



**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

SELEFÎLİK VE SELEFÎ TEFSİR ANLAYIŞI

(DOKTORA TEZİ)

Resul ERSÖZ

**Danışman:
Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN**

BURSA - 2017



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

SELEFÎLİK VE SELEFÎ TEFSİR ANLAYIŞI

(DOKTORA TEZİ)

Resul ERSÖZ

Danışman:
Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

BURSA - 2017

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsîr Bilim Dalı'nda 711223006 numaralı Resul ERSÖZ'ÜN hazırladığı "Seleflilik ve Selefi Tefsîr Anlayışı" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/02/2017 tarihinde, 14.00-16.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ...başarılı... olduğunaoybirliği.... ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN
(Tez Danışmanı ve Sınav Kom. Başk.)
Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

Prof. Dr. Murat SÜLÜN
Üye
Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Üye

Osmangazi Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

Doç. Dr. Celil KİRAZ
Üye

Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Üye

Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

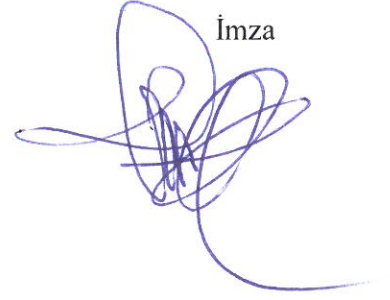
06./02/2017

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

06.02.2017

İmza



Adı Soyadı : Resul ERSÖZ
Öğrenci No : 711223006
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Programı : Tefsir Bilim Dalı
Statüsü : Doktora Tezi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 25/01/2017

Tez Başlığı : SELEFİLİK VE SELEFİ TEFSİR ANLAYIŞI

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 210 sayfalık kısmına ilişkin, 25/01/2017 tarihinde şahsım tarafından *TURNİTİN* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 18 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Tarih ve

Adı Soyadı: Resul ERSÖZ

Öğrenci No: 711223006

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Tefsir Bilim Dalı (Doktora)

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
25.01.2017
Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Seleflilik ve Selefi Tefsir Anlayışı**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütun alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

06.02.2017

İmza

Adı Soyadı : Resul ERSÖZ

Öğrenci No : 711223006

Anabilim Dalı : Temel İşlam Bilimleri Anabilim Dalı

Programı : Tefsir Bilim Dalı

Statüsü : Doktora Tezi

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Resul ERSÖZ
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim dalı	: Tefsîr
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: XIII+ 279
Mezuniyet Tarihi	: .../02/2017
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

SELEFİLİK VE SELEFİ TEFSİR ANLAYIŞI

Tezimizin konusu, başlangıcından günümüze Seleflik, Selefî Tefsîr anlayışı, Selefîlerin itikâdî görüşleri ve bu görüşlerinin Kur'ân tefsîrine etkileridir. Seleflik hakkında, özellikle Kelâm ve Mezhepler Tarihi kapsamında bazı akademik çalışmaların yapıldığı tarafımızca bilinmektedir. Ancak, yaptığımız araştırmalara göre, “Selefî Tefsîr Anlayışı” konulu bir tez yapılmamıştır.

Tezimiz, giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş'te, tezin adı ve konusu, tezin amacı, tez Konusunun önemi, tezin kapsam ve sınırı ile tezin kaynakları ele alınmıştır. Birinci Bölüm'de, tezimizin merkezinde yer alan; Halef, Selef ve Selefîye gibi kavramlar ile Selefîye'nin tarihçesi yol ve görüşleri açıklanmıştır. İkinci Bölüm'de, Selefîye'nin -diğer fikri yapılardan farklı olarak- Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabaları, tefsîr nazariyeleri ve bu bağlamda ortaya koydukları dînî düşünceleri ve bu düşüncelerin sosyal hayata yansımaları ele alınmıştır. Üçüncü Bölüm'de, “Yeni/Çağdaş Selefîye (Neo-Selefîye)” ele alınmış, ekolün tefsîr yöntemi bağlamında Dîn/Kur'ân Anlayışı ve etkileri incelenmiştir. Tezimizin Sonuç bölümünde ise, özellikle ikinci ve üçüncü bölümde yaptığımız tespitler özetlenmiş, amele yansıyan hususlara dikkat çekilmiştir. Amacımız, Ekol'ün Kur'ân telakkisini -hatasıyla sevabıyla- ortaya koymaya çalışmaktır.

Anahtar Sözcükler: Tefsîr, Halef, Selef, Seleflik, Tefsîr Metodu

ABSTRACT

Name and Surname : Resul ERSÖZ
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Tafseer
Degree Awarded : PhD
Page Number : XIII+ 279
Degree Date : .../02/2017
Supervisor : Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

SALAFISM AND UNDERSTANDING OF THE SALAF'S EXEGESIS

The subject of this thesis is Salafism from the beginning to today, Salafi Interpretation, the faith views of Salafis and the impact of these views of the interpretation of the Qur'an. We are aware that some academic studies have been carried out on Salafism, particularly within the scope of Theology and Denominations. However, according to our research, there has not been a thesis with the subject "Salafi Interpretation Concept".

Our thesis consists of introduction, three sections and conclusion. In the Introduction, the name and subject of the thesis, the objective of the thesis, the importance of the subject of the thesis, the scope and limitations of the thesis and the sources of the thesis have been discussed. In the First Section, concepts central to the thesis such as Successor/Halaf, Predecessor/Salaf, Salafism, history of the Salafism and Salafiyye's methods and opinions. In the Second Section, the efforts to understand and interpret the Qur'an by Salafism - differing from other intellectual structures - interpretation theories, the religious thought put forward in this context, and the reflection of these thoughts on social life has been discussed. In the Third Section, "The New/Modern Salafism" has been discussed, The Religion/Qur'an Understanding in terms of interpretation method of the ecole and its effects have been studied. In the Conclusion section of our thesis, the determinations made in the second and third sections in particular have been summaries; the subjects reflected in function have been highlighted. Our goal is to reveal the viewpoint of the Qur'an of Ekol - with its faults and merits- to explain its deviating points and their reasons.

Keywords:

Tafseer, Halaf (Successor), Salaf (Predecessor), Salafism, Method of Exegesis

ÖNSÖZ

İstîlâhımıza son yüzyılda girmiş bir kavram olan Selefîlik, “Selef” kavramına yakın bir anlam ifade etmesinin yanında, genel olarak geçmişte üretilen “Kitap ve Sünnet ekseninde ilk üç nesil tarafından oluşturulan sahih dîn” anlayışını şimdiki ve geleceğe taşımayı hedefleyen bir hareketin adıdır. Diğer bir ifadeyle bir usûl ve yöntem olarak, Ashab’ın, Tâbiûn’un ve onlara en güzel şekilde uyanların yolu demektir.

İslâm düşünce ekollerinden biri olan Selefîliğin öncelikle Kur’ân’ı anlama ve açıklama sadedinde ortaya koyduğu kendine has anlama ve açıklama nazariye ve metodolojisini tespit etmek, akabinde diğer düşünce ekollerinden farklı olarak ulaştığı sonuçları ve bu sonuçların pratikte İslâm toplumunun dîn ve dünya telakkisine etkilerini ortaya koymak tezimizin amacını oluşturmaktadır.

Selefîlik, Asr-ı Saadetin; İslâm’ı anlama, yorumlama ve yaşama bağlamında model alınması ve bu modelin korunmasına yönelik gelenekçi ve muhafazakâr bir çizgiyi ifade eder. Bu yapıyla Selefîliğin, dînî olduğu kadar, siyasî yönünün de olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu çizgi, Kitap ve Sünnet’i anlamada “nassçı ve lafızcı” yaklaşımıyla, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb eliyle Hanbelî Selefîliği olarak günümüze taşınmış ve siyasal bir harekete dönüşmüştür. Selefîliğin teolojisi İbn Teymiyye tarafından oluşturulmuş, siyasallaşması ise Muhammed b. Abdülvehhâb eliyle gerçekleştirilmiştir. Katı nassçı ve lafızcı, zamanı Asr-ı Saadete bağlayan, tarihî süreçteki dînî/siyâsî anlayış ve tecrübeyi tümüyle reddeden bu hareket, re’ye dayanan kıyâs ve ictihâd gibi aklî iştişhâda karşı çıkmış, bu sebeple çözümlenemeyen meseleler onu sertliğe ve radikalizme sevk etmiştir.

Vehhâbî Selefîliğinin katı nassçı ve lafızcı muhafazakâr yapısı, günümüzde “asla dönüş” gibi masum bir gerekçeyi bayraklaştıran, ancak yaptıkları asla İslâm’a hizmet olmayan birtakım örgütlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu örgütler marjinal olmakla birlikte, gelenekçi ve muhafazakar kesimlerde -Selefî anlayış bağlamında- toplumsal siyasî ve tabana sahiptirler. Aklı dışlayan ve Kur’ân’ı Asr-ı Saadet’e hapseden anlayış, Müslümanlara zarar verdiği kadar, gayri müslim emperyalistleri de o derece memnun etmektedir.

Selefilik'ten doğan bir diğer hareket daha vardır ki bu hareketin anlayışı, 'akılcılık ekseninde Kur'ân'a dönüş, dînî ıslah, bid'at ve hurafeleri terk, tabiat ilimlerinden faydalanma, emperyalizme karşı durma ve ictihâd müessesesini aktif hale getirme' gibi esasları ihtiva etmektedir. Selefilik zemininde neşv-ü nema bulmakla birlikte akılcılık ve ictihâd düşüncesini öncelikleleriyle, geleneksel Selefilik'ten ayrılan ve Muhammed Abduh'un önderliğini yaptığı İslâm İhyâcîları ve Modernistleri Ekolü, modern dönem İslâm düşüncesi üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bu ekolü ülkemizde bire bir temsil eden aydın/âlim bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Mehmet Âkif, Said Halim Paşa, Filibeli Ahmed Hilmi vb. İslamcılar, birtakım konularda onlara yakın ve hatta bazen onlarla birebir örtüşen fikirleri savunmuşlardır.

Başlangıçta, Eş'ariyye, Maturîdiyye ve Selefiyye; Ehl-i Sünnet'in üçlü sacayağını oluştururken, Selefiyye, Müteahhirûn döneminde İbn Teymiyye ile başlayan süreçte Muhammed b. Abdülvehhâb (Vehhâbîlik) ile birlikte büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Bu tarihten sonra Selefiyye, kendisi gibi düşünmeyenleri tekfir edip düşman gören, "Cihâd"ı İslâm'ın öngörmediği yöntemlere indirgeyen bir yapıya dönüşmüştür. İşte bu dönüşümü besleyen fikrî/itikâdî zeminin kodlarına ulaşmak, dünyada oluşan/oluşmakta olan yanlış İslâm algısının (İslamofobi) önüne geçmek adına büyük önem arz etmektedir.

İslâm, teröre bulaşan, yakan, yikan, kendisi gibi düşünmeyene hayat hakkı tanımayan bir dîn değil, şirki ve bunun sebep olduğu zulmü -mü'min yahut kâfir, kime yönelik olduğuna bakmadan- ortadan kaldıran ve adalet eksenli bir dünya düzenini öngören bir dindir. İnkâr, kibir ve intikamdan beslenen Haçlı zihniyetinin İslâm coğrafyasını paylaşma arzusu ve iştahı hız kesmeden devam etmektedir. İçinden "cihad" ve "ümme bilinci"nin çıkarıldığı yanlış bir İslâm telakkisi ile terörle özdeşleşmiş bir İslâm tekakkisi, bu zihniyeti ziyadesiyle memnun etmektedir.

Selefilik'te meydana gelen/getirilen itikâdî ve siyâsî dönüşüm bağlamında, doğru bir dîn telakkisinin; ne ve nasıl olması gerektiği yönünde bir çalışmanın önemli bir ihtiyacı karşılayacağı düşüncesiyle, "Selefilik ve Selefi Tefsîr Anlayışı" başlıklı bir tez çalışması yapmayı planladık ve Allah'ın izniyle bunu gerçekleştirdik.

Tezimiz, "Giriş" ile tezimizin merkezinde yer alan temel kavram ve tanımlarla Selefiyye'nin Tarihsel Gelişimi'nin ele alındığı "Birinci Bölüm", Erken ve Klasik Dö-

nem Selefiyye'si Tefsîr Anlayışı'nın ele alındığı "İkinci Bölüm" ve Yeni/Çağdaş Selefiyye (Neo Selefiyye)'nin ele alındığı "Üçüncü Bölüm" olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir.

"Selefilik ve Selefî Tefsîr Anlayışı" başlıklı tezimizin ana başlıklarının tespitinde, kaynakların belirlenmesinde ve ilmî metodun kullanılmasında şahsıma rehberlik eden; başta Danışman Hocam Sayın Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN olmak üzere Prof. Dr. Ali Rıza GÜL, Prof. Dr. Murat SÜLÜN, Tez İzleme Komitesinde yer alan Doç. Dr. Celil KİRAZ ve Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'e teşekkür ederim.

Resul ERSÖZ
Manisa 25.01.2017

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ	1
I. TEZİN ADI KONUSU VE AMACI.....	2
II. TEZ KONUSUNUN ÖNEMİ.....	2
III. TEZİN KAPSAM VE SINIRI.....	3
IV. TEZİN YÖNTEMİ VE KAYNAKLAR.....	5
A. YÖNTEM	5
B. KAYNAKLAR	6
V. BU ALANDA YAPILMIŞ BAŞLICA ÇALIŞMALAR.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİYYE'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ

I. SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMI.....	12
A. SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMI	12

B. SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI.....	14
II. SELEF VE HALEF KAVRAMLARI	20
A. SELEFİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI	20
1. Selef'in Sözlük Anlamı.....	20
2. Kur'ân'da Selef	21
3. Selef'in Terim Anlamı	23
4. Tarihî Bağlamda Selef	24
5. İtikâd Bağlamında Selef.....	25
B. HALEFİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI	26
1. Halef'in Sözlük Anlamı	26
2. Halef'in Terim Anlamı	27
3. Halef ve Halef Mezhebinin Ortaya Çıkışı.....	30
4. Sonuç.....	32
III. SELEFİYYE'NİN TARİHÇESİ.....	33
A. İLK DÖNEM/MUTEKADDİMÛN SELEFİYYE'Sİ	36
B. KASİK DÖNEM/MÜTEAHHİRÛN SELEFİYYE'Sİ.....	39
1. İbn Teymiyye Selefîyye'si	39
2. Muhammed b. Abdülvehhâb Selefîyye'si.....	42
C. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE (NEO-SELEFİYYE).....	53
IV. SELEFİYYE'NİN YOLU VE GÖRÜŞLERİ.....	58
A. SELEFİYYE'NİN YOLU.....	58
B. SELEFİYYE'NİN GÖRÜŞLERİ.....	59

İKİNCİ BÖLÜM

ERKEN VE KLASİK DÖNEM SELEFİYYESİ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

I. SELEFİLİKTE TEFSİRİN MAHİYETİ VE İŞLEVİ.....	67
II. ERKEN DÖNEM/MUTEKADDİMÛN SELEFİYYESİ TEFSİR ANLAYIŞI. 74	
A. TEFSİRİN ASILSIZLIĞI MESELESİ	74

B. TEFSİR RİVÂYETLERİNİN DEĞERİ	78
C. RE'Y İLE TEFSİR MESELESİ.....	80
1. Re'yin Sözlük Anlamı.....	80
2. Re'yin Terim Anlamı	81
3. Re'yin Hz. Peygamber Tarafından Kullanılması	83
4. Sahabe ve Re'y İle Tefsîr	86
5. Tefsîr ve Te'vîl'in Müteradifliği	92
6. Tedvîn Döneminden Günümüze Re'y İle Tefsîr.....	99
III. KLASİK DÖNEM/MÜTEAHHİRÜN SELEFİYYESİ TEFSİR ANLAYIŞI	108
A. TEFSİRDE YÖNTEM MESELESİ.....	110
B. TEFSİRDE İSRÂİLİYYÂT MESELESİ.....	118
C. TE'VÎL VE MECÂZ MESELESİ	133
1. Te'vîl ve Mecâz Kavramları	133
2. Kur'ân'da Mecâzın Varlığı	143
D. SIFATLAR VE SIFATLARIN TE'VÎLİ MESELESİ	149
1. Allah'ın (cc.) Gökte Olması	153
2. Allah'ın (cc.) Yüzü ve Gülmesi	162
3. Allah'ın (cc.) Gözü ve Kulağı.....	174
4. Allah'ın (cc.) Nefsi	176
5. Allah'ın (cc.) Eli ve Parmakları	177
6. Allah'ın (cc.) Avuçları ve Parmakları.....	179
7. Allah'ın (cc.) Ayağı	180
8. Allah'ın (cc.) Konuşması	181
9. Allah'ın (cc.) Gözle Görülebilmesi.....	183
E. TEFSİRDE AKLIN YERİ VE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ.....	189
1. Tefsîrde Aklın Yeri	189
2. Tefsîrde Akıl-Nakil İlişkisi	192
F. TEFSİRDE İŞÂRÎ/TASAVVUFÎ YÖNTEMİN DEĞERİ	193
1. İşârî/Tasavvufî Tefsîr Kavramı	193
2. Selefiyyenin İşârî/Tasavvufî Tefsîre Bakışı.....	197
G. KLASİK DÖNEM/MÜTEAHHİRÜN SELEFİYYESİ TEFSİR ANLAYIŞININ TEFSİR TARİHİNDEKİ ETKİLERİ	205
1. Klasik Dönem/Müteahhirün Selefiyyesi Tefsîr Anlayışının Etkileri.....	206
2. Değerlendirme.....	209

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE (NEO-SELEFİYYE)

I. XIX VE XX. YÜZYILDA SELEFÎ HAREKETLER.....	211
A. ARAP YARIMADASI VE ORTADOĞU’DA SELEFÎ HAREKETLER	213
1. Yemen	213
2. Suriye	215
3. Irak	218
4. Ürdün	219
B. AFRİKA KITASI’NDA SELEFÎ HAREKETLER	221
1. Mısır	221
2. Libya	223
3. Cezayir	224
4. Sudan.....	226
C. HİND ALTKITASI’NDA SELEFÎ HAREKETLER.....	230
D. SUÛDÎ ARABİSTAN SELEFİLİĞİ	238
II. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE’NİN DİN ANLAYIŞI.....	241
A. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE’NİN MERKEZE ALDIĞI ANA FİKİRLER	241
1. Tevhîd	241
2. İttibâ	247
3. İslâm’ı Bid’at ve Yabancı Batıl Fikirlerden Temizlemek	248
4. Zayıf ve Mevzû Hadislere Dikkat Etmek.....	249
5. Kur’ân-ı Azîm ve Sünnet-i Nebevî’ye Dönüş.....	250
B. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE’NİN DİĞER FİKİRLERİ	251
SONUÇ	261
KAYNAKLAR.....	267
ÖZGEÇMİŞ.....	280

KISALTMALAR

(as)	Aleyhi's-Selâm
age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
agmad.	Adı geçen madde
amlf.	Aynı müellif
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi
b.	İbn, bin
bk.	Bakınız
cc.	Celle Celâlüh
çev.	Çeviren
ÇÜİF	Çukurova Üniversitesi İlahiyât Fakültesi
DİB.	Diyânet İşleri Başkanlığı
DİA	Diyânet İslâm Ansiklopedisi
FİS	Cezayir İslâmî Selâmet Partisi
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAV	İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı
m.	Mîladî
md.	Madde

nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
sd.	Sadeleştiren
(sav)	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
thk.	Tahkîk eden
trc.	Tercüme eden
tsh.	Tashîh, Tashîh eden
ty.	Tarih yok
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vdğr.	Ve diğerleri
yy.	Yüzyıl
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

Selefiyye, akaide teallük eden nassların akılla açıklanamayacağından hareketle özellikle bu tür nassların anlaşılmasında rivayetler ile yetinmeyi öngören, lafza bağlı kalan, te'vîli tecviz etmeyen, nasları anlamada ilk üç nesli adres gösteren, anlamadıkları manaları Allah'a havale eden ve kelam metodunu reddeden bir mezheptir. Selefiyye, Allah'ın müteşâbih sıfatlarına teallük eden âyetleri literal/lafzî okumalarından; dolayısıyla te'vîle yönelmemiş olmalarından dolayı teşbih ve tecsime düşmüştür.

Gelinen nokta itibariyle, on dört asrı geçen dînî mirası reddetmesi, dînî düşünceleri Asr-ı Saadet'e hapsedip dondurması, Müslümanların modernleşmesi önünde büyük bir engel oluşturması ve dünyaya kötü bir İslâm imajı sergilemesi gibi zararlarıyla İslam dünyasının aşması gereken büyük bir sorundur. Bu sorunun çıkışında iç etkenler kadar dış etkenlerin de etkisi vardır. İç etkenlerin tespiti dîn bilimcilerinin işi olmakla birlikte, dış etkenlerin bu projesini çözmek oldukça zordur. Bunun nedeni, "Selef" ile hiçbir alakası bulunmayan Selefilik'in dîn kisvesine büründürülmüş ideolojik ve siyasî bir projeye dönüştürülmesinden kaynaklanmaktadır.

Bugün yapılması gereken, Hz. Peygamber'den tevarüs eden doğru dîn telakkisini elde etme adına Hanefî, Eş'arî ve Maturîdî itikâd geleneğini yeniden Müslümanlara hatırlatmaktır. "Selefilik ve Selefî Tefsîr Anlayışı" başlıklı tezimiz, işte bu gayeye hizmet etme amacındadır.

Kuşkusuz Selefiyye, güncelliği ile paralel olarak -medya organlarında konuşulup tartışılması bir yana- uluslararası birçok sempozyumun, panelin ve tezin konusu olmuştur. Bununla birlikte, yaptığımız tespitlere göre konu, "tefsîr anlayışı" bağlamında bizim ele aldığımız boyutta bir doktora çalışması olarak ele alınmış değildir. Tezimizin; Selefiyye (Selefilik) nedir? Selefîlerin "Selef" ile ilgisi nedir? Selefiyye, Ehl-i Sünnet midir? Şâyet Ehl-i Sünnet'ten iseler, yaşanan dönüşüm ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleşmiştir? Dînî referansları nelerdir? Selefiyye, dînî bir hareket midir yoksa siyasî bir hareket midir? Selefiyye'nin dîn ve Kur'ân telakkîsi nasıldır? vb. birçok soruya cevap vermek suretiyle önemli bir ihtiyacı karşılayacağına inanmaktayız.

I. TEZİN ADI KONUSU VE AMACI

Tezin Adı:

“Selefilik ve Selefî Tefsîr Anlayışı”

Tezin Konusu:

Başlangıcından günümüze Selefilik, Selefliğin geçirdiği evreler, itikâdî görüşleri ve bu görüşlerinin Kur’ân tefsîrine olan yansımalarının araştırılmasından ibarettir. Başka bir ifadeyle; Selefîyye’nin; özellikle bu ekolün önde gelen düşünürlerinin -diğer fikri yapılardan farklı olarak- Kur’ân’ı anlama ve yorumlama çabalarını, tefsîr nazariyelerini ve bu bağlamda ortaya koydukları dînî düşünceleri ve bu düşüncelerin sosyal hayata yansımalarını tespit etmektir.

Tezin Amacı:

Selefilik; Eş’arîlik ve Mûtürîdîlik ile birlikte Ehl-i Sünnet’in üçlü sacayağından biridir. Ancak Selefilik, özellikle müteahhirûn dönemin sonlarına doğru Vehhâbîlik ile birlikte fikir ve eylem bazında büyük bir dönüşüm yaşamıştır. İşte, Kur’ân ve tefsîr anlayışı bağlamında bu dönüşümü besleyen fikrî/itikâdî zeminin kodlarına ulaşmak, Müslümanların önüne, doğru bir usûl ile ulaşılan doğru bir dîn telakkisi sunmak ve böylece dünyada oluşan/oluşmakta olan yanlış İslâm algısının (İslamofobi) önüne geçmek, tezimizin amacını oluşturmaktadır.

