'ce, Hz. Ali'ye şöyle söylediği ifade edilmektedir. "*Ey Ali Allah'tan kork, kuşkusuz sen de öleceksin. Muhsin olan zatın (Hz. Ömer kastediliyor) akıbetini biliyorsun, sen de öleceksin dedi. Bunun üzerine Ali, Hayır, canım elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki, şuraya vurulacak bir darbe ile katledileceğim. Bu kesin bir takdir, verilmiş bir ahittir.*" Ahmed İbn Hanbel, *Kitabü'z-zühd*, I, 194.

<sup>23</sup> Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul Ensar: Neşriyat, 2014), s. 130.

<sup>24</sup> Zeki İşcan, *Selefilik*, s. 90.

<sup>25</sup> Weber'in sosyoloji disiplinine bir armağanı olan karizma kavramı ehl-i hadisin kutsal nesil algısını anlama noktasında yardımcı olabilir. O bu terimi gücün meşrulaştırılması ve hâkimiyet kurmasını izah sadedinde kullanır. Karizmayı şahsî ve fonksiyon şeklinde ikiye ayıran Weber, şahsî karizmanın dinin ilk kurucusu; fonksiyon karizmasının ise sonraki nesillerin tarih içerisinde kazandığı önemle ilgili olduğunu açıklamak için kullanmıştır. J. Watch, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, (Kayseri, 1990), s. 398-400. Ayrıca dinin kurumsallaşma döneminde karizmanın oluşumu konusundaki bir değer-



Ashâbu'l-hadîsin tarih algısının realiteden ziyade gerçeklikten kopuk bir romantizme dayandığı söylenebilir. Geçmiş nesillerin samimiyet ve sadeliklerine yönelik olarak beslenen kesin inanç, bir taraftan onlar kanalıyla gelen rivayetlerin sorgulanamaz olması gibi bir sonucu doğururken; bir taraftan da bu seçkin neslin din anlayışının sonraki nesillerce aşılamayacağı iddiasını desteklemek için kullanılmıştır. Ashâbu'l-hadîsin önemli isimlerinden Osman ed-Dârimî'nin *öncekilerin uygulamasına sarılın, çünkü meseleyi önceki nesiller halletmiştir*<sup>26</sup> şeklinde veciz bir biçimde beyan ettiği yaklaşım selefi zümrelerin temel dünya görüşünü şekillendirdiği gibi bir yönüyle sünnî kelim sistemini de etkilemeyi başarmıştır. Bu ifadelerin satır araları okunduğunda selefi zihniyetin geçmişin mirasının temel referanslarıyla geleceği inşa etmek yerine, geçmişle geleceğe taşımayı misyon edinen arkaik bir dünya görüşü olduğunu söylemek yanlış olmaz. Diğer bir ifadeyle selef ideal gelecek iddiasından daha çok ideal geçmiş anlayışına sahiptir. Bundan dolayı romantik kutsal nesil ideası, Müslüman bireyi tarihi yeniden inşa etme rolünden soyutlayarak, tarih karşısında edilgen bir hale getirmiştir.

### 3. Naklin Mutlak Otoritesi

İslam'ın ilk asırlarında metodik olarak iki eğilim bulunmaktaydı. Birincisi *ehl-i rey* olarak adlandırılan akıl merkezli yorumlama tarzı; diğeri ise *ehl-i eser* olarak isimlendirilen rivayete ve geçmişin uygulamalarına dayanan dinî telakki. Erken dönemde doğan ve kısmen ekolleşen bu iki eğilime daha sonraları büyük oranda yunan akılcılığından istifade eden felsefi gelenek ve keşf/sezgiye dayanan irfanî düşünme biçimlerinin eklenmesiyle İslam bilgi sistemi büyük oranda tamamlanmış oldu. Kuşkusuz ki ashâbu'l-hadîs açısından nakle dayalı olarak inşa edilen dinî tasavvur dışındaki düşünme biçimlerinin hepsi hatalıydı. Zira onlara göre böyle bir tercih gelekten/sünnetten kopuş anlamına geliyordu. Bu itibarla dini konularda, önceden var olmayan ve hiçbir zamanda olmaması gereken rey, akıl veya sezgi gibi vasıtalarla konuşmak yeni bir şeydi yani bidatti. Kelam, felsefe ve tasavvuf formunda mücessem hale gelen bu anlama biçimlerine ashâbu'l-hadîsin gösterdiği reaksiyon son tahlilde bu sistemlerin dini anlama konusunda rivayet dışında yeni bir şey teklif ediyor olmalarından kaynaklanıyordu. Yani ehl-i

lendirme için bkz. Niyazi Akyüz, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Dinî Araştırmalar*, 1999, C: I, Sy: 3, s. 43-64.

<sup>26</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Reddü'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, (Beyrut: Darü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1358), s. 146.

hadîsin itirazı külliye/usule yönelikti; yoksa cüzî/ferî meselelere değildi. Zira onlara göre asıl batıl olduktan sonra o asla bağlı olan ferin doğru olma ihtimali söz konusu değildi.

Selefi düşüncenin dikkatli bir analizi yapıldığında, zihniyet bakımından ehl-i rey ekolünden oldukça farklı oldukları görülecektir. Sathi bir okumayla aralarındaki farklılık her ne kadar eser ehlinin hadisleri rivayet etme, derleme, tasnif etme ve bu asar üzerinden dini düşünceyi inşa etme çabasına yoğunlaşmaları; buna mukabil rey ekolünün akla veya kıyasa dayanarak akideyi tesis etmeyi tercih etmesi olarak gözükse de aslında durum görüldüğünden oldukça farklıdır. Bu zümrelerin ashâbu'l- hadis vb. sıfatlarla nitelenmesi profesyonel bir tarzda hadisleri toplama ve derlemelerinden değil sahih bir dini telakkinin asardan ibaret olduğu yönündeki kanaatlerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) gibi ashâbu'l-hadîsin önemli simalarının söylediği “din âsârdan ibaretir” tarzındaki sözler<sup>27</sup> bu yaklaşım tarzının zihniyetini en açık şekilde göstermesi bakımından kayda değerdir<sup>28</sup>.

30| db

Ehl-i hadîsin, naklin mutlak belirleyiciliği noktasındaki ısrarı sahip olduğu kutsal nesil anlayışının tabii bir neticesidir. Selefi zihniyete göre ilk üç nesil hem kurucu hem de aşilamaz bir karizmaya sahip olmalarından dolayı onlardan tevarüs edilen âsâr –hem lafzî hem de pratik olarak- bir bakıma masumiyet zırhına sahiptir<sup>29</sup>. Bu otoriteyi izah sadedinde kullanılan kavramlardan biri olan eser/âsâr kelimesi de aslında bu anlayışın bir yansımasından ibaretir. Lafız olarak iz, nişane anlamına gelen *eser*, ıstılahta öncekilerin, sefelin izini takip etme, onların gittikleri yoldan gitme gibi anlamları havidir. Çöl hayatında en emniyetli ve güvenilir yol eskilerin gitmiş olduğu yoldur<sup>30</sup> ilkesi burada da geçerliliğini sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle ehl-i eser terimi, sahabe ve tabiinin yürüdükleri, tecrübe ettikleri yol, inanç ve düşünceyi izlemek benimsemek ve onlardan gelen bilgiler hakkında herhangi bir nazar ve kıyasta bulunmamayı ifade eder<sup>31</sup>. Zira ashâbu'l-hadîs açısından denenmiş ve

<sup>27</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, s. 6.

<sup>28</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 57.

<sup>29</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*, tahk. Nureddin Itr, (Şam, 1975), s. 222 vd.

<sup>30</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Nedir?*, trc. Elif Rıza, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993), s. 263.