II. TEZ KONUSUNUN ÖNEMİ

Selefîyye, dîn anlayışından kaynaklanan sebeplerle; hayatı, dînî ve siyaseti geleekten (Ehl-i Sünnet) kısmen farklı okuyan ve buna göre davranış geliştiren fikrî ve siyasî bir harekettir. Bu haliyle Selefilik, son zamanlarda, Müslümanların olduğu kadar, dünya’nın da en önemli gündem maddelerinden biri olmuştur. En belirgin özellikleri, Akâid sahasında akla rol vermemek, âyet ve hadîslerle yetinmek, müteşabihleri zahirî

manada alıp Allah'a havale etmek olan Selefiyye, başlangıcından günümüze kadar her dönemde az veya çok taraftar bulmayı başarabilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in önemli sacayaklarından biri olan Selefiyye'nin, İslâm tefsîr geleneği içerisindeki yerinin ve dîn anlayışının ortaya konması; Öncelikle İslâm'ın inşa etmeye çalıştığı faziletli toplumun oluşumuna olan olumlu-olumsuz etkilerinin tespiti ve bilâhire olumsuz etkilerinin bertaraf edilebilmesi yönünden önemlidir. Yöntemi; "Müteşâbih âyetler bağlamında -özellikle akâid konularında- tamamen "hevâ" ile karşıladığı aklı, devre dışı bırakmak ve merviyâtı olduğu gibi kabul ederek onunla yetinmek" şeklinde özetlenebilen bu hareket/mezhep, zamanla İslam ile örtüşmeyen bir takım anlayış ve uygulamalara da yönelmiştir. Kısaca, Kur'ân'ı doğru okumak, anlamak ve yaşamak bakımından Selefi yaklaşımı/anlayışı, artı ve eksileriyle birlikte ele almak büyük bir önem arz etmektedir.

III. TEZİN KAPSAM VE SINIRI

Tezimiz; İlk Dönem (Mutekaddimûn) Selefiyye'sinden, Klasik (Müteahhirûn) Selefiyye'ye, oradan, Yeni/Çağdaş Selefiyye ya da diğer bir ifadeyle Neo Selefiyye'ye kadar geçen süreçte Selefi anlayışı; Kur'ân'ı anlama ve tefsîr etme yöntemlerini, fikirlerini ve uygulamalarını kapsamaktadır.

Tezimizde bir meslek gurubu olarak Ehl-i Hadîsi değil, Ahmed b. Hanbel'in önderliğini yaptığı Mutekaddimûn dönem Selefiyyesi/Ashâbu'l-Hadîs, Sistematik Klasik Selefiyye -ki bunun kurucusu İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'dir- ve Yeni/Çağdaş Selefiyye'yi ele alacağız. Günümüzde Selefîlikten çok Haricî özellikler taşıyan ve bu yüzden "Yeni Haricîler" diye isimlendirilmeleri mümkün olan terör örgütleri müstakil bir/birer çalışmanın konusu olduğundan tezimizde bunlara yer vermeyeceğiz. Bu bağlamda bazıları tarafından Selefiyye ile ilişkilendirilen ancak bizim İslâm Modernistleri dediğimiz ekol de tezimizin kapsamı dışındadır.

Tezimizin "Birinci Bölüm"ünde, tezin mihverî etrafında döndüğü; Halef, Selef ve Selefiyye gibi kavramlar ile dönemler bazında Selefiyye'nin tarihçesi ele alınacaktır. İkinci Bölüm'de, -ki bu bölüm tezimizin ana gövdesini oluşturmaktadır- "Tefsîrin

Mahiyeti ve İşlevi”, “Erken Dönem/Mütekaddimûn Selefîyye’si Tefsîr Anlayışı” ve “Klasik Dönem/Müteahhirûn Selefîyye’si Tefsîr Anlayışı” başlıkları altında “Erken ve Klasik Dönem Selefîyye’sinin Tefsîr Anlayışı” incelenecektir. Üçüncü Bölüm’de ise “XIX ve XX. Yüzyılda Selefî Hareketler” ve “Yeni/Çağdaş Selefîyye’nin Dîn Anlayışı” başlıkları altında “Yeni/Çağdaş Selefîyye (Neo- Selefîyye) ele alınacaktır.

Söz buraya gelmişken, “Selefî Tefsîr Anlayışı” konusunda Tefsîr, Hadîs, Kelâm İlimleri’nin ve hatta Mezhepler Tarihi’nin payından da bahsetmek yerinde olacaktır. Selefî tefsîr anlayışının tespiti bağlamında ele aldığımız; aklın nassları yorumlamadaki rolü, te’vîl ve mecâz meselesi dahil olmak üzere, Allah’ın sıfatları ve müteşâbih âyetler, Tefsîr ve Kelâm ilimlerinin kesişme noktalarındandır. Bununla birlikte, mebd’-mead ve nübüvvet, Tefsîr ve Kelâm ilimlerinin diğer müşterek temel konularıdır. Kelâm ilminin ana omurgasının; mebd’-mead, ulûhiyyet ve nübüvvet gibi konulardan meydana geldiğini düşündüğümüzde, haddi zatında bu ilmin Tefsîrin içerisinde bir şûbe olduğunu söylemek mümkün olabilir. Yani kelâmî her konu bir Kur’ân ıstılahı olması yönüyle Tefsîr ilminin kapsam alanındadır. Dolayısıyla, Kur’ân’a göre ve Kur’ân çerçevesinde yapılan her faaliyet bir tefsîrdir. Şu kadar varki Tefsîr, -Kelâm ilminin aksine- daha çok genel ve tanımlayıcı bir ilim iken, Kelâm, daha çok özel ve normatif (kaide/kural/kanun koyucu) bir ilimdir.

Mezheplerin oluşmasının arka planında yer alan müteşâbih âyetler ve buna bağlı olarak müteşâbih sıfatların yorumlanabileceği ya da yorumlanamayacağı meselesi gibi tefsîrî ve kelâmî konular, Mezhepler Tarihi ile de yakından ilişkilidir. Çünkü mezheplerin ortaya çıkışındaki temel faktör Kur’ân’dır. Bu bağlamda *Milel ve Nihal* ve *el-Fark Beyne’l-Fırak* türü eserler meydana getirilmiştir. Hadîs ise, söz konusu ilişki çerçevesindeki nebevî ifadelerle kaynaklık etmenin yanında bu ifadelerin tahlil ve tenkidinde devreye girmektedir¹.

¹ Sülün, Murat, *Kur’ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2015, s. 17, 23.

IV. TEZİN YÖNTEMİ VE KAYNAKLAR

A. YÖNTEM

Tezimiz, temelde kaynak/eser incelemesine dayanmaktadır. Bundan dolayı öncelikle Selefîliği sistematize eden İbn Teymiyye'nin (728/1328) *Tefsîr-i Kebîr*'i de dâhil tüm eserlerini ihtiva eden *Mecmûu Fetâvâ*'sını inceleyerek selefî tefsîr anlayışını tespite çalışacağız. Bununla birlikte Taberî (310/922), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) ve İbn Kesîr (774/1373) müracaat edeceğimiz diğer müfessirlerdir. Şu kadar var ki, söz konusu müfessirlerin eserlerinin tüm yönleri değil, sadece konumuzla irtibatlı yönleri (tefsîr anlayışı) incelenecektir.

Ayrıca tezimizin konusu, daha çok tasvir, tahlil ve tenkit yöntemlerini içeren bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan tezimizde öncelikle, incelenen başlıklarla ilgili görüşlerin tasvir ve tahliline; bilahire yeni ve özgün olanlarının ön plana çıkarılmasına çalışılacaktır. Ön plana çıkarılan görüşler, tefsir ilminin verileri doğrultusunda değerlendirilecek ve gerekli görüldüğü takdirde tenkide tabi tutulacaktır. Bu çerçevede öncelikle; Selefiyye'nin doğuşu, sistemleşme süreci, yön değiştirme ve yoldan çıkma noktaları ve buna bağlı olarak Selefiyye'de meydana gelen fikrî/itikâdî değişim tahlil edilecektir. Devamında bu değişim, sahih bir usûl ile tefsîr ilminin verileri doğrultusunda tenkit edilerek, sahih dîn telakkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Araştırmamızın temel yöntemi, Selefiyye'nin önder şahsiyetlerinin görüşleri üzerinde yoğunlaşmak, bu görüşleri tarihsel ortam içerisinde belirlemek ve buna göre bazı yorumlar yapmak şeklinde gerçekleşecektir. Zira ızhar edilen birtakım görüş ve iddiaların arka planında döneme ait dini ve sosyo-politik öğelerin var olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla bu yöntem ile Selefiyye'yi ortaya çıkaran dinî, ictimâî ve siyasî unsurları tespit edip yorumlamak mümkün olabilecektir.

Rivayet tefsirlerine kaynaklık eden tefsîr rivayetlerinin aynı zamanda birer hadis rivayeti oldukları gözönünde bulundurularak tezimizde hadis ilminin verilerinden de istifade edeceğiz.

Konumuz, Selefiyye'nin; daha çok Allah'ın sıfatları ve müteşâbih âyetler hakkında; 'müteşâbih âyetlerin ve haberî sıfatların te'vîlinin câiz olmadığı; bunlara Kur'ân

ve hadislerde haber verildiği üzere yorum yapmaksızın inanılması gerektiği' şeklindeki Ehl-i Sünnet-i Âmme'den farklılık arzeden görüşleri Kelâm ilmini de ilgilendirdiğinden dolayı bu ilim ve verilerinden de istifade edeceğiz. Kelâm ilminin bu husustaki hükmünü şöyle özetleyebiliriz:

1- Allah'ın sıfatları ezeldir ve zâtı ile kâimdir. Ancak sıfatlar, Allah'ın ne aynıdır ve ne de gayrıdır. Örneğin “kelam” sıfatı; harf ve ses cinsinden bir kelam değildir. Yani, Allah Teâlâ bizim bildiğimiz manada bir kelamla değil, kendisinin sıfatı olan (kendine özgü) bir kelamla konuşmaktadır. Rü'yetullah (Allah Teâlâ'yı görmek), aklen caiz olmakla birlikte bu ancak ahirette vaki olacaktır. Bu (rü'yetullah), aklî/mantıkî ve naklî delillerle sabittir².

2- Allah'ın (cc.) “eli, avcu, parmakları, yüzü, gözü, kulağı, nefsi, gökte olması, inmesi, gelmesi, istivâsı vb. ” sıfatları, -zât-ı ilâhiyyenin yaratılmışlara özgü özelliklerden tenzîhine yönelik- mecâzî manalar içerir.³ şeklinde özetleyebiliriz.

Doğrudan ya da dolaylı olarak konu ile ilgili yapılan akademik çalışmalar, faydalanacağımız kaynaklar arasında yer alacaktır.

Selefî tefsîr anlayışını ortaya koyabilmek için özellikle Selefliğin sistemleştirildiği hicri VII ve VIII. yüzyılın; sosyo-kültürel, siyasî ve fikrî atmosferini bilmek büyük bir önemi haizdir. Bu bakımdan bu döneme ışık tutan eserlerden de faydalanacağız.

Kaynaklara ulaşmak, tezimizi temellendirmede en öncelikli hedefimizdir. Bu bağlamda kütüphanelerden azami derecede istifade edeceğiz. Ayrıca kaynaklara ulaşmada bilgisayar teknolojisi ile internet ortamını da kullanacağız.

B. KAYNAKLAR

Tezimizde faydalanacağımız kaynakları şöyle özetlememiz mümkündür.

1- Tefsîr alanında yapılan bir çalışma olmasından dolayı tabii olarak tezimizin ana kaynağını Kur'ân-ı Kerîm oluşturmaktadır. Çalışmamızda âyetlerin manalandırıl-

² et-Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 166-189.

³ Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, (“Yed” Maddesi), s. 341-342.

masında genellikle DİB. Kur'ân-ı Kerîm Meâli esas alınacaktır. Bununla birlikte, bazı âyetlerin manalandırılmasında, tefsîr anlayışı hakkında araştırma yaptığımız müfessirin tefsîrine aldığı meâl esas alınacaktır.

2- Selef, Halef ve Selefiyye kavramlarıyla Selefiyye'nin Tarihçesi'ni ele aldığımız tezimizin birinci bölümünde özellikle kavramların sözlük ve terim anlamlarının izahında mukayeseli olarak; *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, *Lisânu'l-Arab*, *Tâcu'l-Arûs*, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, *Külliyât-ı Ebi'l-Bakâ*, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, *Tehzîbü'l-Luĝa*, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, *el-Menhecü's-Selefi*, *Tefsîr Usûlü*, *Tefsîr Tarihi*, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* vb. tefsîr, lügat ve ansiklopedilerden faydalanacağız. Ayrıca söz konusu kavramların “Kelâmî” yönleri dikkate alınarak Kelâm ilmi ile ilgili kaynaklara başvuracağız.

3- Tezimizin İkinci Bölümü'nde; “Selefilikte Tefsîr'in Mahiyeti ve İşlevi”, “Erken Dönem (Mütekaddimûn) Selefiyye'si Tefsîr Anlayışı” ve “Klasik Dönem (Müteahhirûn) Selefiyyesi Tefsîr Anlayışı” gibi ana başlıklar ve bunlara bağlı alt başlıklar bulunmaktadır. Bu bölüm aynı zamanda “Selefi Tefsîr Anlayışı”nın belirlenmeye çalışılacağı tezimizin merkezini ve eksenini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Başta Ahmed b. Hanbel (241/855) olmak üzere İbn Teymiyye, İbn Kayyim Cevziyye ve İbn Kesîr gibi Selefiyye'nin önder şahsiyetlerinin eserleri bu bölümün en öncelikli kaynakları olacaktır. Buharî, Müslim, Dârimî ve Nesâî gibi hadîs kaynakları ile Hadîs usulünü sistematize eden İmam Şafî'nin eserleri müracaat edeceğimiz önemli kaynaklardır. Taberî, İbn Ebî Hâtim, Cassâs, İmam Maturidî, Zemahşerî, Fahreddin Razi, İbn Atiyye el-Endülüsî ve Muhammed Emin eş-Şenkîti gibi müfessirlerin eserleri istifade edeceğimiz kaynaklar arasında yer alacaktır. Bununla birlikte çağdaş yazarların bu konuda yaptığı araştırmalardan da yararlanmak istiyoruz.

4- Tezimizin Üçüncü Bölümü, XIX ve XX. Yüzyılda Selefi Hareketler ve Yeni/Çağdaş Selefiyye'nin Din Anlayışı gibi ana başlıklar ve bunlara ait altbaşlıkları ihtiva etmektedir. Muhammed b. Muhtar eş-Şenkîti'nin, *Mehâzu'l-Fikri's-Selefi'si*, Mazhar Tunç'un *Çağdaş Selefiyye ve Hadîs -Suûdî Arabistan Örneği-* başlıklı basılmamış doktora tezi, Müfrih b. Süleyman el-Kavsî'nin, *el-Menhecü's-Selefi'si*, Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman el Mağrâvî'nin *Mevsüatü Mevâkifi's-Selef fi'l-Akîde ve'l-Menhec ve't-Terbiye'si*, Muhammed Kâmil Zâhir'in *ed-Da'vetü'l-Vehhâbiyye ve*

Eseruhâ, fî Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîs'i, Şevkânî'nin, Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr'ı, Ali el-Muhafaza'nın el-İtticâhâtü'l-Fikriyye Inde'l-Arab fî Ahdi'n-Neheza'sı, Alûsî'nin Râhu'l-Meânî'si, Mehmet Ali Büyükkara'nın İhvandan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik'i, Nurullah Çakmaktaş'ın İslâmî Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefi Hareket başlıklı basılmamış Y. Lisans tezi ve Abdülhamit Birışık'ın *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri* kitabı bu bölümde istifade edeceğimiz kaynaklardan bazılarıdır.

5- Tezimizin her üç bölümünde de özellikle kavramlar bazında bu kavramların mahiyeti hakkında TDV. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)* başvuracağımız en önemli kaynaklardan biri olacaktır. Eserde tezimizle alakalı maddesi bulunan müelliflerden, madde ve müellif adı vermek suretiyle istifade edeceğiz.

6- Kütüb-ü Sitte ile birlikte İmam Mâlik'in (179/795) *Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* genellikle tezimizin hadîs kaynaklarını oluşturacaktır. Hadîslerin kaynak tespitinde A. J. Wensinck'in *Concordance* adlı eserinden faydalanılacaktır.

7- *Cumhuriyet Üniv. İlâhiyât Fakültesi Dergisi, Çukurova Üniv. İlâhiyât Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar Dergisi, Gazi Üniv. Çorum İlâhiyât Fakültesi Dergisi* vb. muhtelif dergilerde çıkan konu ile ilgili makaleler, faydalanmayı planladığımız kaynaklar arasında yer alacaktır.

Hülasa, yaptığımız çalışmada öncelikle aslî kaynaklara başvurulacak bilahere ikinci derece tali kaynaklardan faydalanılacaktır. Faydalanacağımız asli kaynakların çoğu kütüphanemizde bulunmakla birlikte bulunmayanları muhtelif fakültelerin kütüphanelerinden temin edeceğiz. Ulaşamadığımız bazı kaynakları da PDF formatında internet sitelerinden indirmek suretiyle temin edeceğiz. Çalışmamız, araştırma tekniklerine uyularak; bütün kaynakların okunması, değerlendirilmesi ve gerekli notların tutulması ve en sonunda yazıya geçirilmesiyle Allah'ın izniyle tamamlanacaktır. Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır.

V. BU ALANDA YAPILMIŞ BAŞLICA ÇALIŞMALAR

Yaptığımız tespitlere göre “Selefilik ve Selefî Tefsîr Anlayışı” başlıklı Yüksek Lisans veya Doktora seviyesinde Türkiye’de yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte konumuzun muhtelif yönlerine temas edilen bazı akademik çalışmalara raslanmaktadır. Bu çalışmalardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*⁴; Kadir Güler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*⁵; Muammer Erbaş, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân-ı Kerîm’i Tefsîr Yöntemi*⁶; Enver Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*⁷; Bekir Altun, *Selefilik-Vehhâbilik ve Türkiye’deki Faaliyetleri* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi); Ayşe Çelik Sağır, *Türkiye’de Günümüzde Dinî Köktenciliğin İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği* (Basılmamış Y. Lisans tezi); Zeynep Luş, *Selefiyye’de Haberi Sıfatlar Anlayışı* (Basılmamış Y. Lisans tezi); Hatice Kınık, *Teolojik Selefizm’den Sosyolojik Selefizme Dönüşüm* (Basılmamış Y. Lisans tezi); Esat Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefî Yorumları Bağlamında Kur’ân’da Mecaza Bakışı* (Basılmamış Y. Lisans tezi).

Makale bazında yapılan çalışmalar da şunlardır: Âdem Apak, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*⁸; Birol Akgün, Gökhan Bozbaş, “Arap Dünyasında Siyasî Selefizm ve Mısır Örneği”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*⁹; Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Dîn Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*¹⁰; Hasan Onat, “İslâm Ortakpaydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şî’-Selefî Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi Dergisi*¹¹; Kadir Güler, “Kur’ân’ın Re’y ile Tefsîrini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım” *Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyât Fakültesi*

⁴ İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.

⁵ Güler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, Emin Yayınları, Bursa, 2007.

⁶ Erbaş, Muammer, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân-ı Kerîm’i Tefsîr Yöntemi*, Birleşik Matbaacılık, İzmir 2014.

⁷ Arpa, Enver, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.

⁸ Apak, Âdem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2014.

⁹ Akgün Birol, Bozbaş Gökhan, “Arap Dünyasında Siyasî Selefizm ve Mısır Örneği”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*, cilt: 7, sayı: 14, İstanbul 2013.

¹⁰ Kazanç, Fethi Kerim, “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Dîn Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: VIII, Sayı:1 (2010).

¹¹ Onat, Hasan, “İslâm Ortak paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şî’-Selefî Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı: 1-2.

Dergisi,¹²; Mehmet Emin Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsîr Kuramları”, *Bilimname*¹³; Mehmet Zeki İşcan, “Selefliliğin İhyacılığı ve Dînî Düşüncede Yenilik”, *Mârife*¹⁴, “Selefliliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*¹⁵; Mehmet Baktır, “Mütেকaddimûn Selef ve Metod Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*¹⁶; Mehmet Evkuran, “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Seleflilik”, *İlahiyat Akademi Dergisi*¹⁷; Mehmet Kubat, “Selefî Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*¹⁸, “el-Malâtî ve Seleflilik”, *Marife*¹⁹; Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*²⁰, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, *Dînî Araştırmalar*²¹; Mustafa Öztürk, “Seleflilik ve Te’vîl Üzerine”, *Mârife*²², “Seleflilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*²³; Mustafa Selim Yılmaz, “İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*²⁴; Ramazan Yıldırım, “Cemeatten Partiye Dönüşen Seleflilik”, *SETA Analiz*²⁵; Süleyman Ulu-

¹² Gürler Kadir, “Kur’ân’ın Re’y İle Tefsîrini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III, sayı: 5.

¹³ Maşalı, Mehmet Emin, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsîr Kuramları”, *Bilimname*, Sayı: XV, 2008/2.

¹⁴ İşcan, Mehmet Zeki, “Selefliliğin İhyacılığı ve Dînî Düşüncede Yenilik”, *Mârife*, Yıl:9, Sayı:3, Konya 2009.

¹⁵ İşcan, Mehmet Zeki, “Selefliliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.

¹⁶ Baktır, Mehmet, “Mütেকaddimûn Selef ve Metod Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sivas 2004, cilt: VIII/2.

¹⁷ Evkuran Mehmet, “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Seleflilik”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı: 1-2.

¹⁸ Kubat, Mehmet, “Selefî Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XVII, sayı:3, s. 238, Ankara 2004.

¹⁹ Kubat, Mehmet, “el-Malâtî ve Seleflilik”, *Marife*, Yıl:9, Sayı:3, Konya, 2009.

²⁰ Büyükkara, Mehmet Ali, “Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, Ensâr Yayınları, İstanbul 2014.

²¹ Büyükkara, Mehmet Ali, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, *Dînî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004).

²² Öztürk, Mustafa, “Seleflilik ve Te’vîl Üzerine”, *Mârife*, Yıl: 9, Sayı: 3, Konya 2009.

²³ Öztürk, Mustafa, “Seleflilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2014.

²⁴ Yılmaz, Mustafa Selim, “İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt:3, Sayı:3, 2014.

²⁵ Yıldırım, Ramazan, “Cemeatten Partiye Dönüşen Seleflilik”, *SETA Analiz*, Aralık 2013.

dağ, “Selefiyye ve Tasavvuf”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*²⁶; Zekeriya Güler, “Selefi Hareketin Târihî Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*²⁷.

Arap Âleminde yapılan çalışmaları da şöyle özetlemek mümkündür: Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es- Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadîs*²⁸; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*²⁹; Muhammed Fehmi Osman, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*³⁰; Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübâreke La Mezheb İslâmî*³¹; Mustafa Hilmi, *es-Selefiyye Beyne Akîdeti'l-İslâmiyye ve'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*³²; Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*³³; Seyyid Abdü'l-Azîz es- Sîlî, *el-Akîdetü's-Selefiyye Beyne'l-İmam İbn Hanbel ve'l-İmam İbn Teymiye*³⁴.

Selefilik, yukarıda ulaşabildiğimiz kadarıyla dökümünü yaptığımız çalışmalarda, tüm yönleriyle değil, lokal olarak daha çok yöntem, akâid ve İslâmî hareketlere etkileri bağlamında bazı yönleriyle ele alınmıştır. Ayrıca yapılan çalışmaların, bazen objektiflikten uzak, ya savunmak ya da yermek amacına yönelik olarak yapıldığını söylemek de mümkün olabilir. “Selefi Tefsîr Metodu” bağlamında ise -tesbit edebildiğimize göre- müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamızın, hem bu eksikliği gidereceğini ve hem de Selefiyye'nin objektif bir zeminde, yöntem, itikâd ve uygulama olarak tüm yönleriyle birlikte ele alındığı bir çalışma olacağını düşünmekteyiz.

²⁶ Uludağ, Süleyman, “Selefiyye ve Tasavvuf”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensâr Neşriyât, İstanbul, 2014.

²⁷ Güler, Zekeriya, “Selefi Hareketin Târihî Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*, yıl:9, sayı: 3, Konya 2009.

²⁸ es-Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman, *Akîdetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadîs*, thk: Ebû Abdullah Abdurrahman b. Abdülmecîd eş-Şemîrî, Dâru Umaru'l-Hattab, Kahire 2007/1428.

²⁹ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risale, Riyad 1983.

³⁰ Osman, Muhammed Fehmi, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*, Dâru'l-Kalem, Küveyt 1981.

³¹ el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübâreke La Mezheb İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1998.

³² Mustafa Hilmi, *es-Selefiyye Beyne Akîdeti'l-İslâmiyye ve'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*, Dâru'd-Da've, Kahire 1991/1411.

³³ el-Kavsî, Müfrih b. Süleyman, *el-Menhecü's-Selefi*, Dâru'l-Fazîle, Riyad, 2002.

³⁴ es-Sîlî, Seyyid Abdü'l-Azîz, *el-Akîdetü's-Selefiyye Beyne'l-İmam İbn Hanbel ve'l-İmam İbn Teymiye*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1993.

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİYYE’NİN TARİHSEL GELİŞİMİ

I. SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMI

A. SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMI

Selefiyye kavramı ile ilgili, birbirine yakın ve belkide birbirini tamamlayan muhtelif tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

Selefiyye kavramıyla -terim olarak ‘ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiûn’ anlamına gelen “selef” kavramına yakın bir anlam kastedilmektedir. Bununla birlikte Selefiyye/Selefilik bir yöntemdir. Bir usûl, bir yöntem olarak onunla, Ashabın, Tâbiûn’un ve onlara en güzel şekilde uyanların yolu kastedilmektedir¹. Ancak bu tarif, Selefiyye’nin elbette bir ekol, bir hareket ve itikâdî bir mezhep hüviyeti kazanmadan önceki yalın bir tarifinden ibarettir. Kuşkusuz kavramın ifade ettiği anlam, bugün anladığımız anlama gelene kadar birtakım değişikliklere uğramıştır.

“Sahabe ve Tâbiûn mezhebinde bulunan fakih ve muhaddislerin yolu” şeklinde tanımlanan Selefiye ayrıca “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” olarak da anılır. Bu ekolün mensupları kendilerini “Ehlü’s-Sünne”, “Ehlü’l-Hadîs ve’s-Sünne”, “Ashâbu’l-Hadîs” ve “Ehlü’l-Hak” gibi terkiplerle anarken, muhalifleri onları, Eseriyye (Ehlü’l-Eser), Haşeviyye ve bazen de Müşebbihe diye nitelendirmiştir².

Gerek kendi taraftarlarınca ve gerekse muhaliflerince Selefiyye’yi karşılamak üzere kullanılan bu kavramları şöyle izah etmek mümkündür: Ehlü’s-Sünne, “sünnet taraftarlığı, sahâbe, tâbiûn ve tâbiûnu takip eden büyük imamların yolu” demektir. Ehlü’l-Eser de “geçmişin izine tabi olmak, yeni şeylerden kaçınmak ve akıl yürütmeyi terk etmek” demektir. Ehlü’l-Hadîs (Ashâbu’l-Hadîs) ise “Hz. Peygamber’in mezhebine

¹ el-Kavsî, *el-Menhecü’s-Selefi*, s.41; Özerverli, M. Sait, “Selefiyye” *DİA* (I-XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, 399.

² el-Gazzalî, *İlcâmu’l-Avâm ‘an İlmi’l-Kelâm*, s. 53; İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i kelâm*, sd: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 91; Özerverli, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399.

dayanan, Sahabe ve Tâbiûnun eserlerini okuyan, akıl, görüş ve re'ye müracaat etmeyen, böylelikle dînin asıllarını muhafaza etmeye çalışan kimseler” anlamına gelmektedir³.

Yukarıdaki tariflerde yer alan Ehlü'l-Eser ve Ehlü'l-Hadîs (Ashâbu'l-Hadîs) ifadeleri, rivâyetleri objektif kıstaslara bağlı olarak tespit etmeye çalışan, sahîhi zayıfından ayıran, bu yüzden teknik anlamda iş yapan insanlar/hadîsçiler anlamında, bir meslek gurubunu ifade etmemektedir. Ashâbu'l-Hadîs'e göre eser veya rivâyetin ikinci derecede önem arz ettiği söylenebilir. Hatta birçok düzlemde eser, bir argüman mesabesinde. Asıl amaç, belli bir dünya görüşünü ve yaşam standardını “eser”in gücünden yararlanmak suretiyle savunmaktır⁴.

Ehl-i Hadîs (Ehlü'l-Hadîs) veya aynı anlamdaki Ashabü'l-Hadîs terimi çeşitli devirlerde farklı guruplar için farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu terim, Ashap ve Tâbiûn devrinde (ilk iki asır) hadîsle meşgul olup onun ilmini yapan ve rivayet edenler için kullanılırken, kısa bir zaman sonra Hadîsle amel edenler için de kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Zahirîler, Şâfiî ve Malikîler ile Buhârî ve Müslim gibi hadîsçiler de bu kapsamda Ehl-i Hadîs olarak isimlendirilmişlerdir⁵. Hicrî III. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet'in bir kısmını teşkil eden ve nasslara yaklaşımları farklılık arzeden bir yapıya dönüşerek Ashabü'l-Hadîs ortaya çıkmıştır⁶. Diğer taraftan Ehl-i Hadîs, XIX. yüzyılın sonunda Hind Altkıtasında; temel düşüncesi fıkıh mezheplerini taklit etmeyi red ve Hadîs ile ameli ön plana çıkararak tarihî Ehl-i Hadîs çizgisini devam ettirmek isteyen bir ekole isim olmuştur⁷.

Selefiyye'nin kendini tesmiye etmek için kullandığı “Ehli's-Sünne” ile “Ehl-i Sünnet”i birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü Ehl-i Sünnet, Selefiyye ile birlikte Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi de içine alan kapsamlı bir kavramdır. Bu hususu Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037) şöyle ifade etmiştir: “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, Hadîsi bir eyvence aracı yapanlar hariç olmak üzere Hadîs ve Re'y sınıflarından (Ehlü'l-Hadîs ve Ehl-i Re'y) meydana gelmektedir. Bu iki sınıfın fakihleri, kurrâ'ları

³ Baltacı, Burhan, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin “Selef” Tanımının Değerlendirilmesi”, *Marife*, Yıl: 9, Sayı: 3, Kış-2009, s. 112.

⁴ İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 115-116.

⁵ Birişik, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 136; Aydın, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, *DİA* (I-XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 1994, X, 507.

⁶ Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, 507.

⁷ Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, s. 136-137; Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, 507.

muhaddisleri ve hadîs ehline mensup kelâmcıların tümü yaratıcının birliği ve sıfatları, adaleti, hikmeti, isim ve sıfatları, Peygamberlik ve imâmet işleri, mükâfat veya mücâzât ve dînin aslına müteallik diğer meseleler üzerinde ittifak etmişlerdir. Bunlar ana konulardır. Onların helal ve haram gibi fer'î konularda ihtilafa düşmesi bir anlam ifade etmez. Onlar “Fırka-i Naciye”dir (Kurtuluşa eren fırka).⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî’ kanaatimize göre re’y sınıfı (Ehl-i Re’y) ile Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’yi (Ehl-i Sünnet kelâmcıları) kastetmektedir.

Ehl-i Sünnet tabiri hicrî II ve III. yüzyılda Ehl-i Hadîs anlamında kullanılırken hicrî IV. yüzyıldan itibaren orta yol (أمة وسطا) anlamında “Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa”ya dönüşerek İslâm dünyasının tümünü kucaklayan daha kapsamlı bir kavram olarak bu günkü manasına kavuşmuştur.

B. SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI

Selefiyye bir kavram olarak, hicrî II. (VIII.) asırdan itibaren, “hakkında belli bir âyet ve hadîs bulunmayan, Sahabe ve Tabiûn’un üzerinde ittifak edemedikleri meselelere dalmayan, Kaderiyye, Cehmiyye ve Mutezile tarafından ortaya atılan bid’at ve yeni yorumları, tafsilata girmeden toptan reddeden kimselerin benimsedikleri mezhebe verilen bir isim iken, hicrî IV. (X) asrın başlarında Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin teşekkülünden sonra bu kez Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’nin oluşturduğu akâid sistemine bağlı olmayanlara verilen bir isim olmuştur⁹.

İbn Kuteybe’nin (276/889) tarifine göre Selefiyye, dîn işini istihsâna, kıyâsa, ak-lî muhakemeye veya mütekaddimîn felsefecilerle müteahhirîn kelâmcılara havale etmeyenlerin adıdır¹⁰. Züneydî’ye göre Selefîlik, taklide itimad etmek, maziye boyun eğmek, bozgunculuğun artıklarını terketmek ve İslâmî hayatı fikrî ve ameli şâibelerden (leke ve şüphe) temizlemektir¹¹.

⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr (429/1037), *el-Fark Beyne’l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Haşet, Mektebetü İbn Sina, Kahire ty., s. 39.

⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 91; Kubat, Mehmet, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XVII, sayı:3, Ankara 2004, s. 238, İsmail Hakkı İzmirli’ye göre Selefiyye, kâmil sünnet üzere bulunan “Tevhîd Ehli”dir (İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 91).

¹⁰ İşcan, *Selefiyye: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, s. 115.

¹¹ ez-Züneydî, Abdurrahman b. Zeyd, *es-Selefiyye ve Kadâyel-Asr*, Dâru İşbiliyye, Riyad 1998, s. 16.

Önceleri, Ehl-i Hadîs ile Mu'tezile arasında; dinin anlaşılmasında -daha çok ak-
lın rolü bağlamında- meydana gelen anlaşmazlıklar, Ebû Hanîfe ile başlayan sünnî ke-
lâm hareketinin bir devamı olarak hicri III. asırdan itibaren İmam Eş'arî tarafından Ke-
lâm ilminin kullanılmasıyla daha da belirgin hale gelmiştir. İşte Ehl-i Hadîs'in, bir akâid
ekolü olarak Selefiyye'ye dönüşümünü, İmam Eş'arî'nin akâide teallük eden konularda
kelâm metodunu kullanmaya başlaması ile ilişkilendirmek isabetli olacaktır. İmam
Eş'arî'yi, kelâm metodunu kullanmada; Ebû Bekir Bâkillânî (402/1013), Abdülkâhir el-
Bağdâdî (429/1037), İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085), Ebu'l-
Hâmid el-Gazzâlî (505/1111), Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (548/1153),
Fahreddin Râzî (606/1210) ve Adûdüddin el-Îcî (756/1355) gibi kelâmcılar takip etmiş-
tir¹². Muhammed Ammâre'ya göre Selefiyye, Abbasîler döneminde re'y, kıyas ve
te'vîl ehline (Kelâmcılar) karşı Abbasî Devleti'nin desteğiyle, hareketin ilk imamı
Ahmed b. Hanbel tarafından başlatılan bir akımdır¹³.

İsmail Hakkı İzmirli, Selefiyye'yi tuttuğu yoldan hareketle şöyle tanımlamakta-
dır. Selefiyye'nin yolu, Kur'ân yoludur, Kur'ân yolu ise, Allah Teâlâ'yı ta'zim husu-
sunda mübalağa edip tafsîlâta dalmamak, Allah'ın varlığını yeryüzü ve göklerdeki çeşit-
li cisimlerin varlığı ile ispatlayıp derinliklere ve ayrıntılara dalmaktan kaçınmaktır. Baş-
ka bir deyişle, tartışma gerektiren ama çözümlenmesi zor olan birtakım konularla uğ-
raşmamak, ancak Kur'ân-ı Kerîm'in açıkladığı şekilde aklî ve naklî delillerle imân esas-
larını ispatlamak yoludur. En güvenilir yol da budur"¹⁴.

¹² Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye" *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 448-449.

¹³ Muhammed Amâra, *Mevsüatü'l-Hadâratü'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye: es-Selefiyye*, Dâru'l-Meârif, Tu-
nus ty., s. 12. Muhammed Amâra Ahmed b. Hanbel dönemi Selefiyye'nin görüşlerini şöyle özetle-
miştir: *İman, söz ve ameldir. Artar ve eksilir. *Kur'ân sadece Allah'ın kelâmıdır. Mu'tezile'nin de-
diği gibi mahlûk değildir. Kıdem sıfatında Allah'ın şeriki yoktur. *Allah sıfatlarıyla vasfedilip ispat
edilir. Onların içyüzüne vakıf olmak için re'y ya da te'vîle başvurulmaz. *Gayb âleminin hakikatini
Allah'a havale etmek gerekir. *Cennetliklerin, te'vîl ve temsile yönelmeksizin Allah'ı görececek olma-
ları, mü'minlerin inanmaları gereken hak bir itikattir. *Kelâm ilmi, onunla meşguliyet ve akâidi onun
delilleriyle elde etmek yasaktır (münker). Hatta, İslâm'ı savunmak amacıyla bile olsa onlarla oturmak
yasaktır. *Kaza ve kadere inanmaksızın İman tamam olmaz. Bunların her ikisi de Allah'tandır. *Bü-
yük günahlar -Haricilerin iddia ettiği gibi- kişiyi küfre götürmez (kâfir kılmaz). Mu'tezile'nin iddia et-
tiği gibi sürekli cehennemde de kılmaz. *Ashabın ihtilafıyla ilgilenmek doğru değildir. Tarafsız kal-
mak yeğdir. En iyisi onların iyilikleri ve faziletleri üzerinde durmaktır. *Reşîd Halîfelerin üstünlükle-
ri, Hilâfetteki sıralanmaları gibidir. *Facir ve fasık bile olsa yöneticilere itaat vaciptir. Onlara başkal-
dırmak yasaktır. *Feraiz, muamelât, cihâd vs. Kur'ân ve Sünnet'te olduğu gibi uygulanır. (bk. Aynı
kaynak s. 13-14.)

¹⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 91.

Selefiyye kavramı, erken dönem İslâm toplumunda Müslüman âlim, öncü ve önderlerin “itikâdî konulara ilişkin nassları literal bir okumaya tabi tutan, onları te’vîl, tefsîr veya yorumdan uzak, zâhirî manaları üzere anlayan, dînî metinlerin arka planındaki gerçek anlamları ise Allah’a havale eden” tutumlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Daha sonra Gazzâlî ve özellikle de İbn Teymiyye tarafından, yukarıdaki anlama ilaveten çoğunlukla ilk dönem İslâm dünyasında Ashâbu’l-Hadîs veya Ehlü’l-Hadîs olarak bilinen zümrenin dînî anlama ve açıklama biçimlerini belirlemek için kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde ise, selef yöntemini benimseyerek, itikâdî hususların ispatında, akli izahlardan kaçınan ve salt erken dönem anlayış ve uygulamalarını esas alan kesimler için kullanılır olmuştur¹⁵.

Başka bir ifadeyle Selefiyye, İslâm’ın erken döneminde, daha ziyade kelâmî mezheplerin kullandıkları metotlardan uzak kalan, -dînî savunmak için dahi olsa- itikâdî tartışmalara girmeyen, aynı zamanda bu tür tavırları dışlayan müslümanlar demektir. Halef uleması tarafından bu müslümanlara “Ashâbu’l-Hadîs” veya “Selef-i Sâlihîn” adı verilmiştir¹⁶. Buradan yola çıkılarak “Selefî kime denir?” sorusuna çağdaş bazı araştırmacı yazarlar; “Her kim kitap ve sünnete sarılır, bunları anlamada ve uygulamada Ashab’ın ve Tâbiûn’un yoluna girerse sonraki nesiller içinde yaşamış olsa bile o, selef dairesine girer, selefî nispet edilir ve ona selefî denir”¹⁷ şeklinde cevap vermişlerdir. Diğer bir tabirle Selefîlik; İslâm’ın öğrenilmesi, anlaşılması ve uygulanmasında Selef-i Sâlihîn’in yöntemine ve eski-yeni bu yöntemin bütün bağlılarına delalet eden kapsayıcı bir kavramdır¹⁸.

Selefiyye’nin başka bir tanımı da şöyledir: “Dînî inançların re’ye dayandırılmayacağı fikrinden hareketle akâid sahasında akli istidlâllere ve kişisel yorumlara karşı çıkan, itikâdî konularda Kur’ân ve Sünnet ile ilk nesillerin bunlardan anladıklarını tek kaynak kabul eden, nassların zâhiri anlamları üzerinde herhangi bir yorum yapmayan, bu hususta teşbîh ve teccîme düşmemekle beraber, te’vîle de gitmeyen, herhangi bir politik veya kelâmî problem karşısında doğrudan Kur’ân ve Sünnet’in zâhiri ifadelerinden hareket ederek tutum alan, Allah Teâlâ ve O’nun Peygamber’inden gelen öğretilere

¹⁵ Kubat, Mehmet, “el-Malâtî ve Selefîlik”, *Marife*, Konya, 2009, s. 228.

¹⁶ Öz, Mustafa, *Ana hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 259.

¹⁷ el-Kavsî, *el-Menhecü’s-Selefî*, s. 41.

¹⁸ el-Kavsî, *el-Menhecü’s-Selefî*, s. 43.

ilave ve çıkarım yapmaksızın lafzî şekliyle ve keyfiyetsiz olarak inanan, Sahâbe ve Tâbiûn'un dîni 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 dînî anlayışını aynen korumayı amaçlayanların mezhebidir.”¹⁹

Oliver Roy'a göre “Selefilik” terimi, XIX. yüzyıl sonunda Cemaledin Afganî ile ortaya çıkmıştır. Bu, köhneleşmiş bir dinsel geleneğin ve Müslümanları yabancılaştırılmış olan bir siyasi tarihin etrafından dolanarak, özgün metinlere ve Peygamber zamanındaki (Asr-ı Saadet) toplum modeline dönme fikridir. Ona göre, XIX. yüzyıl itibarıyla ortaya çıkan yeniden İslâmîleşmenin çağdaş biçimleri, yeni tarikatlar dediği liberal ve hümanist yaklaşımlardan ibaret değildir. Tam aksine dünyada, Afganistan'ın güneyindeki Taliban medreselerinden İslâmî internet sitelerine, Suûdî televizyonundan Paris ya da Londra banliyölerindeki çok sayıda camiye kadar her yerde daha ılımlı (ya da sadece daha geleneksel) Müslümanlar tarafından Vehhâbîlik diye nitelenen başka bir İslâm anlayışı seslendirilmektedir. Ancak böyle nitelenenler, genellikle “Vehhabi” sözcüğüne karşı çıkmakta ve “Selefi” sözcüğünü tercih etmektedirler²⁰.

Oliver Roy şöyle devam etmektedir: “Selefilik” terimi, somut bir doktriner bün-yeden ziyade, dışardan almaya karşı, günümüzde de batılılaşmaya karşı İslâm'ı yeniden inşa etme niyetine tekâbül etmektedir. Selefiligi tanımlayan iki unsur vardır. Bunlar: Kutsal kitaba bağlılık (*scripturalisme*) ve kültürel Batı aleyhtarlığıdır. Selefilik, Hanbelî geleneğinde olduğu gibi, Kur'ân'ın mesajına çok katı ve harfilik yanlısı bir bakışı temsil eder; her şey Kur'ân'a, Peygamber'in Sünnet'ine ve Şeriat'e indirgenir; tevhîd, şirk ve iman üzerine ısrar eder ve her türlü ümmetçiliği reddeder. İnsanın fiil ve davranışlarının bütününe İslâmî kurallara tabî kılmak ister; bununla birlikte İslâmcılara özgü İslâmî ideoloji kavramını benimsemez; yani insanın fiil ve davranışlarının bütüncülleştirilmesinde beşerî bilimlerden çıkan sendika, parti, iş hukuku vb. mefhumları doğuran toplum, tarih, ekonomi, demokrasi, toplumsal sınıflar ve devlet gibi Batılı kategorilerin kullanılmasına karşı çıkar. Selefilik, toplumsal sorunlara karşı ilgisizdir. Felsefe ve siyaset

¹⁹ Kubat, Mehmet, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, s. 237.

²⁰ Roy, Oliver, *Küreselleşen İslâm*, çev: Haldun Bayrı, Metris Yayınları, İstanbul 2013, s. 124; Oliver Roy'un yeniden İslâmîleşmenin liberal ve hümanist çağdaş biçimleri dediği dînî yaklaşımlar hakkında geniş bilgi için bk. Aynı eser s. 108-123.

bilimiyle ilgilenmeyi reddeder (oysa İslâmcılar, Batı felsefesinin, eleştiresel bile meraklı okurlarıdır). Geleneksel hukuk ve siyaset müesseselerini, bunları modernleştirme çabası göstermeden, özellikle de yeni bir şey olduğunu itiraf etmeden kullanırlar. Selefîliğin saplantısı, saf geleneğe ilave edilen her şeyle ilgili olarak zararsız bile olsa, sapıklık olarak gördüğü bid'at ya da yeniliktir²¹.

Oliver Roy'a göre Selefîlik, bünyesinde çok çeşitli siyasal tutumlardan oluşan bir yelpazeyi barındırmaktadır. İlmî kutupta, yeniden İslâmîleşme hareketliliği içinde sadece ibadetin ve imanın saflaştırılması üzerinde ısrar eden muhafazakârlar; onların peşinde eylemlerinin eksenini davet ve tebliğ üzerine kurup egemen kültüre ve topluma her türlü katılıma katışı çıkan vaiz militanlar! (Tebliğ-Hizbü't-Tahrîr); yelpazenin diğer ucunda da Batı dünyasına karşı savaş vaz' eden cihatçılar vardır. Muhafazakârların tarafında Vehhâbîler ve Müslüman Kardeşler'in en muhafazakâr eğilimi arasında artık bir fark kalmamıştır²². Tore Hamming'e göre Cihadi selefîler çoğunlukla, hâkimiyet ve cahiliyye kavramlarına dayanan siyasal kurumlara karşı şiddet eylemi yanlısı olan Seyyid Kutub'un radikal görüşlerinden etkilenmişlerdir²³.

Oliver Roy'un Selefîlik ile ilgili yukarıda temas ettiğimiz değerlendirmeleri, - artısıyla eksisiyle yaklaşık 14 asırlık İslâmî tecrübeyi "köhneleşmiş bir dinsel gelenek" olarak değerlendirmesi ve "Selefîlik" teriminin, XIX. yüzyıl sonunda Cemaleddin Afganî ile ortaya çıktığını iddia etmesi dışında- tespit ettiğimiz tarihî gerçeklerle örtüşmektedir. Selefîyye kavramının ilk dönemlerde kullanıldığına dair bir ize rastlanmakla birlikte İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin kitaplarında kullanılmıştır. Bu yüzden ilk kullanımın İbn Teymiyye ile başladığı söylenebilir²⁴. Görünen o ki Oliver Roy, Selefîyye'nin XX. asra gelene kadar geçirdiği tarihî süreci gözardı etmekte ve onu XIX asrın sonunda aniden ortaya çıkan bir hareket olarak görmektedir.

Will McCants'ın değerlendirmesine göre günümüzde Selefîlerin siyasî tutumlarını anlamak için şu dört hususu göz önünde bulundurmak gerekir. Bunlar: 1- Dînî inançlarının siyasî tutumları hakkında herhangi bir öngöründe bulunmaması. 2- Neredey-

²¹ Roy, Oliver, *Küreselleşen İslâm*, s. 125.

²² Roy, Oliver, age., s. 131.

²³ Hamming, Tore, "Politicization of the Salafi Movement: The Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt", *Politicization of The Salafi Movement in Egypt*, International Affairs Review, Volume XXII/1, 2013, s. 6.

²⁴ İşcan, *Selefîlik: İslâmî Köktenciliğin Târîhî Temelleri*, s. 28-29.

se her Ortadoğu ülkesinde azınlık durumunda bulunmaları. 3- Çoğunlukta buldukları ülkelerin inanılmaz zengin ülkeler olması. 4- Cazibe ve güçlerinin, ana akıma ayak uyduramayan aşırı muhafazakâr din yorumlarından kaynaklanması²⁵.

Selefiyye'nin -özellikle Vehhâbîlikle başlayan yön değiştirme sürecinde; bu gün geldikleri nokta itibariyle- 'yaklaşık 14 asırlık İslâmî tecrübeyi/İslâm kültürünü baypas edip/reddedip özgün metinlere ve Hz. Peygamber zamanındaki Asr-ı Saadet toplum modeline dönme' fikri etrafında şekillendiği kuşku götürmez bir gerçektir.