<sup>31</sup> Ebû Amr Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtûbî, *Câmiu'l-beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, nşr. Abdülkerim el-Hatîb, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), II, 33, 63, 133.

hatta kutsal bir nesil oluşturmuş olan bu dini telakkinin başarısı ispatlanmış durumdayken, akıl yürütmeye bu yöntemin eleştirilmesi asla kabul edilebilir değildir. Bu itibarla ehl-i eserin sahabe ve tabiinden gelen rivayetlere uyanlar, rey ve kıyası terk edenler olarak tarif edilmeleri anlaşılabilir bir durumdur<sup>32</sup>. Zira onlara göre söylenmesi gereken şey söylenmiş, en güzel iş yapılmıştır. Onun için bu birikimi rivayet etmekten ve onlara göre hareket etmekten başka yapılacak bir şey yoktur. Bu sebeple selefiyyenin gelecek ideali bile paradoksal bir şekilde ileride değil geçmiştir<sup>33</sup>.

Ehl-i hadîs ve ehl-i rey arasındaki ihtilafın en yoğun şekilde yaşandığı h. I. asır ve takip eden sürecin sosyo-kültürel koşullarına bakıldığında eser taraftarlığının belli bir dini dokuyu muhafazaya yönelik bir tavır olduğu söylenebilir. Mevâlînin İslam toplumundaki etkisini her geçen gün arttırdığı bir kültürel ortamda eser taraftarlığı değerlerinin ellerinin arasından kaydığını düşünen Müslüman Arap'ın sığındığı bir liman haline geliyordu. Ahmed Emin, Arap dışı unsurların İslam toplumuna entegrasyonunun doğurduğu sorunları metaforik bir dille şöyle tasvir etmektedir: “İslam fetihlerinin düşünce hayatında büyük bir etkisi bulunmaktadır. Zira fethedilen ülkelerden birçok kadın ve erkek Müslüman Arapların kölesi olduğunu zannediyordu... Nerdeyse her askerin kendi hizmetinde bulunduğu bir köle ve cariyesi bulunmaktaydı. Ancak bu durumun doğal neticesi şuydu. Arap'ın evine Farisi, Romalı, Suriyeli, Mısırlı, Berberi ve başka birçok farklı etnik unsur girmişti. Artık o ev bir Arap evi sayılamazdı. Evin sahibi Arap'tı ancak ev artık eski safiyyetini yitirmişti”<sup>34</sup>. Hz. Ömer devrindeki ilk büyük fetih hareketleriyle birlikte başlayan bu uyum sorunu sonraki dönemde etkisini daha da arttırmıştır. Diğer bir diğer ifadeyle kölelerin çocukları büyümüş ve kendi kadim miraslarıyla İslam düşünce hayatına farklı yorumlar getirmeye başlamışlardır<sup>35</sup>. Bu durum ise yerleşik Arap kültürü için

<sup>32</sup> Hebetullah b. Hasan b. Mansur, *el-Lâlekâî, İtikâdu ehlî's-sünne*, (Riyad, 1402), I, 180.

<sup>33</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 50.

<sup>34</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, 1965), s. 91.

<sup>35</sup> Köle ve cariye kavramları aslında biraz yakışsız gibi gözükse de ehl-i eserin rey taraftarlarına yönelik eleştirilerinde sürekli olarak “cariyenin çocuğu, kölenin oğlu gibi” ifadeleri tahkir amacıyla kullandıkları görülmektedir. Bu ve benzeri ifadeler Ebû Hanîfe için kullanıldığı gibi Memûn gibi halifeler için de kullanılmıştır. Zira Ebû Hanîfe bir ilim adamı olarak Memûn da devlet başkanı olarak ehl-i hadîsin açık bir muhalidir. Hatta rey aleyhtarlığı bu noktada o kadar ileri bir noktaya taşınmıştır ki Ebu Hanife hakkında akla hayale gelmeyecek çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bkz. Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî b. Hıbbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisin ve'l-metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim Zayed, (Beyrut: Dâru'l-Marife (3 cilt

ciddi bir tehdit algılamasına yol açmıştı. İşte bu yönüyle eser ve sünnet taraftarlığı evin sahibinin kim olduğunu göstermeye yönelik bir çabanın zihni ve pratik bir aracı haline gelmiştir<sup>36</sup>.

Selefi zihniyetin eser taraftarlığı farklı bir kabule yönelik karşıtlığı ifade etmektedir. Karşıt tez ise hiç kuşkusuz akıl, nazar veya kıyası dini anlama ve yorumlamada bir aktör olarak kullanmayı meşru gören reyci yaklaşımdır<sup>37</sup>. Zira ehl-i hadîse göre akli ve kıyası bu anda kullanmak onları yetkisiz oldukları bir sahada söz sahibi yapmak demektir. Hâlbuki ehl-i hadîse göre kelamcılarının her fırsatta iddia ettikleri üzere dini metinlerde akli tevili zorunlu olan müşkil durumlar yoktur. Kelamcılarının bu kanaatleri cehaletlerinden kaynaklanmaktadır<sup>38</sup>. Şayet onlar, sorunlu gördükleri hususları hadisçilere arz etselerdi görünüşte müşkil addettikleri ifadeler rahatlıkla –tabi ki seleften nakledilen rivayetlerle- halledilebilirdi. Buradan hareketle ehl-i hadîsin reyi hiçbir zaman kullanmayan insanlar olduğu gibi bir anlayış elbette akla gelmemelidir. Burada mesele akla hangi anlamın yüklendiği ve nasıl kullanıldığı sorunudur. Zira onlar da reye başvuruyorlardı. Ehl-i hadîsin önemli simalarından İmam Evzâî (ö. 88/157)'nin Ebu Hanife'yi eleştiri sadesinde ifade ettiği şu sözler de bunu doğrulamaktadır: “Bizim Ebu Hanife'ye kızgınlığımız onun rey ile hüküm vermesinden dolayı değildir. Zira biz de rey ile hüküm veriyoruz. Biz ona kendisine bir hadis ulaştığı halde onu görmezden gelip kendi görüşüyle hüküm vermesi sebebiyle ayıplıyoruz”<sup>39</sup>. Öyleyse burada selefi akılcılığın ne

bir arada), 1992), III, 61-73. Memun'un annesi Meracil adında bir cariye idi. Bu durum Memûn ile Emin arasındaki iktidar kavgaları esnasında Memûn'un zafiyeti olarak kullanılmış ve annesinin mevalîden olması onun için bir nakısa addedilmiştir. Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbih, *İkdi'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin v.dğr., (Kahire 1949-1965), VI, 130; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), I, 26.

<sup>36</sup> İlk bakışta tuhaf gibi gözükten Arapçılık olgusunun izlerine birçok yerde rastlamak mümkündür. Mesela İbn Ebî Ya'lâ hâricî grupları tanıtırken Şuûbiyye isimli sapık ve bidat ehli bir fırkadan bahsederken şunları söyler: “Onlar Araplarla mevâlînin eşit olduğunu, Arapların onlardan bir üstünlüğünün ve ayrıcalığının olmadığını iddia ederler.” Bkz. Ebul-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Bağdadî Hanbelî İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), I, 34.

<sup>37</sup> Ashâbu'l-hadisın rey, kıyas ve akıl yürüme karşıtlığını çeşitli nakillerle temellendirmeye çalışan erken dönem (İbn Kuteybe (213-276) kaynaklarından birisi için bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tevlû muhtelifi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1989), s. 55-79.

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel bundan dolayı ehl-i reye mensup olan âlimlerin kitaplarının imha edilmesi gerektiği fetvasını verir. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 347.

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, *Tevlû muhtelifi'l-hadis*, s. 56. Benzer bir şekilde Ahmed b. Hanbel'de kendisine nispet edilen bir akide metninde ehl-i reyi mürcie, kaderiyye, hâriciyye,

olduğu sorusu önemli bir hale gelmektedir. Bize göre selefiyyenin reye başvurmadan anladığı, nasların tefsir ve izah edilmeleri esnasında harfi açıklamaya dayanan zahiri ve lafzi akılcılıktır. Bir diğer ifadeyle nakli nakle dayanarak tefsir etmektir<sup>40</sup>. Yoksa akılcılarla tartışmak için dahi olsa reye başvurmak onu tahsil etmenin eser geleneğinin en önemli isimleri tarafından yasaklandığı bilinmektedir<sup>41</sup>. Dolayısıyla ehl-i hadîsin, dini meselelerde akli devre dışı bırakması aklın müstakil olarak objektif bir bilgi üretemeyeceğini düşünmesinin bir sonucudur. Burada aklın yetersizliği sadedinde erken dönemden itibaren ön plana çıkan temel tez ise akli önermelerin çelişkili olduğu varsayımdır<sup>42</sup>.

Ehl-i hadîse göre insanların irade, akıl ve ihtiyarlarının farklı olması ortak akli hakikatler üzerinde birleşmelerini imkansız hale getirir. Hatta İbn Kuteybe bu konuda biraz da iddialı bir şekilde herhangi bir konuda iki kelamcının aynı noktada birleşemediklerini ifade ederek dini meselelerde akıl yürütmenin sakıncasını bizce abartılı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır<sup>43</sup>. Burada her ne kadar rey ehline yönelik ithamları cevaplamak gibi bir amacımız olmasa da bu haksız eleştiriye en azından kelam geleneğinin sorduğu şu basit soruyu yöneltmek bir parantez açmak isteriz. *Akli hükümlerin çelişkili olduğu kanaatine neyle vardınız? Akılla mı, nakille mi? Eğer nakil cevabı verilirse bu takdirde de naklin sıhhatini nasıl anladınız? sorusu yöneltilir.* Bu ve benzeri soruların her biri esasında hadisçilerin de birçok konuda ister istemez akli hükümler verdiklerini basit bir tarzda göstermeye yöneliktir. Akılların verdiği hükümlerin birbirini nakzettiği iddiası ise gerçekçi değildir. Akıl sahipleri arasında şayet görüş farklılığı bulunuyorsa bu onların ilmi tefekkür yapabilecek kapasiteye sahip olmamalarından veya ilmi tefekkürü şartlarına uygun olarak yerine getirmemelerinden yahut da başka sebeplerden kaynaklanabilir. Bu itibarla her ne kadar kişiler biz aklımızla bu hükme vardık diyorsa da aslında kendi arzu ve zanlarıyla o kanaate varmış olabilirler<sup>44</sup>. Haddi zatında aynı durum ehl-i hadîsin metodolojisi için de geçerlidir. Buradan hareketle aklın dini

râfiziyye ve cehmiyye gibi sapık fırkalar arasında saymaktadır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 343.

<sup>40</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 40.

<sup>41</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 327.

<sup>42</sup> İbn Kuteybe, *Tevîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 16.

<sup>43</sup> İbn Kuteybe, *Tevîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 16.

<sup>44</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, tahk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), s. 57.

konularda verdiği hükümlerin geçersiz addedilmesi bizce Allah'ın insana bahşettiği en büyük lütfun itibarsızlaştırılmasından başka bir anlama gelmemektedir. Ancak buna rağmen ashâbu'l-hadîsin aklın ve kıyasın dini anlama ve yorumlamada kullanılmasının gayr-ı meşruluğu sadedinde naklettiği birçok galiz ve ağır ifadelerin bulunduğu da bilinmektedir<sup>45</sup>. Öyleyse eser dışında hiçbir bilgi kaynağının meşru olmayacağı yönündeki yerleşik kanaati tahkim etmeye yönelik bu ifadeler sadece dış tesirlerden bağımsız bir metodik tercihin mi sonucudur yoksa şuur altında yatan başka psiko-sosyal nedenlerin hamiyeti diniye şeklindeki dışa vurumu mudur? Biz, selefiyye geleneğinin ehl-i reye gösterdikleri saldırganlıkta ikinci ihtimalin de görmezlikten gelinemeyecek kadar belirleyici olduğu kanaatindeyiz.

Ashâbu'l-hadîsin rey karşıtlığı sadece entelektüel iki geleneğin metodik çatışması olarak yorumlanamayacak kadar girift bir meseledir. Hatta kökü derinlerde olan bir şuur altının yansımasıdır. Burada bir argüman olarak kullanılan hadis ve sünnet taraftarlığı bir anlamda mevcut şuur altını gizlemeye yönelik bir kamuflaj işlevi görmektedir. Ehl-i eser terimi her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın sonuçta bir korumacılığı, geleneğe bağlılığı, muhafazakârlığı ifade eden genel bir kavramdır. Bundan dolayı buradaki kritik soru neyin korunduğu ve bu korumacılığın hangi sonuçları doğurduğudur. Bizce bu soruya verilecek cevap bir zihniyet olarak ashâbu'l-hadîsin din olarak İslam'dan ne anladığında gizlidir. Eserci zihniyet bize göre İslam dininin evrenselliği ile nüzul ortamı ve ilk neslin yaşantısı arasındaki yerelliği birleştirmek suretiyle bu olguların birincisini, ikincinin lehine olacak tarzda görmezlikten gelen bir dünya görüşüdür. Söz konusu yerellik elbette Arabiliktir. Kendileri açısından bu düşünce elbette bütünüyle temelsiz değildir. Zira tarihi bir olgu olarak Hz. Muhammed bir Arap'tır. Kur'an Arapça bir kitaptır. Kur'an'ın muhatabı olan ilk nesil Araplardan oluşmaktadır. Son tahlilde Kur'an'ın çağrısı bütün insanlığa hitap etse de İslam Araplara inmiş bir dindir. Bu unsurların hepsi tarihi bir hakikattir. Ne var ki buradaki sorun Ehl-i hadîsin bu olguları İslam'ın evrenselliğini gölgeleyecek kadar baskın bir unsur olarak ön plana çıkarma-

<sup>45</sup> Ashâbu'l-hadîsin akıl ve kıyas aleyhtarlığı noktasında görüş birliğinden bahsedilebilirse de reyci yaklaşıma sertlik söz konusu olduğunda Şabî ismi eleştirileriyle ön plana çıkmaktadır. O, İbn Kuteybe'nin yerinde tespitiyle rey karşıtlığı konusundaki en sert isimlerden biridir. Bu konuda sövgüye varan ifadelerle rey taraftarlarına yüklediği bilinmektedir. *"Rey ile hüküm vermek pislik gibidir. Ancak zor durumda başvurulabilir. Bunlar sana sahâbeden bir şey rivayet ederlerse al, fakat kendi reyleri ile bir şey söylerlerse helaya at."* sözü de ona aittir. Bkz. İbn Kuteybe, *Tevlû muhtelifi'l-hadîs*, s. 63.

larında yatmaktadır. Reyci paradigma, İslam'ın ilke, gaye ve hedefleriyle dünyanın tüm coğrafya ve çağlarında hitap ettiği kitlenin yerel koşullarında yeniden inşa edilmeye uygun olduğu iddiasındadır. Bu itibarla evrenseldir. Buna mukabil selefi zihniyet açısından böyle bir durum geleneğin dışına çıkmak anlamına gelmesinden dolayı tahrif ve yozlaşma olarak değerlendirilmektedir<sup>46</sup>. Diğer bir ifadeyle eserci yaklaşımın, bölge ve zamanın koşullarını görmezden gelerek İslam'ın ilk tecrübe edildiği ortamı ve şekli mutlaklaştırması, Arabiliği dolayısıyla da yerelliği idealize etmeyi tercih ettiği söylenebilir. Buna göre onlar, ilk yüzyılın anlayış ve pratiğini evrenselleştirmeyi hedeflemektedirler<sup>47</sup>. Bundan dolayı aslında eser taraftarı olmak bir yönüyle aklın evrenselliğine karşılık yerelliği yani İslam'ın Arabî formunu muhafaza çabası olarak değerlendirilebilir<sup>48</sup>.

İki ekolün de güçlü temsilcileri bulunsa da farklı siyasi ve kültürel sebeplerin desteğiyle naklin mutlak otoritesini benimseyen rivayet merkezli dini anlayışlar özellikle h. III. asırdan itibaren İslam coğrafyasında hâkim konuma geldiği söylenebilir. Bu noktada mihne sürecinin (218/833-237/852) bir kırılmaya neden olduğu açıktır. Mihne bir bakıma rey taraftarlarının kendi elleriyle kendi ayaklarına kurşun sıkmaları kadar stratejik bir hatadır. Ancak bunun sebeplerini burada sorgulama imkanımız bulunmamaktadır<sup>49</sup>. Burada sadece akla gelebilecek şu sorunun cevabıyla bu meseleyi sonlandırmak istiyoruz. Rivayet merkezli dini anlayışların Kur'an'ın otoritesi karşısındaki pozisyonları nedir? Bilindiği üzere ehl-i hadîsin din anlayışı şöyle özetlenebilir: 1) Her şeyi Kur'an ve sünnet-

<sup>46</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 35; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashabi'l-hadîs*, s. 8-9.