Sonuç

Selefiyye, hicrî IV. (miladî X.) asrın başlarında Eş'ariyye ve Matürîdiyye mezheplerinin teşekkülünden sonra yaygınlaşan ve Ehl-i Sünnet'ten Eş'ariyye ve Matürîdiyye mezheplerine mensup olmayanlara atfedilen bir isimlendirmedir.

Yukarıda yaptığımız değerlendirmelerin tümüne istinaden Selefiyye'yi kısa ve öz bir şekilde şöyle tarif edebiliriz: Selefiyye, akaide teallük eden nassların akılla açıklanamayacağından hareketle; özellikle bu tür nassların anlaşılmasında rivayetler ile yetinmeyi öngören, lafza bağlı kalan, asla te'vîli tecviz etmeyen, nassları anlamada ilk üç nesli adres gösteren, anlamadıkları manaları Allah'a havale eden ve kelimeleri reddeden bir mezheptir. Selefiyye, Allah'ın müteşâbih sıfatlarına teallük eden âyetleri literal/lafzî okumalarından; dolayısıyla olduğu gibi kabul edip te'vîle yönelmemiş ve bundan dolayı teşbih ve teccime düşmüştür. Konu, tezimizin II. Bölümünde "Sıfatlar ve Te'vîl Meselesi" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alınıp işlenecektir.

²⁵ Mc Cants, Will, "A New Salafi Politics", *The New Salafi Politics*, Pomeps Studies 2, 2012, s. 6.

II. SELEF VE HALEF KAVRAMLARI

A. SELEFİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMAMI

1. Selef'in Sözlük Anlamı

Arapça (سلف) fiilinin mastarı olan Selef (السلف), sözlükte; önce gelmek, geçmek, yaş ve makam bakımından önde olmak, hayır yapmak, faizsiz borç vermek, selem (peşin bedelle vadeli mal satın almak), kulun yaptığı her türlü sâlih amel ve davranış ile görüşleri taklit edilen kimse gibi anlamlara gelir²⁶. Ebu'l Bakâ'ya (1095/1683) göre selef, yapılan her amel-i salih, kişinin kendisinden önce gelip geçen ecdâd ve yakınları demektir²⁷. Tehânevî'ye göre de selef, borç verenin menfaat sağlamadığı, borçlunun da aldığı gibi -ne eksik ne fazla- geri ödediği borç demektir²⁸.

“Onları sonradan gelecek insanlar için geçmiş bir ibret (selef) ve bir örnek kıldık”²⁹ âyetinin de işaret ettiği üzere selef, kelimenin sözlük anlamından yola çıkılarak, bu güne kadar gelip geçmiş bütün insanlar demek olur. İlmî, itikadî ve siyasî bir kavram olarak ele alındığında da; geçmiş bütün âlimler selef olarak değerlendirilmişlerdir³⁰.

Selef kavramı ayrıca -kapsamının genişliğinden dolayı- birkaç manada daha kullanılmıştır. Bu kullanıma imkân sağlayan temel unsurlar da, kelimenin sözlük anlamının verdiği zaman unsuru ile belli görüşe sahip âlimlere alem (özel isim) olarak kullanılmasıdır. Zaman göz önüne alınarak yapılan tanımda selefın daha özel anlam ifade etmesi için onu ilk üç asırla sınırlayan âlimler bulunmaktadır. Bu yüzden de Ebû Hanîfe (80/150) ve arkadaşları ile Sahabe ve Tabiûn, seleften sayılır. İkinci unsur olan aynı görüşü paylaşmış olma özelliği, selef kavramının anlamını “hangi asırda yaşarlarsa yaşasınlar belli görüşe sahip âlimler” olarak belirler. Ancak bu görüşlerin neler olduğunu ve kimlerin görüşleri olması gerektiğini tespit etmede bazı sıkıntularla karşılaşılabilir. Bu iki unsuru birleştirerek başka bir tanım daha yapılmaktadır. Bu tanıma göre Selef,

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 157-161, ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIII, 453-464.

²⁷ Ebu'l-Bakâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî el-Hanefî, *el-Külliyât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, s. 494-495.

²⁸ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünûn*, I, 968 (“Selef” maddesi).

²⁹ Zuhurf 43/56.

³⁰ Baktır, Mehmet, “Mütekaddimûn Selef ve Metod Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, c. VIII/2, s. 27, Sivas 2004.

“Belli bir asırda yaşayan, kendine has belli yöntem ve düşünce yapısı olan âlimler”e verilen adlandırma³¹.

2. Kur’ân’da Selef

Kur’ân’da 8 âyette geçen “selef” kavramı, muhtelif âyetlerde farklı ancak birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır. “Selef” kavramının ifade ettiği manalar şunlardır:

1- Bakara Sûresi 2/275. âyette “geçmişte elde edilen kazanç” anlamında kullanılmıştır³².

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي
يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ
مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ
مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ
عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Faiz yiyenler, (kabirlerinden) ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların; “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (bu öğüte uyararak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah’a kalmıştır (Allah onu affeder). Kim tekrar (faize) dönerse işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”³³

2- Nisa Sûresi 4/22-23. ve Maide Sûresi 5/95. âyetlerde “geçen, geçmiş, geçmiş olan” anlamında kullanılmıştır³⁴.

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ
سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا * حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ
الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخِي وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ
مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ
مِنَ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

³¹ Baktır, Mehmet, agm., s. 26-27.

³² er-Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed (502/1109), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., s. 239; el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed (817/1415), *Basâir Zevî't-Temyîz fî Latâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* (I-VI), Kahire 1996, III, 248.

³³ Bakara 2/275.

³⁴ er-Râğib el-İsfahânî, age., s. 239; el-Fîrûzâbâdî, age., III, 248.

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

“Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyiniz. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret getiren bir iştir. Bu ne kötü bir yoldur! Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşlerinizin kızları, kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütkız kardeşleriniz, eşlerinizin anneleri, kendileriyle zıfafa girdiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleriyle zıfafa girmemişseniz, onlarla evlenmeniz bir günah yoktur- öz oğullarınızın eşleri, iki kız kardeşi (aynı anda nikâh yaparak) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yaptığınız bu tür evlilikler) müstesnadır. (Allah Onları affetmiştir.) Şüphesiz Allah, çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.”³⁵

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

“Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av yayvanlarını öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ’be’ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu), yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah, geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa Allah ondan intikam alır. Allah güçlüdür (Azîz) ve intikam sahibidir.”³⁶

3- Enfâl Sûresi 8/38. âyette “geçmiş günahlar” anlamında kullanılmıştır³⁷.

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ

³⁵ Nisâ, 4/22-23.

³⁶ Maide, 5/95.

³⁷ er-Râğib el-İsfahânî, el- Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, s. 239; el-Firûzâbâdî, age., III, 248.

“Ey Muhammed! İnkâr edenlere söyle: Eğer (imân edip düşmanlık ve savaştan) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır. Eğer (düşmanlık ve savaşa) dönerlerse öncekilere uygulanan ilâhî kanun devam edecektir.”³⁸

4- Yunus Sûresi 10/30. ve Hâkka Sûresi 69/24. âyetlerde, “geçmişte yapılan iyilik ve kötülük” anlamında kullanılmıştır³⁹.

هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ

“Orada herkes daha önce yaptığı şeyleri yoklayacak (kendi âkibetini öğrenecek) ve hepsi de gerçek sahipleri olan Allah’a döndürüleceklerdir. (İlâh diye) uydurdukları şeyler (onları yüz üstü bırakıp) kendilerinden uzaklaşacaktır.”⁴⁰

كُلُّوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ
الْخَالِيَةِ

(Şöyle denir:) “Geçmiş günlerde yaptıklarınıza karşılık, afiyetle yiyin, için.”⁴¹

5- Zuhruf Sûresi 43/56. âyette de “ibret” anlamında kullanılmıştır⁴².

فَجَعَلْنَا هُمْ سَلْفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ

“Onları, sonradan gelecek inkârcılara geçmiş bir ibret ve bir örnek kıldık.”⁴³

3. Selef’in Terim Anlamı

Selef, “İlim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan Ashâp ve Tâbiûn”⁴⁴ demektir. Selefin, Ashabı, Tâbiûnu ve Tebe-i Tâbiûni içine alan ilk üç nesil olduğunu söyleyenler de vardır. Buna Peygamber (sav)’in şu hadîsi delil olarak göste-

³⁸ Enfâl, 8/38.

³⁹ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923), *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, (I-XXVI), Dâru Hicr, Kahire 2001, XII, 174-175.

⁴⁰ Yunus, 10/30.

⁴¹ Hâkka, 69/24.

⁴² er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, s. 239; Fîrûzâbâdî, age., III, 248.

⁴³ Zuhruf, 43/56.

⁴⁴ el-Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, nşr: Muhammed Mu’tasım-Billâh el-Bağdadî, Beyrut 1985, s. 53; Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399.

rilmektedir⁴⁵: “İnsanların en hayırlısı benim asrında yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir...”⁴⁶.

Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn adlı eserde selef lafzının ıstılâhı anlamı şöyle ifade edilmektedir: “Şeriatta selef, Tâbiûnun ileri gelenlerinden olan Ebu Hanife ve arkadaşları gibi dîn konusunda sahih mezhebi taklit edilen ve izinden gidilen kimselere verilen bir isimdir. Bize göre onlar seleftir. Sahabe de onların selefidir. Ve ayrıca selef, bütün müctehîdlere şâmil olan bir kavramdır”⁴⁷.

Eski ve yeni âlim ve araştırmacılar selefi -zamanla ilişkilendirerek- İslâm’ın ilk üç nesliyle sınırlandırmışlardır. Onlar bu hususta şöyle demektedirler: Tarihî olarak selef ile kastedilenler, Rasûlullah (sav)’in üstünlüklerine şahitlik ettiği Sahabe, Tâbiûn ve Tebe-i Tabiîn gibi bu kıymetli çağların insanlarıdır⁴⁸.

4. Tarihî Bağlamda Selef

İmam Gazzâlî’nin (450-505/1058-1111) selefi, sahabe ve tabiûn ile sınırlandırılmasına⁴⁹ rağmen bazı âlimler selefin tarifini, “Hicri V. asırdan önce yaşayanlar” şeklinde yaparak zorlamışlardır. Selefin; hicri IV. asırda zuhur eden Hanbelîler olduğu, bütün görüşlerinin selef akîdesini ihya edip bunun dışındakileri çürüten İmam Ahmed b. Hanbel (164-241/780-855)’e dayandığı, hicri VII. asırda Şeyhü’l-İslâm İbn Teymiyye (661-728/1263-1328) tarafından tekrar ortaya çıkarıldığı ve Hicrî XII. yüzyılda Arap Yarımadasında Muhammed b. Abdülvehhâb (1115-1206/1703-1792) tarafından tekrar zuhur ettirildikleri de iddia edilmiştir. Bazıları Selefi, ilk üç nesilden Sahabe ve Tabiûn ile sınırlandırırken, diğer bazıları Sahabe, Tabiûn ve Tâbiu’t-Tabiîn ile sınırlandırmışlardır⁵⁰.

Bu son görüşün sahipleri muhtemelen görüşlerini Buhârî’nin (194-256/810-869) İmrân b. Huseyn (52/672)’den rivâyet ettiği Rasûlullah (sav)’in şu hadîsi şerifine da-

⁴⁵ el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübâreke La Mezheb İslâmî*, Dâru’l-Fikr, Şam, 1998, s. 9.

⁴⁶ el-Buhârî, Şehâdât, 9; Müslim, Fezâilü’s-Sahâbe, 210-215.

⁴⁷ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünûn*, I, 968 “selef” maddesi.

⁴⁸ el-Kavsî, *el-Menhecü’s-Selefi*, s. 35-36; es-Sîlî, Seyyid Abdü’l-Azîz, *el-Akîdetü’s-Selefiyye Beyne’l-İmam İbn Hanbel ve’l-İmam İbn Teymiyye*, Dâru’l-Menâr, Kahire 1993 s. 25-26

⁴⁹ el-Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm ‘an İlmi’l-Kelâm*, s. 53.

⁵⁰ es-Sîlî, age., s. 26-27.

yandırmaktadırlar: O, şöyle buyurmaktadır: “*Ümmetimin en hayırlısı, benim zamanımda yaşayanlardır. Sonra onlara yakın olanlardır. Daha sonra onlara yakın olanlardır.*” İmrân: “*Peygamber kendi asrından sonra hayırlı asır olarak iki asır mı yoksa üç asır mı zikretti bilmiyorum*” demiştir. Hz. Peygamber devamen şöyle buyurmuştur: “*Sonra sizden bir kavim gelecektir ki onlar, ihanet edecekler ve kendilerine itimat edilmeyecek. Şahitlik etmeleri istenmeden şahitlik edecekler. Onlar adak adayacaklar ancak adaklarını yerine getirmeyecekler. Onların bariz özelliği besili olmalarıdır*”⁵¹.

5. İtikâd Bağlamında Selef

İtikat bağlamında seleften kasıt, Sahabe, Tâbiûn, Tebe-i Tabiîn ve Ehl-i Sünnet ulemasıdır ki bunlar, İslâm akâidinin muhafızları, usulünü bilerek, söz ve davranış ile amel ederek, açık ve gizli olarak inanarak şeriatın koruyucularıdır. Selefiler ise, İlk Müslümanlar olan Rasûlullah (sav)’in ashabının, hayır, iyilik ve takvalarıyla Allah’ın Dînini (İslâm’ı) doğru anladıklarına tanık olunan imamların inandıklarına inanan kimselerdir. Onlar Ashâp ve müctehit imamların yolu üzere giden ve onların izlerini takip eden kimselerdir⁵².

Diğer bir Selef tarifi de şöyledir: Onlar kitaba, sünnete, Allah ve Rasûlü’nün şeriatının izini süren hadîs ashabına tutunanlardır. Şer’î hükümleri Allah’ın Kitabına ve Elçi’sinin sünnetine bağlama hususunda Ashab-ı Hadîs’e nispet edilen yolu takip eden kimselere selefî denir⁵³.

Başka bir selef tanımı da şöyle yapılmıştır: “Selef, Rasûlullah (sav)’den başka taassupla bağlandıkları liderleri bulunmayan kimselerdir. Onlar, insanlar arasında Peygamber’in söz ve davranışlarını en iyi bilenlerdir. Onlar, Peygamber’e atfedilen söz ve davranışlarından doğru/sahih olanla olmayanı en iyi temyiz edebilenlerdir. Onlar, Peygamber’in söz ve davranışlarının inceliklerini kavramada ve bunların manalarını anlamada, bunları tasdik ederek, uygulayarak, severek, dostluk edene dostluk, düşmanlık edene düşmanlık ederek onlara uymada önder kimselerdir⁵⁴.

⁵¹ el-Buhârî, Şehâdât, 9.

⁵² es-Sîlî, age., s. 27.

⁵³ es-Sîlî, age., s. 27.

⁵⁴ es-Sîlî, age., s. 28.

Buna göre; Selefler; ister fakih, ister hadîsçi, ister tefsîrci ve isterse bunların dışındakiler olsun, ilk üç nesilden Selef-i Sâlihîn'in sarıldığı şeylere sarılan; yollarından yürüyen ve Allah'ın yeryüzünü ve bunun üzerindeki mirasçı kıldığı bu kimselerin izlerini takip eden herkestir⁵⁵. Ayrıca Sahabeden, Tabiûndan veya Tâbii't-Tabiûnden olmasa bile herhangi bir asırda yaşamış olan İslâm âlimlerinden her müctehidin Selef olduğu konusunda değerlendirmeler de yapılmaktadır⁵⁶.

Sonuç olarak, “selef” lafzı her ne kadar ilk üç nesil için kullanılsa da buna değil, aslen onların yürüdükleri yola ve takip ettikleri yönetime itibar edilir. Tek başına zamanda öncelik, -yöntemleri Kur'ân ve Sünnet'in metnine ve ruhuna uygun olmadıkça bir insan topluluğunun “selef” diye vasıflandırılması için yeterli değildir. Kimin yöntemi kitaba ve sünnete aykırı ise o, Ashâb ve Tâbiûn'un arasında yaşamış olsa bile seleften değildir. Binaenaleyh kim, kitap ve sünnete tutunur, onları anlamada ve uygulamada Ashâb ve Tâbiûn'un yolu üzere bulunursa o, sonraki asırlarda yaşamış olsa bile selef dairesine girer, selef-i salihine mensup olup selefi olur.

B. HALEF'İN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

1. Halef'in Sözlük Anlamı

Halef sözlükte, yerini almak, yerine geçmek, sonra gelmek, izlemek, halifesi olmak, mirasçısı olmak ve arkada kalmak gibi anlamlara gelen (خَلَفَ - يَخْلَفُ خَلْفًا خَلْفًا خَلْفًا) fiilinden türemiş bir isim olup çoğulu (أَخْلَافًا) ve (خُلُوفًا)'tür. Halef, seleftin zıddı olarak “sonraki nesil veya kişi” ve “bir şeyin yerine geçen şey, bedel” anlamlarına gelir⁵⁷. Örneğin biri birinin arkasından gelip yerine geçtiği zaman, filan kişi filanın halefi oldu denir⁵⁸.

Halef, İslâm Hukuk literatüründe “asıl” karşıtı olarak kullanılmaktadır. Örneğin, teyemmüm ve abdest, guslün; kaza, edanın; vekil, müvekkilin halefidir. Mecellenin 53. Maddesinde yer alan “Aslın îfâsı kâbil olmadığı halde bedeli îfâ olunur” kaidesinde

⁵⁵ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 41.

⁵⁶ es-Sîlî, age., s. 26.

⁵⁷ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 82-97; Yaran, Rahmi, “Halef”, *DİA*, TDV Yayınları, XV, 233.

⁵⁸ er-Râğıb el-İsfahânî, age., s. 155.

bedel “halef” anlamında kullanılmıştır. Buna göre gasp edilen mal telef olduğu takdirde tazminat olarak onun halefi kabul edilen misli veya kıymeti ödenir. Vekâlet akdiyle iş gören kişi müvekkilin halefidir. Öte yandan vekil tarafından satın alınan bir malın müvekkilin mülkiyetine girmesi hususunda müvekkil onun halefidir⁵⁹.

Aslın yerine geçme işine de halefiyyet denir. Son zamanlarda Batı hukuku ile yakın temas halinde olan İslâm hukukçularının bu hukuktaki şahsî, aynî ve küllî, cüzî halefiyyet terimlerini kullandıkları, bunları İslâm hukuku açısından değerlendirdikleri, Türk hukukunda da bu terimlerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Şahsî halefiyyet, hukukî bir münasebette bir kimsenin diğer bir şahsın yerine geçmesi, onun yerine kâim olmasıdır. Meselâ kefil olarak borç ödeyen bir kişi ödediği miktar nispetinde alacaklının halefi olur. Aynî halefiyyet ise mülk veya hukuk bütünlüğü teşkil eden mallardan birinin hukukî vasıflarını o malın yerine kaim olan diğer bir mala nisbet etmektir. Buna ikâme prensibi de denir. Borçlunun mülkü olan bir gayrimenkul trampa yoluyla mübadele edilirse bu yeni mal, alacağın teminatı bakımından eski gayrimenkulün yerine kaim olur⁶⁰.

Küllî halefiyyet, mirasta olduğu gibi bir mâmelekin tamamının bir başkasına intikal etmesidir. Türk hukukunda miras bırakanın malları, alacak ve borçları bir bütün halinde mirasçıya intikal ederken İslâm miras hukuku sistematiğine göre ölünün cenaze giderleri, borçları ve kanunî sınır içindeki vasiyetleri çıkarıldıktan sonra kalan mal varlığı miras olarak değerlendirildiği için borçlar mirasçıya intikal etmez. Buna rağmen mirasçının ölünün borçlarını ödeyerek terekeye sahip olma hakkı vardır. Cüzî halefiyyet ise belirli bir malın başkasına intikal etmesidir. Miras hukukuna göre kendisine muayyen bir mal vasiyet edilen kişi cüzî haleftir. Eğer muayyen bir mal değil de mirasın tamamından üçte bir, dörtte bir gibi bir hisse vasiyet edilmişse küllî halef olur. Küllî halefiyyet miras ve vasiyet tarzında olurken cüzî halefiyyet vasiyet yanında akidle de olur⁶¹.

2. Halef’in Terim Anlamı

Halef, tezimizde itikâdî/kelâmî bir kavram olarak ele alınacaktır. Bu bakımdan selefin zıddı/mukabili olarak taşıdığı anlam konumuzun esasını oluşturmaktadır. Ancak

⁵⁹ Yaran, Rahmi, “Halef”, *DİA*, XV, 233-234.

⁶⁰ Yaran, Rahmi, “Halef”, *DİA*, XV, 234.

⁶¹ Yaran, Rahmi, “Halef”, *DİA*, XV, 234.

bu kavramın terim anlamı çerçevesinde yapılan tanımlamalar kimin yaptığına ya da hangi zaviyeden bakılarak yapıldığına bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Şâyet farklı tarifler birlikte ele alınıp değerlendirilmezse, bu hususta doğru bir bilgiye ve sonuca ulaşamayacağı açıktır. Halef kavramının terim anlamı çerçevesinde yapılan tanımlamalar şunlardır:

1- Halef, terim olarak zamansal ve yöntemsel iki bağlamda tarif edilebilir.

a- Zamansal bağlamda halef, selef asrından sonra gelip bu hayırlı zamanlara (sahabe, tâbiîn ve tebe-i tabiîn devri) ulaşamayan kimseler demektir. Halef asrı, Abbasi Halifesi Me'mun döneminde Mutezile'nin iktidara gelmesiyle resmen başlar. Kelâmî yöntem/metod her ne kadar bundan çok eskilerde başlamış olsa da iktidar seviyesinde savunulmadığı için halef asrının başlangıcının resmi olarak bu tarihi hadîse olduğu görüşü ön plana çıkmıştır⁶².

b- Yöntemsel/metodik bağlamda halef ise; 'Kelâmî metodu ve Yunan felsefe ve mantığını metod olarak benimseyenler' demektir. Başka bir ifadeyle halef, Yunan felsefesini asıl kabul edip bu metod üzere yürüyenler demektir. Halef, itikâdî konularda mantığı bir ölçü olarak kabul eder. Nasslardan akla aykırı olanlar için kesinlik ifade etmeyen lâfzî deliller ortaya koyar. Ya da aslı ve hakikati olmayan mecâz ve istiârelerle onları açıklar. Onlara göre eğer nakil, akla aykırı olursa aklın nakle takdîmi vacip olur. Ahad haberler delil değildir. İşte, yukarıda anlayışı ortaya konan bu eğilim halef mezhebidir. Onların yolundan yürüyerek onları tasdik eden kimseler de halef mezhebinin çağdaş temsilcileridirler⁶³.

2- Hariciler ve Râfızîler gibi itikadi konularda, kelâmcılar gibi -ki bunlar Cehmiyye, Mutezile, Eşariyye, Mâturidiyye, Kaderiyye, Mürcie ve diğerleridir- beşerî aklı şer'î nassların önüne alarak Peygamber (sav)'in ve Ashabı'nın yoluna muhalefet eden kimselerdir⁶⁴.

3- Halef, önceki Müslümanları takip eden ancak yöntem ve uygulamada onlarla

⁶² er-Rıdvânî, Mahmud Abdü'r-Râzık *Kazıyyetü'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, Riyad, ty., s. 9.

⁶³ er-Rıdvânî, age., s. 9

⁶⁴ Suûdî Arabistan Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesine ait <https://uqu.edu.sa/aakhotani/ar/40100> internet sitesinde yapılan "Bazı Akaid İstilahlarının Beyanı" başlıklı bölümde yapılan tariftir (erişim tarihi: 03 Mart 2014).

ihtilâfa düşen, felsefe ve kelâmcıların yöntemlerinden etkilenen, akli naklin önüne alan, nassların anlamlarına -zâhirinden uzaklaştırmaları sebebiyle- vâkıf olamayan, selef yolundan sapmalarını “selef yolunun sağlam ve ancak çok açık bilinen (alîm) olmaması” ile açıklayan ve ayrıca selefî, ümmiler mesabesinde ve hatalı gören kimselerdir⁶⁵.