<sup>47</sup> Günümüzde dahi yeryüzünün hangi noktasında olursa olsun selefi anlayışa sahip bir Müslüman eliyle İslam'la tanışan ve Müslüman olan kimsenin sadece kılık ve kıyafetine bakmak bile yeterli ipuçlarını vermektedir. Yeni mühtedi tıpkı bir Suudî selefi gibi giyinmekte ve davranmaktadır. Zira İslam'la Araplık birbirine geçmiş durumdadır. Ne azı ne fazlasıdır. Buna mukabil söz gelimi aynı kişi şayet bir Arnavut, bir Türk veya Pakistanlı bir Müslüman eliyle hidayete erseydi o kişi yine yerel davranış ve kıyafetiyle Müslümanca bir hayat yaşamaya devam edecekti. Burada söz konusu olan şey İslam'ın tesettür esasını uygulamaktan ibaret olacak, formu yerel unsurlar belirleyecekti.

<sup>48</sup> İşcan, *Selefilik*, 203.

<sup>49</sup> Mihne dönemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

te aramak; 11) eserde/rivayette yer almayan her şeyin gayr-ı meşru - bidat/sapkınlık- olduğunu kabul etmek<sup>50</sup>.

Bu vasıflardan birincisinde dinin temel kaynağı olan Kur'an'a vurgu yapılması, aslında akılcı ekol ile rivayete dayanan ekol arasında ortak bir nokta bulunduğu şeklindeki yanlış bir izlenime yol açabilir. Ancak gerçek bundan oldukça farklıdır. Zira bu zümreler her ne kadar teoride Kur'an kaynaklı bir dini telakki inşa etme hedefinde olsa da Kur'an'ın anlaşılması ancak rivayete göre veya önceki/selef âlimlerinin görüşleri çerçevesinde gerçekleşeceğinden aslında bir bakıma Kur'an doğrudan rehber olma niteliğini yitirmektedir. Diğer bir ifadeyle de selef âlimlerinin görüşleri Kur'an gibi kutsallaştırılmaktadır. Bu yaklaşımın doğal neticesi şudur. Din akılla anlaşılmaz, Kur'an'ı kendi dini önderlerinden başkası kavrayamaz, kendi âlimlerinin içtihatları kıyamete kadar geçerlidir. Onların dediğini anlamakla her şey çözülür. Yani dinin temel metni Kur'an'ın anlaşılması dahi bütünüyle rivayete bağlıdır<sup>51</sup>. Bu itibarla Selefi düşüncenin temel esaslarından biri olarak kabul edilebilecek olan "*Sünnet, Kitap üzerine hükmedici (kâdî)dir; Kitap ise sünnet üzerine hükmedici değildir*" ve bu ifadeyi teyid bağlamında "*Kitap'ın sünnete ihtiyacı, sünnetin Kitap'a ihtiyacından daha fazladır*"<sup>52</sup> şeklindeki ifadeler şaşırtıcı değildir. Bu ifadelerde her ne kadar sünnetin yani Hz. Peygamber'in pratiğinin Kur'an üzerinde hükmedici olduğu zikrediliyorsa da sonuçta bu önermelerin pratik sonucu herhangi bir ravinin rivayetinin Kur'an'ı bir biçimde sınırlandırması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla belirleyici olan rivayet olmuş olmaktadır.

Buradan hareketle herhalde şunları söylemek haksızlık olmayacaktır. Ehli hadise göre ayet, hadis ve ilk üç nesilden nakledilen rivayetlerin dışında kalan fikir, düşünce ve bilgilerin herhangi bir kıymeti harbiyesi yoktur<sup>53</sup>. Bunlar en hafif tabirle bidat ve dalalet dolayısıyla zararlıdır. İlim, bunları bilmek değil bilmemektir<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014), s. 115.

<sup>51</sup> Hüseyin Atay, "Ehlü'd-Dirâye-Ehlü'r-Rivâye", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 2014, s. 87.

<sup>52</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, "Mukaddime", 49, *Sünenü'd-Dârimî*, tahk. Fevâz Ahmed Zemirli, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1457), I, 154.

<sup>53</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C: VIII, Sayı: 1 (2010), s. 110.

<sup>54</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 50.



#### 4. Literal Okuma: Lafızcılık/Zahirilik

İslam geleneğinde dini metinlere literal/lafızcı ve şekilci bir biçimde yaklaşmayı yöntem olarak benimseyen zümreler genel bir kategoriye dâhil edilerek zâhirîler ismiyle anılmışlardır. Bu metodik tutum İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) gayretleriyle sistemleşmiş ve Zâhirîlik adıyla anılan müstakil bir ekol haline gelmiştir<sup>55</sup>. Ancak bu akımın tarihsel kökenleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Zâhirîlik en genel anlamıyla rey ve kıyas karşıtlığını ifade eder. Buna göre de manaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeyen, sözün söyleniş amacını dikkate almadan ayet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılabilir zahir manalarına göre anlayan kişilere zahir ehli (ehlü'z-zâhir) denilmiştir. Buna karşılık, mananın tespit ve tatbikinde şârinin amacını dikkate alanlar için ehl-i rey tabiri kullanılmıştır. Ehl-i hadîs ve ehl-i rey arasındaki ihtilafta her ne kadar -yukarıda anlatmaya çalıştığımız- Müslüman Araplarla mevâlî arasındaki sosyo-kültürel gerilimin büyük bir etkisi bulursa da iki zihniyet arasındaki ayrışmanın kâğıt üzerinde görünen aktörleri rey ve eser taraftarlığıdır. Yani görünüşte ihtilaf metodik bir ayrılıktan kaynaklanmaktadır. Ehl-i rey, şerî hükümlerin mana ve maksatlarına daha fazla başvururken ehl-i hadîs hükümleri harfi olarak anlamayı tercih etmektedir<sup>56</sup>. Bu yaklaşımıyla ehl-i hadîsin kurucu zihniyetinin daha sonraları ortaya çıkacak zahiri ekolüne ilham verdiğini ve onun katı ve aşırı bir versiyonu olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Bu akımın dini metinleri okuma tarzı birçok bakımdan sonraki selefler üzerinde de ciddi bir etki uyandırmıştır. *Müteahhirîn-i Selefiyye*'nin metodunu izlediklerini iddia eden ve kendilerini selefi olarak isimlendiren çağdaş selefi grupların zihni tutumlarında da benzer bir bakış açısının izlerini bulmak hiç de zor değildir. Dini metinleri gaye ve maksatlarından soyutlayarak literal olarak okumaları ve ayetleri mutlak anlamda birer kanun maddesi gibi görmeleri modern selefi grupların temel vasfı gibi gözükmektedir. Dini metinleri anlama konusunda takip ettikleri bu yol, kaçınılmaz olarak bir yöntem problemini de beraberinde getirmekte ve dinin arzu ettiği itidal sınırları zorlanarak aşırı ve tuhaf yorumlara sebep olmaktadır. Aşırı lafızcılığa dayanan böyle bir metodik tercihin, temel

<sup>55</sup> Zekeriyâ Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife Dergisi*, 2009, Sy: 9, s. 48.

<sup>56</sup> H. Yunus Apaydın, "Zahiriyye", *DİA*, XLIV, 94.

meseleler yerine, talî meseleleri gündeme getirip sunî bölünmelere ve yersiz ihtilaflara yol açması ise kaçınılmazdır<sup>57</sup>. Bir zihniyet olarak bu katı lafızcı yaklaşımın, bütün selefi gruplar içerisinde belirgin bir şekilde görüldüğü söylenebilir<sup>58</sup>. Bu tavrın izlerini İslam'ın erken dönemlerine hatta bizatihi Hz. Peygamber zamanına kadar götürmek de mümkündür.

Hiz. Peygamber'in Benû Kureyza Yahudilerine karşı gönderdiği askeri birliğe verdiği emrin sahabe tarafından farklı şekillerde yorumlanması bu yaklaşımın en eski örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. İbn Ömer'den nakledildiğine göre Hendek savaşı Müslümanlar tarafından kazanıldıktan sonra Hiz. Peygamber, savaşın en kritik anında Müslümanlara verdiği sözü yerine getirmeyen Kureyza oğulları üzerine bir birlik gönderir. Bu birliği uğurlarken "*İkinci namazını Kureyza oğullarının bölgesinde kılacaksınız*" şeklinde bir emir verir. Yola çıkılır bir süre sonra ikinci vakti gelir. Müslümanlardan bir grup ikinci vaktinin geldiğini ve namaz kılmanın gerekli olduğunu söyler. Onlar namazda vaktin farz olduğunu Hiz. Peygamber'in emrinin acele edilmesi gaye ve maksadına matuf olduğunu düşünür. Diğer grup ise aynı ifadeyi Hiz. Peygamber'in emrinin lafzının mutlak bağlayıcı olduğunu yani namaz vakti geçse de gitmeleri gereken yere kadar durmamalarının gerektiği şeklinde yorumlarlar<sup>59</sup>. Görüldüğü üzere birinci grup maksadı ve hikmeti öne çıkarmış diğerleri ise lafzın zahirini öncelemiştir. İslam düşünce geleneğinde birinci grup *aklâniyyûn* ikinci grup ise *lafziyyûn* olarak isimlendirilmiştir. Haddizatında bu grupların her biri Hiz. Peygamber'in terbiye ve tedrisinden geçtikleri halde kapasiteleri itibarıyla farklı anlayışlara sivrulmuşlardır<sup>60</sup>. Literatürde çok bilinen bu olay

<sup>57</sup> Güler, *Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri*, s. 48.

<sup>58</sup> Bu nokta da belki İbn Teymiyye için farklı bir değerlendirme yapılabilir. O da her ne kadar zahiri esas alan bir bakış açısına sahipse de ayrıca ciddi bir kelam ve felsefe eleştirisi yapmış olsa da Kur'an akılcılığı diyebileceğimiz bir metot kullanarak harfi lafızcılık anlayışını bir hayli esnetmiş izlenimi vermektedir. Mesela şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Selefi istidlali, nazar yapmayı ve Allah'ın elçisine emrettiği cedeli reddetmez. Allah'ın ve resulünün beyan ettiği istidlali de ayıplamaz. Doğru bir şekilde kelam yapmayı kınamaz. Sadece batıl kelamı, Kur'an ve sünnete aykırı kelamı kınar. Zira böyle bir kelam aynı zamanda akla da aykırıdır." Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts., XIII, 147.

<sup>59</sup> Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'an*, (Kahire: Daru Kütübî'l-Misriyye, 1963), XI, 311.

<sup>60</sup> Atay, *Ehlü'd-Dirâye-Ehlü'r-Rivâye*, s. 65.

aslında selefi lafızcılıkla neyin kastedildiğinin görülmesi bakımından açıklayıcı bir örnek kabul edilebilir.

Sahâbe dönemi de dâhil olmak üzere rey ile görüş bildirmeye mesafeli duran kimselerden söz etmek mümkünse de bu konudaki en belirgin kırılma tabiin döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlayan ehl-i rey-ehl-i hadîs ayrışmasıdır. Nitekim lafızcılık eğiliminin güçlü bir şekilde kendini göstermesi, hadislerin yaygın biçimde toplanıp yazıya geçirildiği döneme ve özellikle bu sürecin sonlarına tesadüf eder. Bu durum elbette sadece kronolojik bir rastlantıyla izah edilemez. Bizce bu durum ehl-i hadîs anlayışı ile lafızcı anlayış arasında güçlü bağ bulunduğunun açık kanıtlarından biridir. Bu irtibat ehl-i hadîsin farklı renklerde olsa da bünyesinde ciddi bir lafızcı eğilimi barındırdığını göstermesi bakımından da önemlidir<sup>61</sup>. Katı lafızcılık aynı zamanda rey aleyhtarlığını beraberinde getirmektedir. Zira lafızların sınırlarını aşmak ancak aklî teviller sayesinde mümkün hale gelir. Lafzın vazolunduğu gaye ve maksadı görmezlikten gelen veya Kur'an'ın genel tasavvurlarını ihmal eden harfi okuma tarzının bu şartları temel düstur kabul eden akılcı yöneme tepki duyması gayet tabiidir. Dolayısıyla iki yaklaşım arasında kapanması mümkün olmayan bir mesafenin bulunduğunu kabul etmek zorundayız. Aradaki bu büyük uçurumun boyutlarını erken dönem rey ve hadis taraftarları arasındaki en önemli ihtilaf konularından birisi olan haberi sıfatlar etrafındaki tartışmalarda açıkça görmek mümkündür.

Haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği meselesi erken dönemden itibaren ehl-i rey ile ehl-i hadîs arasındaki en ihtilafli konulardan biri olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de ve çeşitli rivayetlerde Allah'a nispet edilen *nüzûl*, *istivâ*, *vech*, *yed* gibi insan biçimci ifadelerin yorumlanması etrafında ortaya çıkan tartışmaların iki ekol arasındaki en önemli gerilim hattını teşkil ettiği söylenebilir. Burada meseleyi bütünüyle analiz etme imkânımız bulunmadığından sadece ehl-i hadîsin lafızcı bakış açısının ortaya çıkardığı tanrı tasavvurunun anlaşılabilmesi için bir iki örnekle iktifa etmek istiyoruz. Böylelikle genelde dini metinleri lafız merkezli okuma tarzının neden olduğu sorunları görme özelde ehl-i hadîs zihniyetinin en bariz vasıflarından birini daha iyi tanıma imkânına kavuşmayı umut ediyoruz.

<sup>61</sup> Apaydın, "Zahiriyye", *DİA*, XLIV, 94.

Ashâbu'l-hadîs'in haberi sıfatlar konusundaki tavrı aslında teo-ride ehl-i rey ekolüyle paralellik arz etmektedir. Tanrı hiçbir surette mahlukata benzetilemez, şeklinde özetleyebileceğimiz bu teorik zemin daha sonraları tekamülünü tamamlayan sünnî kelimelerin erken dönem sefiliğine hüsn-i zanda bulunmasına dahi yol açmıştır. Hatta bundan dolayı sefelin haberi sıfatlar konusundaki tavrının en güvenilir ve emin yol olduğu (tarikâtü's-selef eslem) dahi söylenmiştir<sup>62</sup>. Bu konuda sefelin ilkesel tutumunu Malik b. Enes'in "*İstiva malumdur. Ancak keyfiyeti meçhuldür. Bu konu hakkında soru sormak bidattir*" şeklindeki meşhur ifadesi özetler mahiyettedir. Bu ifade eğer genel bir prensip olarak kabul edilecekse -ki edilmektedir-tikel meselelere yansımaları nasıl olmuştur? Doğrusunu söylemek gerekirse ehl-i sünnet kelim ekollerinin hüsnü zannına medar olacak bir tablonun ortaya çıktığını söylemek oldukça zordur. Bir örnek olarak Malik b. Enes'in ifadesine odaklanabiliriz. O, "*Rahman arşa istiva etti*"<sup>63</sup> ayeti hakkında diyor ki, evet istiva malum olduğu üzere oturmak demektir, ancak Allah söz konusu olduğunda o hiçbir şeye benzemeyeceği için onun nasıl oturduğu bilinemez. Ancak burada kesin olan husus bir oturmanın olduğudur. Mesele burada kalsa bizce sakıncalı olmasına rağmen yine de tolere edilebilirdi. Ancak ehl-i hadîsin önemli isimlerinin hadis olarak naklettikleri çeşitli rivayetlerde keyfiyeti meçhul olan istivanın keyfiyeti hakkındaki kimi ifadeler tenzihi bakış açısını zorlamak şöyle dursun bir hayli mücessime çağrışımı yapmaktadır. "**Allah'ın arşa istivasından sonra arşın dört parmaklık yerinin fazla geldiği**", "**Allah'ın bu kürsüye otururken, yeni bir semerin üzerine konan ağır bir yükten dolayı gıcırdaması gibi kürsünün de gıcırdadığı**"<sup>64</sup> gibi rivayetlerin önemli hadis mecmualarında yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda keyfiyeti meçhul söyleminin retorik düzeyinde kaldığını söyleyebiliriz<sup>65</sup>.