4- Halef, Mücessime ile Müşebbihenin zâhirleriyle istidlâl ettikleri bazı müteşâbih âyetleri ve özellikle Allah’ın müteşâbih sıfatlarını Allah’ın zatına layık olacak ve Arap dilini konuşanların istimaline uygun düşecek şekilde te’vil eden, ancak yaptıkları te’vîlin ille de Allah’ın muradı olduğu iddiasında olmayan kimselerdir. Selef metodu daha selîm, halef metodu ise daha sağlam ve kullanışlıdır⁶⁶.

5- Halef: Sonra gelen âlimler: Kelâm tarihinde Gazzâlî’ye kadar olan âlimlere Mütekaddimîn, Gazzâlî’den itibaren gelen âlimlere de Müteahhirîn denir. Halef kelimesi Müellif Nüreddîn es-Sâbûnî tarafından “Selef”in mukabili olarak kullanılmıştır. Buna göre Ehl-i Sünnet kelâmcıları demek olur⁶⁷.

Yukarıda halef hakkında yapılan ilk üç tanım daha çok mezhep taassubu etkisiyle yapıldığı izlenimi vermektedir ve kanaatimizce hatalıdır. Buna rağmen bu konuda önemli fikirler verdiği de açıktır. Bu tanımlarda en çok göze batan husus ise, “Halefin Peygamber’in (sav) ve Ashabının yoluna muhalefet eden kimseler” olarak tanımlanmasıdır. Ancak bu yargı asla doğru değildir. Öncelikle Mutezile kelâmıyla Ehl-i Sünnet kelâmını ve kelâmcılarını birbirinden ayırmak gerekir. Mutezile bir yana, Eş’ariyye ve Matürîdiyye’nin kelâm metodunu makul gerekçelerle kullandıklarında kuşku yoktur. Hatta bu değerlendirme (Halefin, Hz. Peygamber ve Ashabının yoluna muhalefet eden kimseler olarak tarif edilmesi) Mutezile için bile doğru değildir. Halef kavramında yukarıda yapılan 4. tanım; çözüm odaklı olması, itikadî yanlışlara düşülmesini önlemeye yönelik olması ve Allah’ın muradına daha muvafık olması sebebiyle Ehl-i Sünnetin benimsediği doğru bir tanımdır.

⁶⁵ es-Sîlî, *el-Akâidetü’s-Selefiyye Beyne’l-İmam İbn Hanbel ve’l-İmam İbn Teymiye*, s. 28.

⁶⁶ es-Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*, trc: Bekir Topaloğlu. *Matürîdiyye Akâidi*, Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 25.

⁶⁷ es-Sâbûnî, age., s. 188 (Nüreddîn es-Sâbûnî (580/1184)’nin *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn* adlı eseri Bekir Topaloğlu tarafından Matürîdiyye Akâidi adıyla Türkçeye çevrilmiş ve Diyanet İşler Başkanlığı tarafından yayınlanmıştır. Metnin daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak kitapta oluşturulan kelâm istilâhları başlığı altında halef bu şekilde tarif edilmiştir).

3. Halef ve Halef Mezhebinin Ortaya Çıkışı

Kâbî (317/929), Kadı Abdülcabbâr (415/1025), İbnü'l-Murtazâ (764-840/1363-1437) gibi Mutezile mensupları ile İbn Kuteybe (276/889) gibi bazı sünnî âlimler, Hasan-ı Basrî'yi (21-110/641-728) kelâmcılar gurubu içinde Mutezile'ye öncülük eden kişiler arasında zikrederler. Kaynaklara göre Vâsıl b. Atâ (80-131/699-748), Amr b. Ubeyd (144-761), Gaylan ed-Dımaşkî (120/738) gibi Mu'tezilî âlimlerin Hasan-ı Basrî'nin meclisinde yetişmesi ve Abdülmelik b. Mervan'a (86/705) yazdığı risalede kader konusuna Mutezile'ye ait olarak bilinen bir açıklama getirmesi Hasan-ı Basrî'nin bu mezhebin öncüleri arasında bulunduğunu göstermektedir⁶⁸. Bu arada Hasan-ı Basrî'nin hangi mezhebe mensup olduğu konusunda kafalar oldukça karışıktır. Nitekim Mutezile ve Sünnîler onu kendilerinden kabul ederken, Sûfiler ilk zâhitlerden sayarlar⁶⁹.

Çağdaş araştırmacılar tarafından Hasan-ı Basrî'nin, -her ne kadar öğrencileri Mutezile mezhebini kurmuş ve başlangıçta kader konusunda onlarla benzer görüşleri paylaşmış olsa da- daha sonra ilk kanaatinden vazgeçerek çoğunluğun mezhebine tâbî olduğu değerlendirilmiştir. Hatta Sünnîlere ait bazı kaynaklara göre "Ehl-i Sünnet" tabirini ilk defa kullanan Hasan-ı Basrî'dir ve o, Ehl-i sünnet'in ilk kelâmcılarından⁷⁰.

Bununla birlikte Hasan-ı Basrî'nin düşüncelerinin Mutezile mezhebine kaynaklık ettiği de bir gerçektir. O sadece Mutezile üzerinde etkili olmamış, bütün bir Irak bölgesinin fikrî yapılanması ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Kelâmı, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den önce Hasan-ı Basrî ile başlatmak daha isabetli olur⁷¹. Buradan hareketle, itikâdî konularda kelâmî yöntemi kullananlara "Halef" dendiğine göre, Halef ve Halef mezhebini, Hasan-ı Basrî ile başlatmak doğru olacaktır.

Mutezile İlm-i kelâmının zuhurundan bir buçuk asır sonra Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazıları "*imân meselelerini akıl kaideleriyle teyit etme*" ihtiyacını hissederler. İbn Küllâb el-Basrî (240/854) ve el-Hâris el-Muhâsibî (243/857) bunlardandır⁷². İsmail Hakkı İzmirli'nin (1868-1946), Halef mezhebi (Ehl-i Sünnet kelâmcıları) ve Ehl-i Sünnet kelâm ilminin zuhuru ile ilgili görüşü şöyledir: İbn Küllâb, bidatçıları temsil eden

⁶⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 305.

⁶⁹ Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 63.

⁷⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 305.

⁷¹ Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, s. 63.

⁷² Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi İstanbul 1981, s. 23.

Cehmiyye ve Mutezile'yi reddetmek amacıyla birtakım eserler yazmış, kelâmcıların yöntemlerini kullanarak bu iki mezhebin çelişkilerini ortaya çıkarmış ve böylece yaklaşık yüz yıl sonra gelecek olan İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (324/936 veya 330/942) zemin hazırlamıştır. İşte İbn Küllâb'tan itibaren Selefiyye (Ehl-i Sünnet) mezhebi ile Ehl-i Bid'at (Cehmiyye-Mutezile) mezhebi arasında orta bir Ehl-i Sünnet mezhebi (Halef Mezhebi) ve buna bağlı olarak bir kelâm ilmi ortaya çıkmıştır. Çünkü İbn Küllâb, Allah'ın sıfatlarını ispatlama konusunda Selefiyye'ye, fiilleri nefyetme hususunda da Mutezile'ye uymuştur. Yani zati sıfatların Yüce Allah ile kaim olduğunu, ancak fiili sıfatların onunla beraber bulunmadığını söylemiştir⁷³.

Ehl-i Sünnet cemâati genel olarak İslâm Dîni'nin temel konularında fikir birliği içinde bulunmakla birlikte, bunların detaylarını yorumlarken kendi arasında guruplara ayrılmıştır. Buna göre Rasûlullah (sav), Ashab ve Tabiûn yolunu doğrudan izlemekle beraber nasslarda olanı aynen kabul ederek te'vîle gitmeyen Selefiyye mezhebine Ehl-i Sünnet-i Hâssa, nassların yanında akla da önem veren Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye'nin temsil ettiği sünnî akîdeyi benimseyenlere de "Ehl-i Sünnet-i Âmme" denilmiştir⁷⁴.

Selef ve Halef mezhebi arasında özellikle müteşâbihler ve sıfatlar çerçevesinde ortaya çıkan görüş ayrılığının mesnedini oluşturan Âli İmrân Sûresi 7. âyet, Selef tarafından "müteşâbihlerin te'vîlini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği" şeklinde anlaşılırken Ebu'l-Hasan el-Eş'arî âyetteki vakfın "...والراسخون في العلم..." üzerinde olduğunu ve dolayısıyla, ilimde râsih olanların müteşâbihlerin te'vîlini bilebileceklerini söylemektedir. Onun bu görüşünü Ebû İshak eş-Şirâzî (476/1088), "Allah'ın ilmimi tekeline aldığı hiç bir şey yoktur, bilakis âlimler onlara vakıf olur. Çünkü Allah Teâlâ bunu (والراسخون في العلم) âlimleri övmek için söylemiştir. Şâyet âlimler müteşâbihlerin te'vîlini bilmeseydiler elbette avâm ile aynı olurlardı."⁷⁵ demek suretiyle desteklemiştir.

Nitekim İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Selef taraftarlarının tenkitlerine cevaben kaleme aldığı "*Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*" adlı risâlesinde; "Bazı insanların cehâleti sermaye edindiklerini, tembellikleri yüzünden dînî tefekkür ve araştırmadan vazgeçip işin kolayına ve taklide yönelindiklerini, bununla beraber Usul-ü Dîn hakkında

⁷³ İzmirli, *Yeni İlm-i kelâm*, s.74.

⁷⁴ Kurt, Hasan, "İtikâdi Mezheplerin Oluşum Serüveni", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c. 2, sayı: 3, s. 32, Gümüşhane, 2013.

⁷⁵ es-Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-İlim, Beyrut 1977, s. 282.

araştırma yapanlara dil uzatarak onları sapıklıkla suçladıklarını...” ifade ederek cevap vermiştir. İmam Eş’arî bu risalesinin sonunda da muarızlarına şöyle seslenmiştir: “Siz kelâm ehlini dînî asıllar mevzuunda konuşmaktan men ederken kendiniz istediğiniz meseleler hakkında konuşuyorsunuz. Ne var ki aciz kaldığınız zaman “konuşmaktan menolunduk” diyorsunuz. İşinize gelince de sizden öncekileri delilsiz ve izah etmeden taklit ediyorsunuz. Bu sizin yaptığınız, nefsinize uymanızdan ve başkalarına tehakküm etmekten başka bir şey değildir”⁷⁶.

4. Sonuç

Halef kavramı çerçevesinde buraya kadar yaptığımız açıklamalardan çıkan sonuç şudur ki, dînî nassları özellikle müteşâbihleri anlama konusunda İslâm âlimleri ikiye ayrılmıştır. Bunlardan biri müteşâbihleri yorumlamakta aklın kullanılmasını doğru bulmayıp te’vîli reddeden, bu hususta acziyetini kabul ederek ta’zim ve teslimiyetle bunlara imân eden Selef mezhebidir. Diğeri de müteşâbihler dâhil nassların anlaşılmasında aklın kullanılmasını zaruri gören Halef mezhebidir. Görüldüğü gibi Selef mezhebi ile Halef mezhebi arasındaki sınır, müteşâbihlerin te’vîli meselesidir ve her ikisi de görüşünün doğruluğunu Âli İmrân Sûresi 3/7. âyete dayandırmaktadır. Bu konuda Selef ve Selefiyye aynı paralelde yer almaktadır.

Kısaca Halef, Müteşâbih âyetlere, Allah’ın sıfatlarına, kıyametin ahvaline, cennet ve cehenneme Selef gibi yaklaşmayan, İslâm’ı ifsat etmek isteyenlerin gelişi güzel mana verişlerini firenlemek ve böyle bir ihtimalin yol açacağı kötü neticelerden Müslümanları korumak amacıyla bunları İslâm’ın ruhuna uygun bir şekilde te’vîl edip yorumlayan⁷⁷ Eş’arî ve Mâtûrîdî’ye tâbî olan âlimler demektir. Bunun yanında, Cehmiyye, Mutezile ve İslâm Felsefecileri de Halef kapsamında değerlendirilir.

⁷⁶ Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 24-25, (el-Eş’arî, “*Risâle fî İstihsâni’l- Havz fî İlmi’l-Kelâm*” s. 87-89’dan).

⁷⁷ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1983, s. 131.

III. SELEFİYYE’NİN TARİHÇESİ

Hz. Peygamberin vefatının akabinde Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler ve Abbasiler döneminde İslâm toprakları Arap yarımadasının tamamını, Atlas Okyanusundan Asya’nın ortalarına, Kafkasya’dan Kuzey Afrika ve İspanya’ya uzanan bütün bir coğrafyayı içine alacak şekilde genişlemiş ve böylece İslam Dîni Arap Yarımadası’nın dışına taşmıştır.

Yeni fethedilen bu ülkelerde yaşayan, farklı dîn, mezhep ve düşüncelere sahip insanlar, benimsemek veya eleştirmek amacıyla İslâmiyet’le yakından ilgilenmiştir. II. (VIII) yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye-Mutezile mensupları İslâm’ı eleştiren guruplarla fikrî mücadelelerde bulunurken zaman zaman onların anlayabileceği üslup ve ifadeler kullanmış, görüşlerine temas edip yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Bu dönemde kendilerine “Ashâbu’l-Hadîs” deyen bazı âlimler, Ashâp ve Tâbiûn’un meşgul olmadığı bu konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken kullanılan yöntemleri bid’at saymış, bu alanda reddiyeler yazmıştır. Sonraki âlimler de “Ashâbu’l-Hadîs” veya “Selefi Sâlihîn” adıyla bu ilk dönem âlimlerine sıkça atıflarda bulunmuştur. Ancak Selef yolunu izleyenlerin, eserlerini daha çok reddiyeler halinde kaleme almaları ve sıfatların te’vîli gibi belli konular dışında Ehl-i Sünnet kelâmcılarından ayrıldıkları görüşlerin fazla olmaması onların ayrı bir itikâdî mezhep şeklinde değerlendirilmesini gereksiz kılmaktadır. Selefiliğin sistemleşip bu günkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir⁷⁸.

Kısaca, Selefîyye önceleri İslâmî bir fırka olmaktan çok, erken dönem dîn anlayışını muhafaza etmeye çalışan bir bakış açısı veya dînî bir söylem olarak görülmektedir. Ancak Selefîyye’nin mezhepleşme süreci, hicrî II. asrın ortalarından itibaren başlamış, daha sonra bu kesimde sembol isim olarak Ahmet b. Hanbel öne çıkmış; bu tutum hicri VII. asırdan itibaren İbn Teymiyye ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye ile sistemleşerek devam etmiştir⁷⁹.

Bazı yorumculara göre Selefilik, bireyi yok sayan, geleneği önceleyen ve siyasî

⁷⁸ Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399-400.

⁷⁹ Kubat, agm., *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, s. 235-236; Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 400.

kaygılarla hareket eden bir zihin yapısının sonucudur⁸⁰. Selefiyye'nin zuhuruna yol açan faktörleri kısaca; Arap akli⁸¹, “Ataların dinini takip etmek” şeklinde özetlenebilecek kadîm Arap kültürü ve çöl hayatı (bedevî hayat) olarak sıralamak mümkündür. Bu manada Selefi söylemin, bir Arap-İslâm sentezi oluşturma hevesiyle başladığını söylemek doğru olabilir.

Cabirî'ye göre Hz. Osman ile Hz. Ali ve oğullarının öldürülmesinin ardından, İslâm devletinin yönetim anlayışı Muaviye b. Ebî Süfyan eliyle yeniden “Kabilecilik”e dönüştürülmüştür. Hatta bu dönemdeki kabile taassubu Câhiliyye dönemini bile geride bırakmıştır. Bir nevi Saltanat'a dönüşen Hilâfet'in Muaviye'den oğullarına geçmesi; eskiden beri, “Hilâfetin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğu” düşüncesinde olan Siâ'nın bir mezhep olarak doğuşuna sebep olmuştur. Hz. Osman'ın şehadetinden sonra Muaviye ile birlikte meydana gelen yönetim anlayışındaki değişime bağlı olarak, Ashap arasında iki savaş (Cemel ve Siffin) meydana gelmiştir. Ancak bu savaşlar ihtilafı çözmek şöyle dursun, ayrışmayı hızlandıran faktörlerden olmuştur. Emevî devletinin ırkçılığına karşı ilk muhalefet Arap unsurlar arasında olsa da zamanla muhalefette kabilecilik taassubu oluşmuş, mevali muhalefette yalnız kalmıştır. Muhalefet, sadece Arapların değil, bütün Müslümanların devleti olması gereken bir “İslâm devleti” söylemini dillendirerek Emevî iktidarının kabilecilik karakterli yönetim anlayışına karşılık, halkçı (şuubî) bir yönetim anlayışını benimsemiştir. Muhalefet zamanla, Emeviler'le girdiği mücadeleyi kaybetmiş bir nevi yer altına çekilerek kültürel mücadele safhasına geçmiştir. Bu, Arap mazisine saldırmak ve onu her yönüyle tenkit etmek şeklinde tecelli etmiş, Arapların buna cevabı da; Arap mazisinin ve özellikle Cahiliyye döneminin savunulması şeklinde olmuştur. Kısaca gerek Emevîler ve gerekse Abbasîler tarafından Cahiliye döneminin yeniden inşası, bir devlet politikası haline getirilmiştir. Sonuç olarak Cahiliyye döneminin bir ürünü olan Arap akli, Arapların bilincinde (bilinçaltında) Hz. Peygamber'in gelmesinden sonra da yaşamış ve sonraki dönemlerde de kendisini bir referans olarak dikte ettirmeye devam etmiştir⁸². Bu, Arapların, İslâm öncesinden tevarüs ettirdikleri akıl ve kültürün güdümünde bir din telakkisine tekabül etmektedir ki işte Selefiyye'nin

⁸⁰ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 291.

⁸¹ Arapların, Kadim Ortadoğu Asya medeniyet düşüncesi ve Cahiliye dönemi kültürüne dayalı anlayışı demektir. (el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 61.)

⁸² el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 66-69.

anlayışı buna dayanmaktadır.

Ehl-i Re'yn önderi sayılan Ebû Hanîfe'nin Emevî yönetimine karşı olduğu ve Hatta Emevîler'e karşı Abbasîler'e destek verdiği malumdur. Onun Emevî karşıtlığının sebebi, çağdaş araştırmacılar tarafından Emevîler'in; Ehl-i Hadîse verdiği destek olarak değerlendirilmiştir. Yeniliğe karşı direnme ve eskiyi savunma, siyasî bir tutumdur. Bu sebeple Selefiyye, Hadîs ve Sünnet'in gücünden yararlanarak kendi ideolojisini korumaya çalışmıştır. Hicrî II. asırda her iki eğilim de hem fikhî ve hem de itikâdî birer ekole dönüşmüştür. Kur'ân'ın mahlûk olup olmama meselesi her iki ekol arasında dinî olmaktan çok siyasi bir çatışmanın sebebini oluşturmuştur. Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunan Selefiyye, Kur'ân'ın evrenselliğine ve yeniliğe karşı koyma, mevcudu muhafaza etme ve öngörülerini Müslümanlara dayatma gibi davranışlar sergilemiştir⁸³.

Selefiyye'nin zuhurunda bir başka etken de Arap aklına mülhem "Hilâfetin Kureyşliliği"⁸⁴ veya Arap-Mevâlî (Arap olmayan yeni Müslümanlar) ayrımı olsa gerektir. Hz. Peygamber'in vefatının akabinde olmasa da -ki bu, Hz. Peygamber'in ani vefatıyla oluşan ilk travmanın atlatılmasında isabetli bir tercih olmuştur- ilerleyen zamanlarda yöneticilerin (Halîfe) hep Kureyş'ten olması gerektiği anlayışının dinî olmaktan çok siyasi⁸⁵ olduğu kanaatindeyiz. Bunun (Hilâfetin Kureyşliliği), Arap-Acem çekişmesinde -Araplar lehine- bir argümana dönüştürülmesi, ilhâmını İslâm öncesinden alan Arap aklına dayanması muhtemeldir.

Selefilik düşüncesinin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili yukarıda yaptığımız bu kısa girişten sonra tezimizin bu kısmında selefi yönelişin geçirmiş olduğu üç ana aşamayı ele alacağız. Zira Selefi yönelişin geçirmiş olduğu bu üç ana aşama, her ne kadar birbiriyle bağlantılı olsa da zamana ve şartlara bağlı olarak birbirinden farklı özellikler arz etmektedir. Selefiyye'nin geçirmiş olduğu aşamalar şunlardır:

⁸³ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 294-296.

⁸⁴ el-Buhârî, *Ahkâm*, 2; Müslim, *İmâre*, 4: "Kureyşten/İnsanlardan iki kişi kalktığı sürece (hilâfet) Kureyş'te kalmaya devam edecektir."

⁸⁵ Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 87.

A. İLK DÖNEM/MUTEKADDİMÛN SELEFİYYE'Sİ

İlk Dönem Selefiyesi/Mütekaddimûn, sistematik selefliğe zemin ya da temel oluşturan Ehl-i Hadîs ekolüdür. Bu ekol, ayrıca Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılmaktadır. Ma'mer b. Râşid (153/770), Evzâî (157/774), Süfyân es-Sevrî (161/777), Leys b. Sa'd (175/791), İmam Malik b. Enes (179/795), Süfyan b. Uyeyne (196/814), İmam Şâfiî (204/820) Selefiyye'nin erken dönem (icmâl dönemi) meşhur temsilcileri arasında bulunmaktadır⁸⁶. Ehl-i Hadîs ekolü, hicrî III. asırda Ahmed b. Hanbel'in (241/855) yanı sıra İshâk b. Râheveyh (238/853), İmam Buhârî (256/870), Müslim (261/875), Ebû Dâvûd (275/889), İbn Kuteybe (276/889), Tirmîzî (279/892), Ebû Saîd ed-Dârimî (280/894) ve Nesâî (303/915) gibi âlimlerin katkılarıyla nüfuz ve güç kazanmış, ilerleyen dönemlerde Bağdat merkezli olarak Ebû Bekr el-Hallâl (311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (329/941) ve İbn Battâ el-Ukberî (387/997) gibi Hanbelî imamlarca temsil edilmiştir⁸⁷.

Ahmed b. Hanbel'in Mutezile kelâmcılarıyla olan mücadelesi ve mihne⁸⁸ olayındaki duruşu, onu Ehl-i Hadîs Ekolü'nün sembol ismi haline getirmiştir. Her devirde değişik mezheplere bağlı bazı âlimler itikâdî konularda Ehl-i Hadîs metodunu kendi eğilimlerine uygun biçimde temsil etmişlerse de bu çizgiyi hararetle benimseyen ve onunla özdeşleşmiş gibi görünen daha çok Hanbelî âlimleri olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in takipçileri, imamlarını Selef'in itikâdî prensiplerini titizlikle koruyan ve onları bid'atçılara karşı savunan kişi konumuna çıkarmıştır. Ahmed b. Hanbel, kendisinden sonraki Ehl-i Hadîs literatürü için model olacak şekilde Selef düşüncesinin temellerini ortaya koymuştur⁸⁹.

⁸⁶ Öztürk, Mustafa, "Selefilik ve Te'vîl Üzerine", *Mârife*, yıl:9, sayı:3, Konya, 2009, s. 86.

⁸⁷ Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 400; Kubat, "el-Malâtî ve Selefilik", *Marife*, s. 228; Öztürk, Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik -Tebliğ ve Müzakereler-* Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 191.

⁸⁸ Mihne, terim olarak "Sorguya çekip eziyete maruz bırakmak demektir". Bu kavram, Mu'tezile'nin devlete egemen olduğu bazı Abbâsî halifeleri döneminde bir kısım âlimlerin "Halku'l-Kur'ân" konusunda sorguya çekilip eziyet edilmelerine ilişkin olaylar için kullanılmıştır. Mihne hareketi, Abbâsî Halifesi Me'mun (218/833) tarafından başlatılmış, Mu'tasim Billah (227/842) ve Vâsık Billah (232/847) döneminde devam ettirilmiş ve Mütevekkil (234/849) zamanında sonlandırılmıştır. Bu esnada başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere, Affan b. Müslim, Ali b. Medenî, Ubeydullah b. Muhammed, Kuteybe b. Saîd gibi birçok âlime zulmedilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ("Mihne" Maddesi) s. 216.

⁸⁹ Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 400.