**Ehl-i hadîsin vech hakkındaki nakil ve yorumları da keyfiyeti meçhul söyleminin retorik düzeyinde kaldığını desteklemektedir. "Rabbinin yüzü bâkî kalacak"**<sup>66</sup> ayetin-

<sup>62</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 25.

<sup>63</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>64</sup> *Ebû Dâvûd* "Sünne", 19; *Dârimî*, "Rikak", 80. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 16/435-438.

<sup>65</sup> Konun tarihi arka planı görmek ve geniş bilgi için bkz. Sabri Yılmaz, *Kelamda Tevil Sorunu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009).

<sup>66</sup> Rahmân 55/27.

deki vech lafzının zat ve vücut gibi manalara hamledilmesi onlara göre kesinlikle kabul edilebilir değildir<sup>67</sup>. Eğer ashâbu'l-hadîsin vech hakkındaki tutumu bu raddede kalsa keyfiyeti meçhul söylemi açısından tutarlı olabilirdi. Ancak hadis mecmualarında özellikle vechle ilişkilendirilen gülme fiiliyle ilgili rivayetler bütün tevil kapıları da kapatılmak suretiyle hakiki anlama hamledilmiş görünmektedir. Gülmenin mecaza hamledilerek Allah'ın rızası, hoşnutluğu şeklinde anlaşılması kesinlikle kabul edilemez bulunmuştur. Allah'ın gülmesini “*Bugün gördüğüm ekinler gülümsüyordu*” denildiğinde ekinlerin parlaklığı ve yeşilliği kastedildiğine göre Allah'ın gülmesinden de Allah'ın rahmeti ve mağfireti kastedilir şeklinde yorumlayanları Cehmiyye olarak nitelendiren Dârimî 280/894, bu değerlendirmeler hakkında şunları söyler: Nasıl olurda Allah'ın gülmesi, gülme özelliği olmayan, üstelik kudreti ve iradesi bulunmayan ölü bir ekine benzetilebilir. Ekinin gülmesi mecazidir. Hâlbuki Allah'ın hakiki gülme fiili vardır. Allah'ın gülmesi rahmet ve mağfirete veya rızaya hamledilemez. Öyle olsaydı Hz. Peygamber bu kelimeleri kullanırdı<sup>68</sup>.

Haberî sıfatlar konusunda rey ile tevil yapanları genel bir isimlendirmeye cehmiyye adı altında sapıklıkla suçlayan ehl-i hadîsin keyfiyeti meçhul söylemi bizce kendisine yöneltilebilecek olan müşebbihe, mücessime ve haşeviyye gibi yakıştırmalara karşı bir susturucudan öte anlam taşımamaktadır. Sonuçta Selefiyyenin vech istiva gibi kavramlar hakkındaki en makul yorumları bile Allah'a ait olan bu sıfatların mahlukata benzemediği sonucunu çıkarmaya yönelik olsa da yine de bu lafızcı bakış açısının eli, gözü, yüzü olan, gülen, oturan ve inen bir tanrı tasavvurunu doğurduğu açıktır. Bu da neredeyse Allah'ı somutlaştırmakla eş anlamlıdır.

### 5. Hakikat Tekelciliği

Tarihten günümüze bütün selefi grupların dini anlamayı yorumlama biçimlerinde ve muhaliflerini ilzam etme metotlarında ciddi bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Başlangıçta Cehmiyye ve Mutezileyi daha sonraları bütün kelam ekollerini ehl-i rey taraftarlığına dâhil ederek duruma göre onları bidatçilik, sapkınlık zındıklık, kâfirlik gibi tamamı İslamî terminoloji açısından son de-

<sup>67</sup> Söz gelimi Dârimî böyle bir tevilî cehmîlerin sapıklıklarından addeder. Dârimî, *Reddü'l-İmam*, ss. 58-159.

<sup>68</sup> Dârimî, *Reddü'l-İmam*, ss. 174-181.

rece ağır sıfatlarla itham etmelerinin altında mutlak hakikati temsil ettiklerine dair temel kabulleri yatmaktadır.

Düşman gördükleri isim ve gruplara karşı tahkir edici bu üslup, selefiyye mensuplarının kendilerini hakikatin yegâne temsilcisi olarak görmeleriyle doğrudan ilişkilidir<sup>69</sup>. Sahip oldukları bu kabulün izlerini erken dönemde yazılmış olan birçok eserin isminde ve muhtevasında açıkça görmek mümkündür. Söz gelimi Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Şerefü ashâbi'l-hadîs* isimli eserinde Ehl-i hadîsi Allah'ın yeryüzündeki emanetçileri, dinin direkleri ve muhafızları ve benzeri birçok sıfatla nitelemesi<sup>70</sup>; aynı şekilde Selefilik'in en büyük teorisyeni İbn Teymiyye'nin onları ümmetin en akıllıları, en sağlam, güvenilir ve samimi âlimleri olarak tavsif etmesi kendilerinin doğrulukları konusunda en ufak bir tereddüt dahi duymadıklarını göstermesi bakımından kayda değerdir. Yine İbn Teymiyye'nin "Müslümanların diğer dinler karşısındaki konumu neyse Selefiyye'nin de diğer ekoller karşısındaki konumu da odur"<sup>71</sup> şeklindeki yaklaşımı ilk bakışta Selefiyye'nin üstünlüğünü göstermeyi amaçladığı zehabını doğururken; tersten bir okumayla kendileri gibi düşünmeyen bütün zümrelerin gayr-i İslamî olduğu gibi bir sonuca yol açması itibarıyla tehlikeli bir düşüncenin kapısını aralamaktadır. Çağdaş dönem Selefilikinde de aynı şekilde devam eden bu anlayış, cihatçı Selefi grupların ellerinde mutasyona uğrayarak tedhiş eylemlerinin meşrulaştırılmasında ciddi bir işlev görmektedir.

Selefi literatürde kolaylıkla karşılaşılabilecek bu ve benzer ifadeler, Ehl-i hadîs'in kendilerini özel bir misyonun takipçileri olarak gördüklerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Allah tarafından dinin koruyucusu olarak seçildiklerine inanan bu zümreler, kendi düşüncelerine aykırı gördükleri hususları bidat, küfür ve şirk olarak isimlendirme noktasında en küçük bir tereddüt göstermemektedirler. Bu özgüvenin ardında kuşkusuz kendilerini kurtuluşa erecek tek fırka/*fırka-ı nâciye* görmelerinin etkisinin bulunduğu açıktır. İslam ekolleri içerisinde Selefiyye'nin kendisine merkezi bir rol biçmesi, buna mukabil hep ötekiler olarak gördüğü diğer fırkaları sapıklıkla suçlaması ve bu fırkaların görüşlerini kendi doğrularına göre yargılaması Hariciler'de görülen karizmatik cemaat anla-

<sup>69</sup> Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Tevil Üzerine", *Marife Dergisi*, 2009, Sy: 9, s. 106.

<sup>70</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, s. 8-9.

<sup>71</sup> Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, (Kahire, 1951), s. 7-8.

yışına benzer bir anlayışın bu ekolde de cari olduğunu göstermektedir<sup>72</sup>. Tarihten günümüze Selefiyye mensuplarının eleştiri oklarının neden diğer din mensupları değil de -erken dönemde Mutezile sonraki dönemlerde de- kendileri gibi düşünmeyen diğer Müslüman guruplar olduğu sorusunun cevabı da burada yatmaktadır<sup>73</sup>.

Aslında tarihte ortaya çıkmış bütün dini ve ideolojik grupların bir hakikat iddiasının bulunduğu söylenebilir. Varlığa ve metafiziğe dair bir kabulü olmayan herhangi bir düşünce sisteminden söz edilemez. Burada sorunlu olan husus bir düşünce sisteminin mutlak hakikati temsil ettiğine kani olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle kendileri dışındaki bütün görüş ve düşünceleri hatalı bulmasıdır. Söz konusu olan sübjektif bir hakikat iddiası değildir. Ehl-i hadîs geleceğinde açıkça görülen bu tekelci zihin yapısının açıklamaya çalıştığımız diğer selefi kodlardan bağımsız olarak değerlendirilmesi eksik bir okuma olur. Özellikle kutsal nesiller iddiasına dayalı romantik tarih alguları burada belirleyici bir rol oynamaktadır. Selefi zümrelerin İslam'ın kurucu neslini tarihin, coğrafyanın ve kültürün etkilerinden bağımsız bir şekilde seçilmiş bir zümre olarak gören yaklaşımları hem onlara belirli bir masumiyet vermiş hem de düşünce ve yorumlarını evrenselleştirme imkânı sağlamıştır. Böylelikle seçilmiş nesiller eliyle ortaya konulan düşünce ve yorumlar mutlak hakikati temsil etme niteliği kazanmıştır. Ayrıca bu nesillerin nakilleri ile elde edilen görüş ve yorumlar bu kurucu önderlerin güvenilirliğine duyulan mutlak itimattan dolayı neredeyse sorgulanamaz bir hale gelmiştir.

Mutlak hakikatçi bu yaklaşım sadece erken dönem selefililiği için geçerli değildir. Modern selefi grupların ötekileştirici tutumlarının altında da benzer şekilde inanç ve ideolojilerinin doğruluğu hususundaki kesin kanaatlerinin yattığını söylemek yanlış olmaz. Bu konudaki mutlak kabulleri bir taraftan tedhiş eylemlerinin meşruiyeti noktasında vicdanlarında oluşabilecek istifhamları ortadan kaldırırken; diğer taraftan kendi aralarındaki bölünmenin fitilini ateşlemektedir. Zira değişen şartlara göre dinî metinler sürekli yorumlanırken zorlanılan yerde ortaya atılan farklı görüşler, geleneği temsil eden anlayışlarla yeninin peşinden gitmek isteyen akımlar arasında cepheleşmeye sebep olmakta ve tartışma kısa bir süre içe-

<sup>72</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 59.

<sup>73</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 58-59; Öztürk, *Selefilik ve Tevil Üzerine*, s. 106.

risinde bidat, küfür ve şirk kavramları etrafında alevlenmektedir. Bundan dolayı birbirinden farklı hatta hasım olan birçok farklı selefî akımla karşılaşmak mümkündür.

Çağdaş selefiliğin mutlak hakikat iddiasının neticesinde ortaya çıkan bu yok edici kibir, biraz daha erken bir tarihte ünlü Hanefî fıkıhçılardan İbn Abidin (ö. 1252/1836) tarafından da dile getirilmişti: Necid'den çıkan Abdilvehhab'ın takipçileri, Mekke ve Medine'yi ele geçirdiler. Onlar kendilerinin yegâne Müslüman, inançlarına muhalefet edenlerin ise müşrik olduğuna inandılar. Ehl-i sünnet ahalisini ve âlimleri öldürmeyi mubah saydılar<sup>74</sup>. İslam düşünce tarihi göz önünde bulundurulduğunda onların kendileri gibi düşünmeyenleri Müslüman saymayan ötekileştirici tutumları ve bu zümrelere karşı şiddet ve katl dahil her türlü müdahaleyi mubah gören telakkileri, yine o toprakların ürünü olan Haricilik ile Vehhabiliğin ve dolayısıyla yeni selefî hareketlerin benzerliğini göstermesi bakımından önemlidir<sup>75</sup>.

44 | db

Hadis taraftarları tarihte ve günümüzde selef-i salihînin yolundan gittiklerini iddia etmesine rağmen bu söylemin çoğunlukla kendi dar dünya görüşlerinin inşasına yönelik bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Bazı istisnalar bulunsa da genel itibarıyla zahire aşırı vurgu yapan sathi bakış açıları, tartışmaya kapalı ve ötekileştirici tavırlarının altında bu hakikati tekelleştiren zihin yatmaktadır. Bu itibarla çevrelerinde kendi anlayış ve doktrinlerine uymayan hiçbir düşünce ve ilim adamının barınma imkânı söz konusu olmamaktadır. Bundan dolayı müsamahasız ve müdahaleci dini telakkileri ortaya çıktıkları ve güç buldukları coğrafyayı potansiyel bir kriz alanı haline getirebilmektedir.

## 6. Sonuç

İslam düşünce tarihinde geçmişten günümüze en etkili hareketlerinden birisi olan selefilik, bir mezhep olmaktan ziyade mezheplere de nüfuz edebilme potansiyeline sahip tepkisel bir dünya görüşü; kurucu ve dönüştürücü bir zihniyettir. İnşa ettiği dini düşüncenin değeri hakkında taraftarları ve muhalifleri farklı değerlendirmelerde bulunsa da selefiliğin diğer düşünce ekollerine sirayet edebilme kabiliyeti konusunda neredeyse bir görüş birliğinden bahsedilebilir.

<sup>74</sup> İbn Âbidin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, (İstanbul, 1984), IV, 262.

<sup>75</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), s. 25.



Özellikle İbn Teymiyye sonrası dönemde etkisi bir hayli sınırlı hale gelen selefilik, son iki yüzyıl içerisinde İslam dünyasının yaşadığı siyasi ve sosyal kırılmaların da tesiriyle ciddi bir özne olarak tekrar varlık sahasına çıkmış ve kazandığı yeni/cihatçı kimliğiyle tabiatındaki reaksiyoner tavrı yansıtmaya imkânı bulmuştur. En genel ismiyle ashâbu'l-hadîsin bize göre en büyük başarısı, etrafında topladığı kitlenin büyüklüğünden ziyade görünüşte muhalifi olan kelami düşünce sistemine bile bariz bir şekilde etki edebilmiş olabilmesidir. Bu itibarla selefilik kitleler ve diğer İslamî ekoller üzerindeki tesirinin bu düşünceyi var eden temel kodlardan bağımsız olduğunu iddia etmenin gerçekçi olmadığını vurgulamalıyız.

Selefilik bir tür muhafazakârlık olduğu açıktır. Ancak neyi muhafaza ettiğini tespit edebilmek biraz daha meşakkatli bir çabayı gerektirir. Görünüşte selefilik her ne kadar otantik dini mirası muhafaza ettiğini dillendirse de onların bu iddiası daha ziyade belli bir dünya görüşünün savunulmasına yönelik bir kamuflej izlenimi vermektedir. Hatta bazı yorum ve değerlendirmelerinin h. II. asırda belirgin bir özne haline gelmeye başlayan mevalinin din anlayışına karşılık, Arap kültürüyle iç içe geçmiş bulunan İslam anlayışını korumaya matuf tepkiler olduğunu söylemek dahi mümkündür.

Selefi zihniyeti oluşturan temel kabul adından da anlaşılacağı üzere selefçilik/özcülüktür. Bütün temel referansları geçmişte arayan selefilik, dini hakikati üzerine bina edeceği kutsal bir nesil imajı inşa etmiştir. Kutsal nesil kabulüne imaj dememiz aslında göreceli bir gerçekliğe sahip olmasından dolayıdır. Tarihte yaşanan çeşitli acı hadiseler bu imajı bir hayli zedelese de meydana gelen sarsıntı aşere-i mübeşşere, içtihat ve ilahi takdir argümanlarıyla en aza indirilmeye çalışılmıştır. Doğrusu bu konuda bir hayli başarılı olduğunu itiraf etmek zorundayız. Neredeyse kısmen masum olduğu kabul edilen bu nesil sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin olmak üzere üç kurucu zümreden oluşmaktadır. Onlar açısından bu zümrelerin dini anlama ve yorumlamadaki mutlak belirleyicilikleri tartışma dışıdır. Bu üç nesle nispet edilen dini karizma aslında sadece o dönemdeki insanlara duyulan hayranlıkla izah edilemez. Aynı zamanda ashâbu'l-hadîsin dini düşüncesini bu zümrelerden gelen rivayetlerle destekledikleri göz önünde bulundurulduğunda bu üç neslin masumiyeti rivayetlerin de mevsukiyetlerini temin etme anlamına gelmektedir. Erken dönem rey taraftarları açısından mutlak kabul görmeyen bu yaklaşım hicri III. asrın sonlarında teşekkül etmeye başlayan kalam ekollerini de bir şekilde etkilemiş ve söz konusu üç

neslin yorumları ve mevsukiyetleri neredeyse mutlak belirleyici olarak kabul edilmiştir.