Ahmed b. Hanbel, arkasında kendi eğilimini ve çağının olayları karşısındaki tutumunu açıkladığı ilmî ve fikrî büyük bir servet bırakmıştır. O, kitaplarında Selef akîdesini korumuştur. Özellikle *el-Müsned*, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika* ve *ez-Zühd* isimli kitaplarında Selefin yöntemini ortaya koymuştur. Onun bu serveti, kendinden sonra arkadaşlarının ve öğrencilerinin akîde meseleleri ve şer'î fetvâlar konusunda tedvîn ettiği kitaplarda kendini göstermiştir⁹⁰.

Hicrî III. (IX.) asrın başlarında Ahmed b. Hanbel'in elinde ortaya çıkan ve hicri V. (XI.) asrın ikinci yarısında sona eren İlk Dönem Selefiyye'sinin (Mütekaddimûn) belirgin özellikleri şunlardır:

1- Kitap ve Sünnet'ten oluşan şer'î nasslara tâbî olmak; Kitap ve Sünnet ile Sahabe ve Tâbîinden rivâyet edilenlere tutunmak.

2- Mezhep ve düşüncelerin hakkında ihtilâf ettikleri akîde problemlerinin çözümünde Kur'ân-ı Kerîm'in yöntemine bağlanmak.

3- İtikâdî meselelerde te'vîl ve tartışmayı terk etmek.

4- Kelâm ilmine hücum edip onunla meşgul olanları kötümek⁹¹.

V/XI. ve VI/XII. asırlarda Ehl-i Hadîs geleneğinin başlıca temsilcileri arasında, Kelâm geleneğini kısmen benimseyerek bazı konularda te'vîle yönelen bir akım gelişmiştir. Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (526/1131)'nın başlattığı bu hareket, İbnü'l-Akîl (513/1119) ve İbnü'l-Cevzî (597/1201) ile daha belirgin hale gelmiştir. Bununla birlikte bu âlimler, kendi mezhep mensupları tarafından Selef prensiplerinden uzaklaştıkları ileri sürülerek, eleştiriye maruz kalmışlardır. Adı geçen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Selef metodunu nazar yahut akıl ve istidlâle dayanan kelâm yöntemiyle uzlaştıran ve kelâm terimlerini kullanan ilk âlimlerden sayılmaktadır⁹². Bundan da anlaşılmaktadır ki, toplumda meydana gelen değişim ve şartlara paralel olarak daha ilk dönemde; yani Mütekaddimîn döneminde, bir süre sonra daha da belirginleşecek olan metot ve düşünce farklılığının işaretleri görülmeye başlanmıştır.

Seleflik hareketi Abbasi devletinin çöküşüne kadar etkisini ve hâkimiyetini devam ettirmiştir. Bir yandan haçlılarla mücadele edilirken diğer taraftan Moğollar devlet-

⁹⁰ el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefî*, s.68.

⁹¹ el-Kavsî, *age.*, s. 72.

⁹² Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 408.

lerini ve şehirlerini yıkmak şöyle dursun, Müslümanları tarihte görülmemiş derecede büyük katliamlara tabi tutmuşlardır. İşte bu sebeple, Abbasi döneminin bitiminden itibaren başlayan kargaşa döneminde ilim sahasında büyük bir gerileme yaşanmıştır.

Bu zor şartlar ve olumsuz ortamlar sebebiyle bilimsel ürünler azalmış, ictihâd kapısı kapanmış (adeta ictihâd edecek kimse kalmamış), ilim ehline taklit ve mezhep taassubu galip gelmiş ve fikrî donukluk egemen olmuştur. Düşünce özgürlüğü ve fikir hürriyetinden en küçük bir nasibi bile olmayan bir âlim (in ilmi), öncekilerin sözlerinden ezberlediklerinin çokluğu ve onların görüşlerinden öğrendiği bilgilerin miktarıyla ölçülmeye başlanmıştır. Bu dönemde telif edilen kitapların içinde -orijinallik ve yenilik izi/emaresi bulunmaksızın- sadece toplama bilgiler ve bunların tasnifi bulunmaktadır⁹³.

Aynı zaman diliminde İslâm dünyasında kendini gösteren birçok bozulmaya ek olarak diğer bir bozulma da âlimlerdeki bozulmadır. Âlimlerin ahvalinin bozulması, onlardan birçoğunun sultanların sapıklıklarına ayak uydurmaları ve birbirlerine makam ve güç elde etmek için tuzak kurmaları şeklinde kendini göstermiştir⁹⁴.

Yukarıda özetle arz ettiğimiz siyasî, ictimâî, ilmî ve dînî bütün olumsuz şartlar, birçok ihlâslı âlimin omuz verdiği İslâmî bir uyanışa yol açmıştır. Bu ulemâ, İslâm âleminin ıslahı ile İslâm âlemindeki dînî ve ictimaî çöküşün durdurulmasına olan ihtiyacı idrak ettiler. Müslümanları birliğe, ihtilâf ve tefrikayı terke ve yeniden İslâm'a dönmeye davet ettiler. İslâm ve İslâm akâidinin vehimlerden, bid'at ve hurâfelerden kurtarılması için çağrıda bulundular. Cehalet, körü körüne taklit ve mezhep taassubuna karşı savaştılar. Fıkıh konusunda ictihâd kapısını açmaya çağırdılar. Fikrî donukluğu tenkit ettiler. Tefekküre ve akli kullanmaya davet ettiler. Özetle, ilmî ve fikrî, kapsamlı bir uyanışı gerçekleştirdiler. Bu dönemde Selef ulemâsı ortaya çıkan yeni konu ve problemleri, Selefin yöntemine ilave ettikleri yöntemlerle çözmeye çalışmıştır. Müteahhirûn Selefiyyesi, içinde yaşadıkları şartların ve fikrî yapıların tazyîki ile "kıyâs" ve "te'vîl" konusundaki tutumlarını gözle görülebilir derecede değiştirmiştir⁹⁵. Şimdi, yukarıda anlayış, görev ve öngörülerine temas ettiğimiz Selefî hatta (Müteahhirûn) geçebiliriz.

⁹³ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 75 (M. Halil Herras, *İbn Teymiyye es-Selefi*, s. 17'den naklen).

⁹⁴ el-Kavsî, age., s. 75.

⁹⁵ el-Kavsî, age., s. 77.

B. KLASİK DÖNEM/MÜTEAHHİRÛN SELEFİYYE'Sİ

Selefi düşünce, hicri VII. (XIII.) asrın ikinci yarısından itibaren, İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr (774/1373) gibi meşhur talebelerince sürdürülmüş ve bu hareket “Sonraki Selefiler” (Müteahhirûn) adıyla anılmıştır⁹⁶. Selefiliğin bilinen anlamıyla sistemleşip gerçek manada bir akım haline gelmesi esas itibariyle “Tafsîl Devri”⁹⁷ de denilen bu dönemde; İbn Teymiyye ve takipçileri eliyle gerçekleşmiştir. Bu konuda İbn Teymiyye ile birlikte zikredilmesi gereken ikinci önemli figür, aynı zamanda onun öğrencisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Bu iki şahsiyetin çalışmalarıyla Ehl-i Hadîs ekolü sadece bazı ortak kanaatler etrafında buluşan bir anlayış boyutundan, Sistematik Selefilik aşamasına terfi ettirilmiştir. Kısaca Selefiyye düşüncesi genel manada şu anki anladığımız kavramsal muhtevasına ilk olarak İbn Teymiyye ve öğrencileri marifetiyle kavuşmuştur⁹⁸.

1. İbn Teymiyye Selefiyye'si

İbn Teymiyye, “itikâd” konusunda Selef mezhebi ile Müteahhirûn'dan Selefiyye'nin dışındaki mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Onlardan hangisi doğrudur? Siz iki mezhepten hangisini benimsiyorsunuz? Ehl-i Hadîs diğerlerinden daha mı doğrudur? Fırka-i Naciye'den kastedilenler onlar mıdır? Onlardan sonra onların bilmediği ancak başkalarının bildiği ilimler ortaya çıktı/çıkacak mı? Mantık konusunda ne düşünüyorsunuz? “O, farz-ı kifâyedir” diyen kimse doğru mu yoksa yanlış mı söylüyor?” şeklindeki sorulara: “Bu sorular, ciltlerce açıklamayı gerektirir” deyip bazı mühim hususlara işaret ettikten sonra şöyle cevap vermiştir: “Ehl-i Hadîs, bütün safveti ve halisliğiyle aklen insanların en mükemmeli, kıyâs yönünden en doğrusu, re'y bakımından en isabetlisi, söz bakımından en sağlamı, görüş bakımından en sahîhi, istidlâl bakımından en doğru olanı, cedel bakımından en güçlüsü, ferâset bakımından en mükemmeli, ilham yönünden en doğrusu, basîret ve mükâşefe yönünden en birincisi, dinleme ve konuşma yönünden en isabetlisi, vecd ve zevk bakımından en büyüğü ve güzeldir.

⁹⁶ Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, s. 238.

⁹⁷ Akgün Birol, Bozbaş Gökhan, “Arap Dünyasında Siyasî Selefizm ve Mısır Örneği”, *Akademik Orta-doğu Dergisi*, cilt: 7, sayı: 14, 2013, s. 5.

⁹⁸ Apak, Âdem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 43.

Müslümanların diğer dîn mensuplarına göre durumu neyse, Ehl-i Sünnet ve Hadîs'in diğer fırkalara/mezhepler kıyâsla durumu da odur"⁹⁹.

Müteahhirûn Selefilik; yöntem ile itikâdî ve fikrî usûldeki birlik konusunda Mütekaddimûn Selefilik ile ittifak halindedir. Kısmen akli ve kıyâsı kullanmada ve ayrıca muhtelif fırkalarla tartışmaya (aklî cedel) girmede ondan ayrılır. Bunun sebebi de asrının problemlerine cevap verme ihtiyacıdır. Bu problemlerden bazıları şunlardır:

1- Tevhîd akîdesinin saflığını bozup ona şirk lekesi bulaştıran bid'at ve hurâfelerin ortaya çıkması.

2- İctihad kapısının kapanması (ulemânın İctihâddan uzaklaşması) ve mezhep taassubunun yayılması.

3-Vahdet-i Vücut mezhebi mensuplarının felsefî/tasavvufî söylemlerinin yaygınlaşması. İşte bu problemler, Selefiyye'nin billurlaştığı ilk dönemde Müslümanlar arasında henüz ortaya çıkmış değildi¹⁰⁰.

Müteahhirûn Selefiyye'de meydana gelen -özellikle İbn Teymiyye merkezli- bu değişim ve gelişim; görüş ve düşüncelerini, kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi geleneklerle boy ölçüşebilecek ve hatta onlara alternatif olabilecek seviyeye çıkarmak noktasında kendini göstermiştir. Bu dönemde meydana gelen fikrî tartışmalar değişim ve gelişimin diğer bir göstergesidir.

Hâlbuki bu akımın daha önceki temsilcileri, başlangıçtan beri bazı görüşleri seslendirmekle birlikte, -mesela kelâmcılar gibi- bunları temellendirme, savunma ve yeniden inşa etme yolunda kapsamlı bir çaba içine girmedikleri için görüşleri daha ziyade reddiye türü ifadelerden ve birbirini tekrar etmekten ibaret idi. Dolayısıyla İbn Teymiyye, bu hareketi pasif, salt tepkici ve reddiyecilikten çıkarıp, aksiyoner ve aktif hale getirmiştir. İşte bu yönüyle kendisi bütün Ehl-i Hadîs geleneği dikkate alındığında şüphesiz çok önemli bir misyona sahiptir. Anlaşıldığı kadarıyla yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal şartları onu bu tür bir Ehl-i Hadîs yorumuna gitmeye de sevk etmiştir¹⁰¹.

⁹⁹ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *Nakzu'l-Mantık*, thk: Muhammed Abdürrezzak Hamza ve Süleyman b. Abdirrahman es-Sanî', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 19-20.

¹⁰⁰ el-Kavsî, age., s. 88.

¹⁰¹ Apak, Âdem, "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam serüveni" *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 43-44.

Görünen o ki, İbn Teymiyye, gerek Haçlı seferlerinin ve gerekse Moğol istilasının olumsuz etkilerinin bütün ağırlığıyla hissedildiği bir dönemde yaşamıştır. Daha önce Selefî olduklarını iddia eden Hanbelî ulemâsı kendi düşüncelerine muhalif ekollere karşı birtakım reddiyeler yazmaktan öte geçemezken, İbn Teymiyye bu konuda yeni bir çağır açmıştır. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye, yaşadıkları bu kritik dönemde Müslümanların inancını ve birliğini güçlendirmek maksadıyla daha önceki ulemânın katı lafızcılığından uzaklaşarak Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde dînî bir akılcılığa yer veren yeni bir anlayışa geçmişlerdir. Bu esnada Selefin görüşlerine atıflar yaparak onlara bağlılıklarını belirtmelerinden dolayı, Ehl-i Hadîs yerine daha çok Selefî diye anılmışlardır¹⁰². Bundan hareketle; Selef akımını temsil edenlere atfen kullanılan “Selefiyye” isminin İbn Teymiyye ile başladığı söylenebilir.

İbn Teymiyye'deki kullanıma baktığımızda Selefiyye'nin, oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade “dışarıdan” İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dîni temizleme ve ilk İslâm toplumunun saflığına dönme niyetine tekabül ettiğini söyleyememiz mümkündür. İbn Teymiyye'de Selefî cihet, dînin asıllarında aklın kullanımını esas alan “yeni yönelişler” karşısında kitap ve sünnete dönmektir”. Nebevî ve Selefî yol, Allah Teâlâ hakkında re'y ile konuşmamak, Sahabe ve Tâbiûn'un yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyâs veya Yunan mantığını, Felsefe ve Kelâmı bırakıp “ilme” tabî olmaktır¹⁰³.

Yüzyıllara ve bölgelere göre farklılıklar gösteren ve daha çok Hanbelîler tarafından sahiplenilen Ehl-i Hadîs ve Selef ekolünün temel eserleri incelendiğinde bunların öncelikle Mutezile ile Cehmiyye'ye ve onlardan dolayı da kelâmcılara karşı olumsuz bir tavır sergiledikleri görülür. Buna karşılık Selef yöntemini benimseyenlerin temel görüşleri bakımından Ehl-i Sünnet'in diğer kollarıyla önemli bir anlaşmazlık içinde buldukları söylenemez. Her ne kadar sert bir muhalefet üslubu kullansalar da Selef yolunu izleyenler,-genel olarak nassların ve özellikle haberî sıfatların te'vîli, felsefî delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, Kitap ve Sünnet'te bulunmayan terimlere “Usûl-i Dîn”de yer verilmesi gibi konuların dışında-Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla itikâdî ilkelere benzer görüşleri paylaşmışlardır¹⁰⁴.

¹⁰² Öz, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 261-262.

¹⁰³ İşcan, *Selefilik: İslâm Köktenciliğinin Tarihi Temelleri*, s. 29.

¹⁰⁴ Apak, Âdem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam serüveni” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 44-45.

İbn Teymiyye, ulemânın son derece bozulmuş olduğu fikrinden hareketle, Selefin temiz itikâdına dönme çağrısında bulunmuştur. O, bu hareketi; her türlü dînî yeniliğe, evliyâ gibi ulu addedilen kimselere tazîm göstermeye, kabirlere adak adamak, (bir talepte bulunmak amacıyla) türbe ziyaretinde bulunmak gibi adetlere karşı başlatmıştır. Böylece İbn Teymiyye Selefe dönüş çağrısı ile “popüler dîne” ilk sistematik muhalefette bulunanlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye, Skolastik¹⁰⁵ metotların sertliğinden kurtulmak için kelâmcıları ve fıkıhçıları şiddetli bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur¹⁰⁶.

Ancak İbn Teymiyye'nin bu çağrısı yeni bir rûhî canlılığa ve yeni bir medeniyet girişimine vesile olamamıştır. Onun Selef mezhebine bağlılığı, çok eleştirdiği Eş'arî ve diğer mezheplerin kendi görüşlerine katı bir şekilde bağlılıkları mesabesinde olmuştur¹⁰⁷. Sonuç olarak Selef kutsallaştırılmış, böylece o, bir tarih olmaktan çok, dînî bir parçası haline getirilmiştir. Sadece Kur'ân ve Sünnetin bağlayıcı olduğunu kabul eden İbn Teymiyye bile, bu iki kaynak yanında Selef'i de bir otorite olarak görmüş, böylece mevcut durumda şeklen herhangi bir değişiklik olmamıştır¹⁰⁸.

2. Muhammed b. Abdülvehhâb Selefiyye'si

Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbî hareketi, Selefe dönüş çağrısının ikinci adresi olarak değerlendirmek gerekir. Aslında Muhammed b. Abdülvehhâb'ta dînî aslına ircâ ve Selefe dönüş, tek kelime ile değişime ve gelişime bir tepkidir. Asr-ı Saadette olmayan her türlü yeniliğin yok edilmesidir. Bunun için Muhammed b. Abdülvehhâb'ın klasik İslâmî döneme dönme isteği, değişime karşıt gözüken tepkiyi oluşturması açısından İslâmlığın hiç değişmez bir toplum biçimi oluşturduğu inancına yol açmaktadır. Montaigne de Vehhâbîliğin Selefe dönüş çağrısını, şehirleşmeye karşı bir tepki olarak

¹⁰⁵ Akli, vahiy ve imân hakikatlerine tatbik ederek, onların aklen ve felsefî yönden izahını yapmak ve kolay anlaşılır hale getirmek, kıyas yoluyla ispat üstatları şerh ve tefsîr etmek, dolayısıyla birtakım itirazlara da cevap bulmaktır. (Geniş bilgi için bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 252-253)

¹⁰⁶ İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dînî ve Siyâsî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 221-222.

¹⁰⁷ İşcan, age., s. 222.

¹⁰⁸ İşcan, age., s. 222.

değerlendirmektedir¹⁰⁹. Hâlbuki İslâm, bir arada yaşamayı ve medenîleşmeyi öngörmekte ve bu hususta hükümler vaz' etmektedir.

Şüphesiz Asr-ı Saadet, hasretle anılacak ve örnek alınacak bir hayat nizamıdır. Ancak iki kere yaşanmış hayat olmadığı gibi, iki kez tekrarlanan zaman ve cemiyetin varlığı da düşünülemez. İnsanı, eşyasından ve yaşadığı muhitten tecrit edecek bir hayat şablonu da yoktur. Bundan dolayı Vehhâbî düşüncenin insanlara bekledikleri mesajı vermesi mümkün değildir. Bu, dışımızdaki dünyaya, şekil ve sloganlardan başka bir şey ulaştırmamaktadır¹¹⁰.

a. Vehhâbîlik

Ahmed b. Hanbel ve onun öncülüğünde teşekkül eden Hanbelî mezhebinin, tarih boyunca Selefî hareketler veya temayüller için önemli bir referans noktası oluşturduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Nitekim “Vehhâbîlik, Kur’ân ve Hadîs metinleri dışında aklî delillere çok az yer bırakan bir fıkıh metodolojisini uygun bulması yönüyle Hanbelî mezhebinden, bu dînî metinlerin yorumunda nasslarda geçen ibarelerin zâhirî ve kuru manasını esas alması itibariyle de Zâhirî mezhebinden büyük ölçüde etkilenmiştir”¹¹¹ tespiti bu hususu desteklemektedir.

Bir görüşe göre tam bir Selefî fanatizmini temsil eden Vehhâbîlik, gerçekte Hanbelî mezhebinin aşırı bir yorumudur¹¹². Ortaya çıkmasında ve varlığını sürdürmesinde siyasetin etkisi vardır¹¹³. Ümmetin yeniden inşasının merkezine hilâfeti koyan Hizb kuramını kabul edememektedir (çünkü bu, kuşkusuz Suûdî kraliyet ailesinin yadsınmasıdır)¹¹⁴. Ayrıca Vehhâbîlik, düşünsel derinliği olmayan daha ziyade çöl şartlarına göre basit ve ibtidâî bir Selefîye cereyanı görünümü arz etmektedir¹¹⁵. Başka bir değerlendirmeye göre Vehhâbîlik, bu güne aktardığı miras itibariyle dîni ihya ve ıslahtan öte

¹⁰⁹ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dînî ve Siyâsî Görüşleri*, s. 222-223.

¹¹⁰ İşcan, age., s. 223.

¹¹¹ Güler, Zekerîya, “Selefî Hareketin Târihî Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*, Yıl: 9, sayı: 3, Konya 2009, s. 47-74.

¹¹² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 155; Kubat, “Selefî Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, s. 239.

¹¹³ İzmirli, age., s. 155.

¹¹⁴ Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi -Hz. Peygamber'den Bugüne-*, s. 133.

¹¹⁵ Kubat, “Selefî Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, s. 239.

“İslâmî Nihilizm”e¹¹⁶ tekabül etmektedir. Öte yandan vahşi bir kum uygarlığı ve proto-Müslüman kültür ikliminde neşvünema bulduğu için, içe kapanmayı temsil etmektedir. Bunun yanında bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı Hâricî unsurlar da içermektedir. Ayrıca bu sığ ve katı anlayış, Vehhâbîleri birçok konuda cebrî ve zecrî tedbirlere sevk etmiştir¹¹⁷.

Vehhâbîlik bugün geldiği nokta itibariyle radikal bir çizgide, dînin ruhundan ve maneviyatından ziyade lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlakî-derûnî boyutu çok kere ihmal eden, tarihî tecrübe ve birikimi, kültürel zenginlik ve çeşitliliği bid’at ve bidatçiliğe indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca, siyasi arenada daha çok göze çarptığı için, modern dünyada İslam toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir Müslüman/Müslümanlık imajının oluşmasına ciddi katkıda bulunmuştur¹¹⁸.

Vehhâbî kavramı, günümüzde genellikle Selefî olmayanlarca Selefî akımlar için kullanılmakta olan yaygın bir isimlendirmedir. Hâlbuki onlar kendilerini “Muvahhidûn” (tevhitçiler) olarak tanımlamışlardır¹¹⁹. Bu isim (Vehhâbîlik) şöhret ve yaygınlığını yaklaşık iki yüz elli yıl geriye uzanan maceralı bir tarihî arkaplana sahip olmasından kazanmaktadır. İslâm Tarihinin ilk asrına kadar geriye giden gelenekçi hadîs taraftarlığı fikriyatı üzerine, Vehhâbî daveti tesis eden Muhammed b. Abdülvehhâb ile Necd kökenli Suûd âilesinin reîsi Muhammed b. Suûd’un (1179/1765) 1744’deki -âlim-emîr işbirliğine dayanan- ittifakı, Arap yarımadasında değişik aralıklarla üç Suûdî devletinin kurulmasının şer’î meşruiyetini sağlamış, aynı zamanda bunun için zarûfî olan militer kuvvetlerin oluşmasında büyük motivasyon/isteklendirme desteği temin etmiştir. Bu siyasî hareketlilik içinde Vehhâbîlerin “cihad” adı altında Osmanlı Devletine ve diğer rakiplerine karşı yürütmüş olduğu sıcak mücadele ve bu süreçte dînî kanaatlerinin pratik tezâhürleri olarak *tekfir, dışlamacılık, ölçüsüz katl, kabir yıkımcılığı ve modern îcatlara*

¹¹⁶ Hiççilik demektir. İnkârcı, hayır diyen, yıkıcı, kırıcı ve tahrip edici anlayışı ifade eden fikrî akım demektir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 199-201.

¹¹⁷ Öztürk, s. 47-74, s. 21.

¹¹⁸ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurâncılık*, s. 22.

¹¹⁹ Akgün Birol, Bozbaş Gökhan, “Arap Dünyasında Siyasî Selefizm ve Mısır Örneği”, s. 7.

tepki gibi Müslümanların çoğunluğunda bulunmayan ve desteklenmeyen tutum ve uygulamalar, bu hareketi üne ulaştıran davranışlardan bazılarıdır¹²⁰.

Dahası Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yolunu sürdürme iddiasıyla ortaya çıkmasına rağmen, bu âlimlerin fikirlerini ifrat dereceye vardırırmış, onların yasak kabul ettikleri hususları “küfür” olarak değerlendirip aşırılık göstererek kendine ait bir mezhep ortaya koymuştur¹²¹.

Vehhâbiler ile İslâm Modernistleri “gerçek İslâm” arayışı ortak paydasında müşterekler. Bu bağlamda her iki yöneliş de “Asr-ı Saadet” vurgusu yapmakta, İslâm'ın ilk zamanlarına dönüşü amaçlamaktadır. Bu da, bir yöntem olarak “Araplık” vurgusuna yol açmaktadır. Onlara göre sahih İslâm, Hz. Peygamber dönemi İslâm'ıdır. Hz. Peygamber ise Araptır. O halde, İslâm'ın gerçek sahibi Araplar'dır. Muhammed b. Abdülvehhâb, işte bu anlayıştan hareket ederek Osmanlı'yı suçlamış, Padişahın koruduğu İslâm'ın gerçek İslâm olmadığını ve dolayısıyla Padişahın “ümme”in gerçek lideri olmadığını iddia etmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hareketi de masum dînî reflekslerle ortaya çıkmasına rağmen, -tıpkı ortaya çıkan diğer benzer hareketler gibi- içinden çıktığı devlete meydan okuyan siyasi bir harekete dönüşmüştür¹²².

Bununla birlikte Vehhâbiler, Vehhâbî diye anılmaktan çok, Selefî diye anılmayı tercih etmektedirler. Onların Selefîyye isimlendirmesini tercih etmelerinin gerekçesi şöyle ifade edilmektedir: “Ancak Pan-İslâmist akımın popülerliğinin sağladığı şöhretle birlikte XX. Yüzyıla taşınan bu adlandırma (“Selefîyye” isimlendirmesi), Reşid Rıza benzeri kimliklerin aracılığıyla Vehhâbî isminden hoşnut olmayan büyük çoğunluğu Suûdî Arabistan kökenli Ehl-i Hadîs/Hanbelî ilim çevrelerince içtenlikle benimsenmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü yazılı-sözlü propaganda sayesinde bilhassa Arap dünyasında gelenekçi hadîs taraftarı klasik zihniyetin temsilcilerini ifade etmek üzere -daha saygın bir isim olarak- Vehhâbiyye adının yerine ikame edilmiştir.”¹²³

¹²⁰ Büyükkara, Mehmet Ali, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefîyye ve Cihâdî Selefîyye”, *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004), s. 206-207.

¹²¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 154.

¹²² Hourani, Albert, *Çağdaş İslâm Düşüncesi*, çev: Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 57; Bilgenoğlu, Ali, *Osmanlı Devletinde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya 2007, s. 50-51.

¹²³ Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefîyye ve Cihâdî Selefîyye”, *Dinî Araştırmalar*, s. 207-208.

b. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Görüşleri

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşleri, onun “Dinin aslı” dediği “Tevîd” anlayışı ekseninde şekillenmektedir. O, Hanbelî mezhebinin önde gelen âlimlerinden ve sistematik Selefîyye'nin kurucusu sayılan İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'den etkilenmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb, tevhîd anlayışının bir gereği olarak, çağındaki birçok Müslümanın itikâd ve fiilleri yüzünden müşrik olduklarını ve bundan dolayı onlarla cihâd edilmesi gerektiğini savunmuştur. Hâlbuki ne İbn Teymiyye'de ve ne de İbn Kayyim el-Cevziyye'de böyle bir anlayış (tefîr ve katl) ve icraata raslanılmamaktadır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, öncelikle İslâm'ın tevhîd esasına vurgu yaparak; dinin bid'atlerden arındırılması üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yönüyle Vehhâbîlik, Selefîyye'nin bir devamı niteliğindedir. Ona göre tevhîd, İslâm demektir. Yahut o, gereğince açıklanması için Peygamberler gönderilen ve Kitaplar indirilen Din'in aslıdır. Başka bir ifadeyle, Peygamberlerin ve kutsal kitapların gönderilme amacıdır. Onun ve etbânının ele aldığı en önemli meselenin tevhîd meselesi olduğu açıkça söylenebilir. Bu konuda, o ve tâbileri ile muhalifleri arasında ihtilaf söz konusudur. O ve tâbileri kendilerine göre tevhîde aykırı olan her inanç ve ameli reddetmişler ve bunları “şirk” kabul etmişlerdir. Bu manada tevhîde aykırı bir itikada sahip olan yahut tevhîde aykırı bir ameli işleyen her şahsı tefîr etmişlerdir. Onlara göre geçerli delil bulunduğu takdirde bu kişilerin katli caizdir¹²⁴.

Tevhîd, “Tevhîdü'r-Rubûbiyye”, “Tevhîdü'l-Ulûhiyye yahut Tevhîdü'l-İbâde” ve “Tevhîdü'l-Esmâ ve's-Sıfat” olmak üzere üçe ayrılır.¹²⁵ Tevhîdü'r-Rubûbiyye, yaratma, rızıklandırma ve kâinâtı idare etme gibi hususlarda Allah'ı birlemek demektir. Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar -Hz. Peygamber dönemindeki müşrikler dâhil- Allahın bu tür fiillerinde (Rabb'lığı) tek olduğunda müşterektirler. Ancak Kâfir ve Müş-

¹²⁴ el-Useymîn, Abdullah es-Salih, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdi'l-Vehhâb Hayatuhu ve Fikruh*, Dâru'l-Ulûm, Riyad, ty., s. 107.

¹²⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından Tevhîdin, Rububiyyet ve Ulûhiyyet şeklinde tasnifi, muarızları tarafından, -Kur'ân'da ve Sünnet'te aralarında fark görülmediği ve Rububiyyetin Ulûhiyyeti de kapsadığı- gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Çünkü Rabb, İlah demektir ve dolayısıyla Rububiyyet, Ulûhiyyet demektir. (Abdullah es-Salih el-Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdi'l-Vehhâb*, s. 109.)

riklerin bu müşterekliği sadece Tevhîdü'r-Rubûbiyye'ye mahsus olup Tevhîdü'l-
Ulûhiyye'yi kapsamamaktadır¹²⁶.

Tevhîdü'l-Ulûhiyye, sadece Allah'a ibadet etmek demektir. Allah'a ibadet ise, ancak tağûtu inkâr/red ile mümkün olur. *“Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tağûtu tanımayıp, Allah'a inanırsa kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa yapımıştır...”*¹²⁷ âyeti bunun delilidir¹²⁸.

Dua (yardım isteme), tevekkül, namaz, adak ve kurban birer ibadettir ve bunların Allah'tan başkasına yönelik yapılması şirktir. Allah'ın helal kıldıklarını haram, haram kıldıkları helal kılmak ve buna inanmak şirktir. Kim, Allah'ın helal kıldıklarını haram kılmada veya haram kıldıklarını helal kılmada âlim, âbid vb. bir kimseye tabî olursa onu Rabb edinmiş olur. *“(Yahudiler) Allah'ı bırakıp hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i Rabb edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.”*¹²⁹ âyeti buna delalet etmektedir. Bir insanın Allah'tan başka herhangi bir yıldız, güneşe, aya, bir insana, bir Peygambere, salih bir zata, bir kâhine, bir sihirbaza, bir hayvana, bir bitkiye vs. inanması şirktir. Bu, dua ettiği (çağırıldığı) bir kimseden menfaat talep etmek, yardım istemek ya da ondan kendisine isabet edecek bir zararı bertaraf etmesini istemesinden dolayı olur. *“Eğer Allah sana herhangi bir zarar verecek olursa, bil ki onu, O'ndan başka giderebilecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun lütfunu engelleyebilecek de yoktur. O, bunu kullarından dilediğine eriştirir. O, çok bağışlayıcı ve çık merkamet edicidir.”*¹³⁰ ve *“Allah, insanlar için ne rahmet açarsa artık onu tutacak (engelleyecek) yoktur. Neyi de tutarsa bundan sonra onu gönderecek yoktur. O, mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir.”*¹³¹ âyetleri bunun delilidir. Allah'tan başkasına dua edilmez ve yardım istenmez. *“De ki: Bizim başımıza ancak Allah'ın bizim için yazdığı şeyler gelir. O, bizim yardımcımızdır. Öyleyse*

¹²⁶ Abdullah es-Salih el-Useymîn, eş-Şeyh Muhammed b. Abdi'l-Vehhâb, s. 108.

¹²⁷ Bakara, 2/256.

¹²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb en-Necdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk: Ebû Malik er-Riyaşî, Mektebetü İbâdi'r-Rahmân, Mısır, 2008 s. 9.

¹²⁹ Tevbe, 9/31.

¹³⁰ Yunus, 10/107.

¹³¹ Fâtır, 35/2.

Mü'minler, yalnız Allah'a güvensinler."¹³² âyeti buna işaret etmektedir. Rasûlullah (sav) bu tür kimselerle savaşmış aralarında fark görmemiştir¹³³.

Dünyada yardım sadece sağ insanlardan istenebilir, ölülerden değil. Kişinin ölmüş bir kimseden veya yanında bulunmayan birinden (şeyh, imam) istekte bulunması şirkidir. Bu sebeple dünya hayatında kendisiyle Allah arasına vasıta ve şefaathçi koyma, birinin manevî gücüne sığınma gibi duâ çeşitlerinin hepsi reddedilmelidir¹³⁴.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre, İslâm dininin aslı ve kaidesi ikidir. Bunların ilki, şirk koşmaksızın Allah'a kulluk etmek, buna başkalarını teşvik etmek, bu konuda yardımlaşmak ve ibadeti terkedeni tekfir etmektir. İkincisi de Allah'a ibadette şirkten sakındırmak, bu konuda ağır konuşmak, muhalefet etmek ve yaparı tekfir etmektir¹³⁵.

Tevhîdü'l-Esmâ ve's-Sıfat, Allah'ı isim ve sıfatlarıyla birlemek demektir. Bunun iki yönü vardır. İlki, Allah Teâlâ'nın kendisini Kur'ân'da ve Nebisi'nin Sünnet'inde tavsif edip ispat ettiği gibi O'nu isim ve sıfatlarının tümüyle ispat edip birlemektir. İkincisi de, Allah'ın isim ve sıfatlarında bir benzerinin bulunmadığını kabul etmektir. Bunun delili "... *O'nun benzeri hiçbir şey yoktur...*"¹³⁶ âyetidir. Bu sebeple, "Allah cisim, cevher yahut arazdır" diyen kimse bid'atçı olduğu gibi aksini söyleyen de bid'atçidir. Ayrıca Allah'ın sıfatlarını sayı ile sınırlandırmayıp naslarda geçenleri olduğu gibi kabul etmeli ve bunların hakikatine inanmalıdır¹³⁷.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre, küfre sebep olan inanışlar şunlardır: 1- İstihlâl: Allah'ın haram kıldığı şeyi helâl, helâl kıldığını haram kılmaktır. 2- Allah'ın hükümlerinde yahut haberlerinde şüpheye düşmek. Kim müşrikleri tekfir etmez yahut onların küfründe şüpheye düşerse ya da onların yolunu doğrularsa icma ile kâfir olur. 3- Bazı insanların, Hz. Peygamber'e tabî olmalarına gerek (vâcip) olmadığına inanmak¹³⁸. Bu bağlamda Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1201) bazı sûfîlerin yanlış din telakkisine

¹³² Tevbe, 9/51.

¹³³ Heyet, *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* (I-XVI), thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî el-Hanbelî, 1417/1996, II, 7, 8, 25.

¹³⁴ Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb" *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul, 2005, XXX, 493.

¹³⁵ Heyet, *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*, II, 22.

¹³⁶ Şûrâ, 42/11.

¹³⁷ Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb" *DİA*, XXX, 493.

¹³⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb en-Necdî, "er-Rasailü's-Şahsiyye", *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb* (I-XIII), haz. Abdülaziz b. Zeyd er-Rûmî, 5.Kısım, el-Merkezü'l-İslâmî li't-Tabâa ve'n-Neşr, Mısır ty., VII, 213.

atfen şunları söylemektedir: “Bazı insanlar bir süre riyâzete devam ediyor sonra kendilerini olgunlaşmış görerek; ‘Şu an artık amel etmemize gerek yok. Emir ve nehiyler avam için geçerlidir. Onlar da olgunlaşırsa, ameller onlardan da düşer. Nübüvvet hikmet ve maslahat gereği vardır ve amacı avamı zaptu rabt altında tutmaktır. Biz avam değiliz ve teklifin dışındayız. Çünkü olgunlaştık ve hikmeti kavradık’ diyorlar.”¹³⁹ Aynı kişiler hakkında İbn Teymiyye de şunları söylemektedir: “Bu tür kimseler Allah Teâlâ’nın, “*Yakîn gelene kadar Allah’a ibadet et.*”¹⁴⁰ âyetine dayanarak, bu âyetin manasını; ‘İlim ve menfaat elde edene kadar Rabbine ibadet et. Bunları elde edince ibadet düşer’ şeklinde yorumlamaktadır. Bazıları da; ‘Hâli elde edene kadar Allah’a ibadet et, Tasavvufî hâli elde edince ibadet düşer’ şeklinde yorumlamaktadır. Bu tür kimseler, farzların terki ile haramların irtikâbını helâl kılmaktadırlar ki bu bir küfürdür.”¹⁴¹ 4- Hz. Peygamber’in getirdiği dinî ahkâma buğzetmek, onlardan hoşlanmamak. 5- Hz. Peygamber’in hidayeti ve hükümünden daha güzel hidayet ve hüküm bulunduğuna inanmak.

Küfre sebep olan sözler de şunlardır: 1- Allah’a sövmek ve O’nunla alay etmek. 2- Hz. Peygamber’e ve Peygamberler’den birine sövmek. 3-Allah’ın kitaplarını ve dinini yahut mükâfatını ve cezasını alay konusu yapmak. 4- Kitap ve Sünnet’le sabit olan nassları reddetmek.

Küfre sebep olan fiiller de şunlardır: 1- Allah’a şirk koşmak. 2- Kişinin Allah ile kendi arasında araçlar ihdas etmesi ve onlardan yardım dilenmesi. 3- İslâm’ın rükunlarını tümüyle terketmek. 4- Sihre inanmak ve onunla iştiğal etmek. 5-Müşriklere arka çıkmak ve Müslümanlara karşı onlarla yardımlaşmak (velâyet)¹⁴².

Muhammed b. Abdülvehhâb’a göre, Şefaât menfi ve müsbet olmak üzere iki çeşittir. Menfî olan, Allah’tan başkasının kaadir olamayacağı bir şeyi Allah’tan başkasından istemektir. “*Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, dostluğun ve şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın. İnkâr edenler ise zalimlerin ta kendileridir.*”¹⁴³ âyeti bunun delilidir. Müsbet olanı; Allah’tan başkasının gücünün yetmeyeceği bir şeyi sadece Allah’tan istemektir. “*Allah,*

¹³⁹ İbn Ğanem, Hüseyin b. Ebû Bekir, *Târîhu İbni Ğanem* (I-II), Dâru’s-Selûsiyye, Riyad 2010, I, 130.

¹⁴⁰ Hıcr, 15/99.

¹⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XI, 405.

¹⁴² Muhammed b. Abdilvehhâb en-Necdî, “er-Rasâilü’ş-Şahsiyye”, age., VII, 212-214; İbn Ğanem, *Târîhu İbni Ğanem*, I, 128-145.

¹⁴³ Bakara, 2/254.

kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. (O) diridir, kayyumdur. O'nu ne bir uyuklama ve ne de bir uyku tutar. O'nun izni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?...¹⁴⁴ âyeti (Âyet el-Kürsi) de bunun delilidir¹⁴⁵.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre, Peygamber, Sahabe ve velilerin kabirlerine adanmışlık, sürekli buralara gidip gelmek ve kabirleri mescid edinmek şirktir. Buna Rasûlullah'ın, "Allah, Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin. Çünkü onlar Peygamberleri'nin kabirlerini mescid edindiler."¹⁴⁶ vb. sözleri delildir¹⁴⁷.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre, Te'vîlden maksat, bir kimsenin nassları, Sahabe, Tabiûn ve mezhep imamları gibi Selef-i Salihîn'in anladıklarına aykırı olarak yorumlamasıdır. Bunun sebebi, bu şahsın zihninde onu hakikatten uzaklaştıracak belirli bir şüphenin bulunuyor olmasıdır. O, bundan dolayı Selef-i Salihîn'e muhalefet etmektedir. Yoksa bu kişi şerîate muhalefet etmeyi düşünmemektedir. Bununla birlikte her te'vîl sahibi mazur değildir. Sahibinin mazur olup olmaması bakımından te'vîl ikiye ayrılır. Bunlardan ilki sahibinin mazur olmadığı te'vîl, diğeri de sahibinin mazur olduğu te'vîldir. Nassların reddine yol açan (nasslara aykırı) fasit (hevâ eseri ve bâtinî) te'vîlin sahibi mazur değildir¹⁴⁸. Nitekim Allah Teâlâ gösterdiği şüphesinde İblis'i mazur görmemiştir. Aynı şekilde hatalı te'vîli sebebiyle nasslara aykırı davranan da mazur görülmez. Aksine nasslara aykırı olarak te'vîle başvuran bir kişi, küfürde ileri gitmiştir¹⁴⁹.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre, iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve uzuvlarla amel etmektir. İman, itaat etmekle artar, günah işlemekle azalır. İman, yetmiş küsur şubedir. En yükseği Allah'tan başkasına itaat etmemek, en düşüğü de yoldan zararlı bir nesneyi kaldırmaktır. Şeriatin mucibince 'İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak' her müslümana vaciptir¹⁵⁰.

Muhammed b. Abdülvehhâb kabir ziyaretini meşru ve memnu' (yasak) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre meşru olan Hz. Peygamberin öğretileri doğrultusunda yapılan ziyarettir ki bu, ya ahireti hatırlatmak ya vefâ/unutmamak ya da ölüye dua et-

¹⁴⁴ Bakara, 2/255.

¹⁴⁵ Heyet, *ed-Dürerü's-Seniyye*, II, 24-25.

¹⁴⁶ el-Buharî, Salat 55; Müslim, Mesâcid, 19-22.

¹⁴⁷ Heyet, *ed-Dürerü's-Seniyye*, II, 9-10.

¹⁴⁸ İbn Ğanem, *Târîhu İbni Ğanem*, I, 126.

¹⁴⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb en-Necdî, "Tefsîru Âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb*, IV. Kısım, V, 92.

¹⁵⁰ Heyet, *ed-Dürerü's-Seniyye*, I, 33.

mek için yapılır. Bir Müslümanın sağ olan Müslüman kardeşine dua etmesi müstehaptır. Ölü ise, duaya diriden daha çok muhtaçtır. Cenaze namazı bu amaçla (dua) kılınır. Cenaze namazı kılan bir kişi, ölen için Allah'tan şefaahat talep etmektedir. Ancak bid'at ehli emrolundukları şeyi, alıkonuldukları şey ile değiştirip, ölüye dua etmeyi, ölünün sağ olana dua etmesine çevirmiştir. Şeriatin emirleriyle öztüşmediğinden dolayı yasaklanan kabir ziyaretine gelince; bu, kabirleri ibadet mekânı (mescid) kılmaktır. Evliya kabirlerinde kurban kesmek yahut adak adamak, onlardan yardım istemek demektir. Bununla birlikte kabir ziyareti yapan bir kimsenin, ölüden, bir faydanın celbini yahut bir zararın def'ini istemek, ölü için kurban kesmek ve adak adamak gibi büyük bir şirk işlemeksinin tekfir edilmesi doğru olmaz¹⁵¹. Hadis-i Şerifte Peygamberlerin kabirlerini mescid edinenler lanetlenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin kabrinin yanında namaz kılmak haramdır. Bunun delili, “*Evlerinizi kabir deinmeyiniz. Benim kabrimi de bayram/kutlama yeri yapmayınız. Bana salat ediniz. Çünkü sizin salatınız (dua) nerede olursa olsun bana ulaşır.*”¹⁵² hadisidir. Ayrıca kabirlerin yer seviyesinden daha yüksek olmaması, üzerlerine yazı yazılmaması, ışıklandırılmaması ve süslenmemesi gerekir. Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre onun bu anlayışı, Sahabe Tâbiûn ve meşhur ulemanın anlayış ve uygulamasıyla örtüşmektedir¹⁵³.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre, “el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker” vaciptir. “*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*”, “*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz. Kitap ehli de inansalardı elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de var. Ama pek çoğu fasık kimselerdir.*”¹⁵⁴ ve “*Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindedir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip, iyiliği yasaklarlar, ellerini de sıkı tutarlar. Onlar Allah'ı unuttular; Allah da onları unuttu. Şüphesiz münafıklar, fasıkların ta kendileridir.*”, “*Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah*

¹⁵¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 47-48; Abdullah es-Salih el-Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdî'l-Vehhâb*, s. 124-125.

¹⁵² Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 96-97.

¹⁵³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 50; Abdullah es-Salih el-Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdî'l-Vehhâb*, s. 128-129.

¹⁵⁴ Âli İmrân, 3/104, 110.

mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹⁵⁵ gibi âyetler bunun delilidir. Bu, terkedildiği zaman bu ümmetin helâkının alâmeti olur. Bunun delili, *"Onlar kendilerine hatırlatılanı unuttunca biz de kötülükten alıkoymaya çalışanları kurtardık. Zulmedenleri yoldan çıkmaları sebebiyle, şiddetli bir azapla yakaladık."*¹⁵⁶, *"Sizden önceki nesillerden akli başında kimseler (insanları) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan alıkoysalardı ya! Ancak içlerinden kendilerini kurtardığımız pek az kimse bunu yapmıştı. Zulmedenler ise içinde şımartıldıkları refahın ardına düştüler ve günahkâr kimseler oldular."*¹⁵⁷ vb. âyetlerdir. Bu görevi ifa etmeyen, ya kalbinde iman bulunmayan bir münafıktır, ya da imanı zayıf bir mü'mindir. Bu tür kişiler, münker ehli helâk olduğunda, onlarla birlikte helâk olurlar. Çünkü gücü yettiğinde bu görevi yapmamıştır. Bundan dolayı, *"Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Buna gücü yetmezse diliyle değiştirsin, buna da gücü yetmezse kalbiyle guğzetsin ki bu imanun en zayıf halidir."*¹⁵⁸ Kurtuluşun yolu, el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker'dir. Bu iş yapılmadığı zaman insanlara helâk, hak olur¹⁵⁹.

Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye'nin *"...Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır."*¹⁶⁰, *"Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, âdaletli davrananları sever."*, *"Mü'minler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin."*¹⁶¹ gibi âyetleri delil getirerek; Haricîlerin ve Mu'tezile'nin Mü'minleri büyük günah işlediklerinden dolayı kendilerine ait, "Nehy-i ani'l-Münker" ilkesi gereği tekfîr etmelerine

¹⁵⁵ Tevbe, 9/67, 71.

¹⁵⁶ A'râf, 7/165.

¹⁵⁷ Hûd, 11/116.

¹⁵⁸ Müslim, İmân, 78.

¹⁵⁹ Fevzân, Salih b. Fevzân, *Şerhu Akîdeti'l-İmam eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1426/2005, s.139-140.

¹⁶⁰ Bakara, 2/178.

¹⁶¹ Hucurât, 49/9-10.

karşı çıkmasından¹⁶² hareketle, Hâricî ve Mu'tezilî'lerin 'yöneticilere baş kaldırmak, isyan etmek, toplumu bölmek ve Müslüman kanı dökmek' şeklinde anladıkları "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker" anlayışına karşı çıkmıştır. Ona göre, Allah Teâlâ Müslümanlara; Hâricî ve Mu'tezilî'lerin anladığı türde bir el-Emr-i bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy-i ani'l-Münker görevi yüklememiş, aksine bunu yasaklamıştır. Çünkü bu haddi aşmaktır¹⁶³.