Selefi düşüncede naklin mutlak bağlayıcılığı aynı zamanda rey karşıtlığını da ifade etmektedir. Erken dönemden itibaren ehl-i hadîs ve ehl-i rey arasındaki tartışmalarda hadis taraftarlarının rey, akıl ve nazar hakkındaki yorumları, selefi dünya görüşünün akla ve akılcılığa biçtiği rolü göstermesi bakımından ibret verici niteliktedir. Dini metinlerin akılla yorumlanması onlar açısından hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. İki ekol arasında özellikle haberî sıfatların tevili noktasında ortaya çıkan bu ihtilaf lafızcılık ve akılcılık arasındaki en gerilimli hatlardan birini oluşturmuştur. Selefi düşünce bu meselede mutlak lafızcılığı ve nakilciliği benimsemesinden dolayı neredeyse ilkel bir tanrı tasavvuruna sahip olduğu izlenimini doğurmaktadır. Bu konuda ashâbu'l-hadîsin önemli isimlerinin naklettiği kimi rivayetler ve yaptıkları değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, insan biçimci tanrı telakkisinden kurtulmak için başvurulan “keyfiyeti meçhul” söyleminin ise retorikten öte bir anlam taşımadığı rahatlıkla söylenebilir. Kelamcıların haberi sıfatları tevil etmesinin büyük bir sapıklık olduğunu ispat için söylenmiş olan keyfiyeti meçhul söyleminin muahhar dönem kelam eserlerinde eslem/en güvenilir yol olarak tasvir edilmesi, eserci dünya görüşü karşısında kelamî çizginin savrulduğu trajik hali göstermesi bakımından kayda değerdir.

46 | db

Geçmişten günümüze bir zihniyet olarak selefilik, mutlak hakikati temsil ettiği iddiasındadır. Selefililiğin hakikat iddiası kendisinin kabul ettiği sübjektif bir gerçeklik değildir. Onlara göre hakikat tektir ve bu hakikat onların tekelindedir. Bu itibarla kendileri dışındaki bütün zümreler kendilerini İslam’a nispet etseler de en hafif tabiriyle bidat taraftarlarıdır. Her ne kadar bazı istisnalar söz konusu olsa da genel itibarıyla bağnaz ve tutucu tavırlarının altında bu tekeli zihniyetin etkisi görülmektedir. Hakimiyet kurdukları çevrelerde farklı düşünen ilim adamlarının barınma imkanını bulamaması da yine aynı dünya görüşünün bir yansımasıdır.

Ehl-i hadîsin bir zihniyet olarak sahip olduğu bu düşünsel kodlar bütün selefi gruplarda farklı renklerde de olsa açıkça müşahede edilmektedir. Bu noktada şaşırtıcı olan sünnî kelam geleneğinin bu kodlardan bazılarını tamamen; bazılarını ise kısmen içselleştirmiş olmasıdır. Günümüzde bile selefi zihniyeti eleştirmesine ve hatta bir sünnî kelam geleneğine mensup olduğunu yüksek sesle haykırması-

na rağmen farkında olmadan selefi düşüncenin propagandasını yapan ve bütünüyle eserci kodlarla düşünen birçok simayla karşılaşılması kanaatimizce ehl-i reyin en büyük dramıdır. Bu itibarla selefilik hadisi ilmiyle uğraşmakla, Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve bağlılıkla izah edilemeyecek kadar derin kökleri bulunduğunu önemle vurgulamak isteriz. Bundan dolayı selefilik, bir meslek grubuna indirgenemeyecek kadar etkili, çeşitli isimlerde kendisini rahatlıkla güncelleyebilecek kadar dinamik, farklılıkları ortadan kaldıracı kadar yıkıcı ve muhalifi olan düşünce sistemlerine dahi nüfuz edebilecek kadar dönüştürücü bir zihniyet, bir dünya görüşü olduğunu söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabü's-sünne*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.  
 Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, 1965.  
 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.  
 Ahmed İbn Hanbel, *Kitabü'-zühd*, nşr. Mehmed Emin İhsanoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.  
 Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkisi*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.  
 Akbulut, Ahmet, "Selefilik'in Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.  
 Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.  
 Akyüz, Niyazi, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Dini Araştırmalar*, 1999, C: 1, Sy: 3, s. 43-64.  
 Apaydın, H. Yunus, "Zahiriyye", *DİA*, XLIV.  
 Atay, Hüseyin, "Ehlü'd-Dirâye-Ehlü'r-Rivâye", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 2014, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.  
 Aydın, Abdullah, "Adâlet", *DİA*, I.  
 Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.  
*Buhârî*, Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh, tahk. Mustafa Dîb el-Buğâ*, Dimeşk: Dâru'l-ulûmi'l-İnsâniyye, 1993.  
 Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2003.  
 Dârimî, Osman b. Saîd, *Reddü'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişr el-Merîsi*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1358.  
 Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî, tahk. Fevâz Ahmed Zemirli*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1457.  
 Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Davud*, tahk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Beyrut 1996.  
 Evkuran, Mehmet, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Cilt:1, sayı, 1-2.  
 Güler, Zekeriya, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife Dergisi*, 2009, Sy: 9.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b., Sâbit *Şerefü ashabi'l-hadîs*, tahk. M. Said Hatiboğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1991.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*, tahk. Nureddin Itr, Şam 1975.
- İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed, *İkdü'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin v.dğr., Kahire 1949-1965.
- İbn Âbidin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, İstanbul 1984.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebul-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Bağdadî Hanbelî, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hamid el-Fîki, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisin ve'l-metrûkin*, tahk. Mahmud İbrahim Zayed, Beyrut: Dârü'l-Marife (3 cilt bir arada), 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim *el-Meârif*, tahk. Servet Ukkâşe, Kahire 1981.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tevlû muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1989.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts., XIII.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Nakzu'l-mantık*, Kahire 1951.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Selefilîğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife*, Yıl:9, Sayı:3 (2009).
- İşcan, Mehmet Zeki, "Selefilîğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilîğin Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitapyayınvi, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C: VIII, Sayı: 1 (2010).
- Kurtûbî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire: Daru Kütübî'l-Misriyye, 1963.
- Kurtûbî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî, *Câmiu'l-beyânî'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, nşr. Abdülkerim el-Hatîb, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemi", *İslamiyat*, C. IV, Sayı: 4 (2001).
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Lâlekâî, Hebetullah b. Hasan b. Mansur, *İtikâdu ehli's-sünne*, Riyad 1402.
- Mücteba Uğur, "Udûl", *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Müslim*, Ebû'l-Hüseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Beyrut, ts.
- Özaydın, Abdülkerim, "Asr-ı Saadet", *DİA*, III.
- Öztürk, Mustafa, "Selefilik ve Tevil Üzerine", *Marife Dergisi*, 2009, Sy: 9.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, tahk. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Sancar, Faruk, "Bağnaz Bir Selefi Mi, Endişeli Bir Entelektüel Mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)", *Dini Araştırmalar*, C:18, Sayı: 46.
- Şâtûbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî, *İtisâm*, nşr. Ahmed Abdüşşâfi, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1191.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, tahk. Ahmed Fehmî Muhammed, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.

- Taftâzânî, Sadeddin *Şerhu'l-makâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994.
- Watch, J., *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Kayseri 1990.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Nedir?*, trc. Elif Rıza, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.
- Yılmaz, Sabri *Kelamda Tevil Sorunu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