Hülasa, Selefî-Vehhâbî mezhebî anlayışa göre imân; tasdik, ikrar ve ameldir. Artar ve eksilir. Allah'ın zâtına ve tüm sıfatlarına Kur'ân ve hadîslerde haber verildiği üzere inanmak gerekir. Müteşâbih âyetleri ve haberî sıfatları te'vîl câiz değildir. Tevhîdin Rubûbiyet, ulûhiyet ve amel ile ilgili boyutları vardır. Allah Teâlâ'nın birliğini tasdikte tüm bu boyutların hep beraber eksiksiz bulunması gerekir. Bu hususta fikrî ve amelî eksikliği olan kişi şirk koşmuş olur; dolayısıyla küfre girer ve tekfir edilir. Büyük günahları işleyen kişi de kâfir olur. Ama bu küfür onu dînden çıkarmaz. *el-Velâ*, yani mü'minleri dost edinmek ve *el-berâ*, yani îmansızlardan uzaklaşmak ve düşmanlık ızhâr etmek akîdevî esasların en mühimlerinden. Siyasî, kelâmî mezhepler ve tarîkatler gibi bid'at odaklarından ve onların fesatlarından sakınmak gerekir. Onları uyarmak yanında onlarla her sahada mücadele etmek aslî görevlerdendir. Dînî deliller olan Kitap, Sünnet, Sahabe sözü ve ameli, aklî delillerin önünde sayılırlar. Bu deliller yerine mezheplere tâbiyyet şen'î bid'atlerdendir. Şer'î delilleri idrak edemeyecek durumda olanların mezhebi yoktur. Onlar âlimlerin fetvalarıyla amel etmelidirler. Yöneticilere mü'min kaldıkları sürece itaat vaciptir. Fâsık kimseler olsalar bile onların arkasında namaz kılmayı bırakmak caiz olmaz¹⁶⁴. Selef yönteminin ihyası için, bu yöntemi benimseyen ve buna davet eden siyasî otorite sahibi kuvvetli bir devletin kurulması gerekir¹⁶⁵.

C. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE (NEO-SELEFİYYE)

Selefiyye'nin III. aşaması, modern dönemdeki ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan Yeni/Çağdaş Selefîliktir. Modern çağın başından itibaren Selefîlik, yenilenmeyi,

¹⁶² İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, thk: Alevî b. Abdülkadir es-Sekkâf, Müessesetü'd-Dâri's-Seniyye, Riyad 1433/2011, s. 124.

¹⁶³ Fevzân, Salih b. Fevzân, *Şerhu Akîdeti'l-İmam eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, s.141.

¹⁶⁴ Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", s. 208.

¹⁶⁵ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 95.

toplumsal ıslahı ve İslâm toplumunun -ilk dönem İslâm toplumuna uymasını sağlayacak sağlam esaslar üzerine- yeniden inşasını hedefleyen davet ve hareketler şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu davet ve hareketlerin bazıları büyük bir başarı kazanmış, diğer bazıları ise kısmi başarı elde etmiştir. Ancak şu bir gerçektir ki Selefîyye, modern asrın ruhu ve onun baskın medeniyetiyle çatışmadan önce, o vakte kadar geçmişteki problemlerin aynısıyla karşı karşıya gelmiştir. Yani bu son yönelişin (Yeni/Çağdaş Selefîyye'nin) ortaya çıkmasının sebepleriyle, hicrî VII. asırdaki Selefîyyenin ortaya çıkmasının sebepleri birbiriyle tamamen örtüşmektedir¹⁶⁶.

XIX. yüzyılda, İslam dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkış yolları aranırken birçok Müslüman ilim ve fikir adamı, inhitat/inkıraz krizini, tarihî tecrübe içerisinde dînin aslî hüviyetini kaybetmesine ve dînî metinlerin (nasslar) yanlış yorumlanıp yanlış uygulanmasına bağlamıştır. Bu görüşe göre; ilk asırlardan sonra dîne çeşitli hurâfe ve bid'atlar sokulmuş, ulemâ arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nassların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelâmcular ve müfessirlere ait şahsi görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslâm dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup ve mahcup duruma düşmesine sebep olmuştur. Bu kötü durumu iyiye tahvîl etmek ve tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslâm'a, yani Kur'ân ve Sünnet ile Selef-i Sâlih'in yoluna dönmek ve hem de dînî düşünceyi ıslâh etmek kaçınılmazdır¹⁶⁷.

Yeni/Çağdaş Selefîyye'nin ortaya çıkışıyla ilgili diğer bir değerlendirme de şöyledir: Hicrî XIV. (Milâdî XIX.) asra gelindiğinde Selefîlik, önceki her iki aşamadan; ortaya çıkış faktörleri, karşılaştığı problemleri tartışmaya açma ve karşı koyma üslûbu farklı olan yeni bir aşamaya girmiştir. "Batı ile temas aşaması"¹⁶⁸ da denilen bu dönem; bütün İslâm birliğinin son sığınağı olan İslâmî hilafetin yok edildiği, Batı Hristiyan milletlerin İslâm âlemine saldırdığı, müsteşriklerin ve Hristiyanlaştırılmış iş birlikçilerin emperyalist amaçlarla İslâm ülkelerinde faaliyet gösterdikleri, İslâm ümmetinin evlatları

¹⁶⁶ el-Kavsî, age., s. 88.

¹⁶⁷ Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurâncılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 19.

¹⁶⁸ el-Kavsî, age., s. 97.

arasından lâiklik ve batıcılığa çağırın davetçilerin zuhur ettiği, dîne müteallik cehâletin, bid'at ve hurâfelerin yaygınlaştığı bir dönemdir¹⁶⁹.

Antony Black'e göre onun, "Modernizm çağı" dediği ve 1830-1920 yılları arasındaki yaklaşık bir asırlık zaman dilimine tekabül eden dönemde Müslüman entellektüeller, ya bazı batılı fikirlerin gerçek İslâm'ın ifadesi olduğunu savunarak bu fikirleri İslâmiyetle kaynaştırmak, ya da vahyin kaynaklarına giderek İslâmiyeti canlandırmaya çalışmak biçiminde Batı'ya tepki vermişlerdir. Antony Black şöyle devam etmektedir: "Avrupanın teknik ve askerî üstünlüğü ile ekonomik yayılmacılığı ve sömürüsü, modernizm ile kökten dinciliği tetiklemiştir. Modernizm, Batı'nın neler başardığını göz önünde bulundurarak, bu gelişme düzeyinin üzerine çıkmak için dînî fikirler ve uygulamalarda yapılan bir adaptasyon ve gelişmeydi. Kökten dincilik ise, Batı'yı alt etmenin bir yolu olarak, sözde özgün İslâmî uygulamaya geri dönülmesiydi. Kökten dincilik, modernizmden sonra gelmiştir ama onu ortadan kaldırmamıştır. Günümüzde her iki hareket de canlıdır ve gelişmektedir. Her iki hareketin de temelinde yatan arzu, Kur'ân'da ve Sünnet'te belirtilen ilkelere geri dönerek İslâmiyeti canlandırmaktır. Her ikisinin de nihaî hedefi Batı'nın hegemonyasından kurtulmaktır."¹⁷⁰

Bununla birlikte Antony Black'e göre Müslüman modernistler ile kökten dinciler arasındaki temel fark; Müslüman modernistlerin, İslâm'ın bazı temel ilkelerinin Avrupa parlamenter liberalizminin siyasi değerleriyle tıpatıp aynı olduğunu kabul etmeleri ve hatta bu değerleri Avrupa'nın İslâmiyet'ten aldığını ileri sürmeleridir.¹⁷¹ Hâlbuki kökten dinciler, Müslüman modernistlerin bu görüşünü kabul etmemektedir.

Antony Black'in, -İslâm dünyasında Batı'ya karşı tepki olarak ortaya çıktığını ifade ettiği- kökten dincilerden; Yeni/Çağdaş Selefiyye'yi kastettiğinde kuşku yoktur. Onun bu değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere, Yeni/Çağdaş Selefiyye hemojen bir yapı ve hareket olmayıp, anlayış, kavrayış ve yöntem bakımından farklılık göstermektedir. Dolayısıyla birbirinden farklı yönelişlerin çözüm önerileri ile ulaştıkları/ulaşacakları sonuçların birbirinde farklı olması kaçınılmazdır. Kanaatimizce Marc Lynch, "Selefilik tek bir fikri eğilime sahip değildir. Farklı ülkelerdeki Selefi düşünce

¹⁶⁹ el-Kavsî, age., s. 97.

¹⁷⁰ Black, Antony, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi -Hz. Peygamber'den Bugüne-*, çev: Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 387-388.

¹⁷¹ Black, age., s. 388.

tarafatları, çok farklı politik yönelimlere sahip geniş çaplı bir hareket tarzını benimsemişlerdir.”¹⁷² demekle tam da bunu kastetmektedir.

Jonathan Brown'nun Selefilere hakkındaki değerlendirmesi de şöyledir: “Selefilere, ortaçağa özgü metin kaynaklı bir düşünce sistemine sahip olmalarından dolayı Müslümanlar için geçerli tek sistemin şeriat hukukuna dayalı sistem olduğuna inanmaktadır. Bunun sonucu olarak, modern dönemde en önemli Selefi âlimler, oy kullanmak da dâhil olmak üzere, demokratik siyasete katılımı yasaklamışlardır. Selefi âlimler, Müslüman toplumların ilk önce İslam'ın temel ve doğru inançlarını öğrenmesi gerektiğini savunmaktadırlar.”¹⁷³

Muhammad Hısham Kabbânî, Selefilere'in Nakşibendi Müslümanlara karşı bir karalama kitapçığı yayınlayıp dağıttıklarını¹⁷⁴ ifade ettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Selefilere tevhid ehline ağır ithamlarda bulunarak onları küfürle suçlamaktadırlar. Hâlbuki kendi kafa karışıklıklarını gizlemek için diğer Müslümanları karalayıcılar gerçek şirk ve küfür içindedirler.”¹⁷⁵

Tore Hamming'e göre Selefiyye'nin siyaset ve demokrasi telakkisi “tevhîd” akidesi ekseninde şekillenmektedir. O, bu bağlamda şunları ifade etmektedir: “Selefilere ile ilişkisi göz önüne alındığında, tevhid kavramı ön plana çıkmaktadır. Nitekim Selefilere tek meşru yasama kaynağı olarak Yüce Yaratıcıyı gördükleri için, demokrasi de dâhil olmak üzere siyaseti, Allah'ın birliği ve yüceliğini ihlal etmek olarak değerlendirmektedirler. Zira Kur'ân, yegâne yasa koyucu olarak O'na işaret ettiği için kanun koyma yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Bunun bir sonucu olarak Selefilere, yakın zamana kadar haram olarak tanımladıkları siyasete bulaşmaktan kaçınmışlardır.”¹⁷⁶

Modern çağda ıslah-tecdîd gaye ve iddiası ile ortaya çıkan Yeni/Çağdaş Selefiyye ile ondan yaklaşık bir asır önce ortaya çıkan ve Vehhâbilik diye bilinen hareketin gaye ve iddiası hemen hemen aynıdır. Bazı çağdaş araştırmacıların XIX ve XX.

¹⁷² Lynch, Marc, *The New Salafi Politics*, Pomeps Studies 2, 2012, s. 3

¹⁷³ Brown, Jonathan, “Salafis and Sufis in Egypt”, *The Carnegie Papers*, Washington, 2011, s. 4.

¹⁷⁴ el-Kabbânî, Muhammad Hisham, *The “Salafi” Movement Unveiled*, as-Sunnah Foundation of America 1997, s. 11.

¹⁷⁵ el-Kabbânî, age., s. 18.

¹⁷⁶ Hamming, Tore, “Politicization of the Salafi Movement: The Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt”, *Politicization of The Salafi Movement in Egypt*, s. 5.

yüzyılda ortaya çıkan Selefi hareketlerin Vehhâbîlik'ten etkilendiklerini iddia etmeleri bundan dolayı olsa gerektir.

Günümüz Vehhâbîleri ile Vehhâbî/Selefi çizgiyi temsil eden ve savunan bazı araştırmacılar, kısmen Reşid Rıza'yı Yeni/Çağdaş Selefiye kapsamında değerlendirmekle¹⁷⁷ birlikte, genellikle batı ile temas aşaması olan üçüncü aşamadan söz ederken daha çok Muhammed b. Ali el-İdrîsî (1276/1859), Abdülhamîd b. Muhammed b. Bâdîs (1359/1940), Abdurrahman b. Nasır en-Necdî (1376/1956), Muhammed b. Abdülkadir el-Hatîb (1389/1969) ve Muhammedü'l-Emin b. Abdülkadir eş-Şenkîtî (1393/1974) gibi Vehhâbî-Selefi karakteri ağır basan âlimlere ve görüşlerine yer vermektedirler¹⁷⁸.

Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasında ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın daha da artması, ayrıca dîn ve inanç özgürlüğüne yönelik baskının yoğunlaşmasıyla Selefilik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasal örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (1949) liderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefilîği dînî bir ideoloji hâline getirmiştir¹⁷⁹.

Yeni/Çağdaş Selefiye, tezimizin III. Bölümünde İslâm âlemi bazında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Bundan dolayı "Selefiye'nin Tarihçesi" başlığı altında bu kadarla yetinmek istiyoruz.

¹⁷⁷ Vehhâbîlerin ona yakınlık duymaları, Vehhâbîliğin İslâm'a uygunluğu noktasındaki görüşlerine ve Şerif Hüseyin'e karşı Suûdîlerin yanında yer alıp Suûdî Arabistan Krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak görmesine istinaden olsa gerektir. Aslında Vehhâbî anlayış, Reşid Rızanın anlayışıyla örtüşmemektedir. (bk. Reşid Rıza, *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicaz*, adlı risale, Kahire, 1344).

¹⁷⁸ el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s. 111-113.

¹⁷⁹ Öztürk, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* s. 194-195.

IV. SELEFİYYE’NİN YOLU VE GÖRÜŞLERİ

A. SELEFİYYE’NİN YOLU

Selefiyyenin yolunu, daha çok haberî sıfatlar konusundaki tutumundan ya da genel anlamda müteşâbihâta yaklaşımından çıkarmak mümkündür. İmam Gazzâlî Selefiyyenin yolunu yedi maddede özetlemiştir. Bunlar: 1-Takdîs, 2-Tasdîk, 3-Aczi İtiraf, 4-Susmak, 5- İmsâk, 6-Keff, 7-Marifet ehline teslim olmaktır.¹⁸⁰ Bu maddeler kısaca şöyle açıklanabilir.

1- Takdîs (kutsama): Yüce Allah’ı, ululuk ve büyüklüğüne layık olmayan şeylerden tenzîh etmektir.

2- Tasdîk (onaylamak): Kur’ân ve Sahih sünnette geçen ilâhî isim ve sıfatların, Allah’ın şânına layık bir anlam taşıdığını kabul etmek.

3- Aczi İtiraf: Müteşâbihâttaki maksat ve manayı bilmek ya da bilmemek konusunda yetersizliğini kabul etmektir.

4- Susmak: Câhilin müteşâbihleri sormaması, âlimin de cevap vermemesidir. Çünkü câhil sormakla inancını tehlikeye sokar. Âlim de cevap vermekle şüphe kapısını aralar, bid’ati kolaylaştırır.

5- İmsâk (tutmak): Âyet ve Hadîsleri açık olmayan manalarına götürmekten, âyet ve hadîsleri akli kullanarak te’vîl etmekten uzaklaşmaktır. Bu kurala binaen “yed’ kudret ile “istivâ” istilâ ile te’vîl edilmez.

6- Keff (düşünmemek): Kalbin bozulmasına yol açmamak için yapılması yasak olan işleri kalbinden de geçirmemektir.

7- Marifet ehline teslim olmak: Müteşâbihât, Allah’a, Peygamberine ve Ashâbına gizli değildir. Bu konuda onlardan gelen bilgiler yeterlidir¹⁸¹.

¹⁸⁰ el-Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm ‘an İlmi’l-Kelâm*, s. 42.

¹⁸¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 91-93.

B. SELEFİYYE’NİN GÖRÜŞLERİ

Selefiyye temel görüşleri bakımından Ehl-i Sünnet’in diğer kollarıyla önemli bir anlaşmazlık içinde değildir. Onlar genel olarak nassların ve özellikle haberî sıfatların te’vîli, felsefî delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, Kitap ve Sünnet’te bulunmayan terimlere usûl-i dînde yer verilmesi gibi konulardaki itirazları dışında Ehl-i Sünnet’in geri kalanıyla itikadî ilkelere aynı görüşleri paylaşmışlardır¹⁸².

Selefiyyenin, Ehl-i Sünnet’in diğer kollarından farklılık arz eden görüşlerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1- Kur’ân ve Sünnet’te bulunmayan bir meselenin dîn ve îtikât alanına taşınması câiz değildir. Bununla birlikte, Kur’ân’a ilaveten -mütevâtir olmasa da- sahih olarak nakledilen akîdeye dair bütün rivâyetlere imân etmek esastır¹⁸³.

2- Dîn ve temel akâid konularında nassların dışında akıl yürütmek uygun değildir. Selefiyye’ye göre dînin bütün inanç ve ibadet meselelerinin nasslara dayanması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ inanılması gereken hükümleri vahiyle bildirdiği gibi, onları ispat ve takviye edecek aklî istidlâllere de yine nasslarda işaret etmiştir¹⁸⁴. Yani Kitap ve Sünnet’ten çıkarılan mantikî delillerle aklî kıyâsları kullanmak esastır¹⁸⁵. Gerçek şu ki nasslar, olayların hükümlerini de ihtiva etmektedir. Ne Allah Teâlâ, ne de Elçisi bizi re’ye ve kıyâsa memur etmiştir. Aksine hükümleri tümüyle açıklamıştır. Nasslar bu konuda kâfi ve yeterlidir. Doğru kıyâs haktır, nasslara mutabık ve uygundur. Onların ikisi (re’y ve kıyâs) Kuran ve ölçünün/adâletin iki delîlidir. Nassın delâleti gizli olmaz. Yahut âlime ulaşmamışsa o da kıyâsa yönelir. Sonra nassa uygun olduğu görülürse bu doğru kıyâs olur. Nassa aykırı/ters olduğu görülürse bu da fasit kıyâs olur¹⁸⁶.

3- Aklî delil naklî delil ile ittifak eder. Yani aralarında çelişki yoktur. Varsa bile bu birinin ya da her ikisinin zayıflığı sebebiyle meydana gelir. Aklî iki delil olsun, naklî iki delil olsun ya da biri aklî diğeri naklî olsun her iki delil de kesin ise, aralarında çelişki olmaz. Çünkü Kur’ân, aklî delillere işâret etmiş, onları açıklamış ve onlara dikkat

¹⁸² Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 401.

¹⁸³ Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 401.

¹⁸⁴ Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 401.

¹⁸⁵ el-Kavsî, *el-Menhecû’s-Selefi*, s. 367.

¹⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb, *İlâmu’l-Muvakkîin an Rabbi’l-Âlemîn*, Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad, 1423h, (I-VII), I, 180.

çekmiştir. Bu hususta “tedebbürü”, “fehmi” ve “teakkülü” emreden birçok âyeti delîl olarak gösterebiliriz¹⁸⁷.

4- Naklin akla tercih edilmesi esastır. Çünkü ilk/birinci esas şeriatır. Şeriat/dîn, ona batılın erişememesi, şek ve sapıklığın ulaşamaması, zıtlık ve çelişkinin bulaşmaması gibi sebeplerle daha sağlıklı, daha ilmî ve daha sağlamdır. Dîn konusunda tamamen ona (nakle) itimat edilir ve bu hususta akıl ona tabidir¹⁸⁸. Âyet ve Hadîslerin manaları, Sahabenin anladığı kadardır. Ashab nasslardan ne anlamışsa İslâm odur. Bunun dışında kalan re’y, kıyâs, te’vîl, tefsîr, icmâ ve ilham, dînden değildir¹⁸⁹. Nitekim Said b. Cübeyr (95/714), “Bedir savaşında bulunan Sahabenin bilmediği şey dînden değildir”¹⁹⁰ demek sûretiyle, İmam Malik de, “İslâm’da bir bid’at çıkaran ve sonra da bunu güzel gören kimse, Rasûlullah’ın Peygamberlik ve dîni tebliğ konusunda hıyanette bulunduğunu söylemiş olur. Oysa Cenâb-ı Hak, “*Bu gün dîninizi sizin için tamamladım...*”¹⁹¹ buyurmuştur. Bu âyetin nazil olduğu gün dînden olmayan şey, bu gün de dînden değildir”¹⁹² demek suretiyle Selefiyyenin bu husustaki yaklaşımını ortaya koymuştur¹⁹³.

5- Rasûlullah (sav)’in haber verdiği şey, Allah Teâlâ’nın haber verdiği şeydir. Rasûlullah (sav)’in emrettiği şey, Allah Teâlâ’nın emrettiği şeydir. Allah ve Rasûlü’nün haber verdiği ve emrettiği şeylerde tezat ve çelişki bulunması imkânsızdır. Allah’ın kelâmı olan Kur’ân’ın -ki kelâmı ilmîne muvafıktır- âyetleri arasında çelişki ve zıtlığın bulunması imkânsızdır. Aynı şekilde vahye dayandığı için nebevî sünnetin içerdiği haberler ve hükümler bakımından nassları arasında da bir çelişki ve zıtlığın bulunması imkânsızdır. Kısaca ne âyetle âyet arasında, ne hadîsle hadîs arasında ve ne de âyetle hadîs arasında zıtlık ve çelişki bulunur. Şâyet nasslar arasında bir çelişki ve zıtlık varsa bu, ya müctehidin bakış açısı ve anlayışından, ya hadîsin yanlışlıkla Hz. Peygamber’e

¹⁸⁷ Mustafa Hilmi, *Menhecü Ulemâi’l-Hadîs ve’s-Sünne fî Usûli’d-Dîn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 214-215.

¹⁸⁸ el-Kavsî, age., s. 383-384.

¹⁸⁹ Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 40.

¹⁹⁰ İbn Abdî’l-Berr, *Câmiu Beyâni’l-İlm ve Fadlih* (I-II), thk: Ebu’l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbnü’l-Cevzî, Riyad -1414h/1994m, I, 770 (1425 nolu hadis).

¹⁹¹ Mâide, 5/3.

¹⁹² eş-Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa (590/1194), *el-İ’tisâm* (I-II), el-Mektebetü’t-Ticâriyye el-Kübra, Mısır, ty., I, 49.

¹⁹³ Uludağ, age., s. 40-41.

nisbet edilmesinden, ya Hadîsi Ashâbın Hz. Peygamber'den farklı-farklı nakletmelerinden ya da nasslar arasındaki nesih ilişkisinden kaynaklanmaktadır¹⁹⁴.

Sahih Sünnet, İslâmî teşrîin (Şeriatin) kaynaklarından ikincisidir. Yani dînin istidlâl ve istinbât kaynaklarından biridir. Selefe göre sünnet, hüccet/delîl getirme yönünden Allah Teâlâ'nın kitabından sonra ikinci sırada yer almaktadır. Hatta Sünnet, her ne kadar itibar ve istidlâl gücü bakımından kitaptan (Kur'ân) geride olsa da tek başına hüküm/hükümler koyabilir ve bunlarla amel etmek farz olur¹⁹⁵.

Bu hususta İbn Kayyım şunları söylemektedir: “Sünnetin Kur'ân üzerine ilave hükümler koyması ilk kez Hz. Peygamber (sav) tarafından gerçekleştirilen bir teşridir. Onun koyduğu bu hükümlere itaat etmek farz, karşı çıkmak ise helal değildir. Bu tutum ve anlayış, onu (Sünnet'i) Allah'ın kitabının önüne geçirmek değildir. Aksine Allah Teâlâ'nın Rasûlü'ne itaat edilmesine yönelik emrini yerine getirmektir. Çünkü Allah Teâlâ, “*Kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur...*”¹⁹⁶ buyurmaktadır. İlim ehlerinden herhangi birine Allah'ın kitabı üzerine zait bir hadîsi kabul etmemek nasıl mümkün olabilir! Halası veya teyzesi ile birlikte bir kadının nikâhlanmasını yasaklayan hadîsi,¹⁹⁷ nesp yoluyla haram kılınanların tümünün süt emme/sütkardeşliği (radâa) yoluyla da haram kılındığına hükmeden hadîsi¹⁹⁸ vb. kabul etmemek mümkün olabilir mi? Bunlar, Kur'ân üzerine (Sadece Peygamber'e (sav) özel hüküm koyma yetkisine binaen onun tarafından yapılmış) ziyadeler/ilavelerdir”¹⁹⁹.

İbn Kayyım'a göre Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm ile ilişkisi bakımından üçe ayrılır²⁰⁰.

a- Te'kîd/teyid edici olan Sünnet: Bu tür Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'e ve içindeki hükümlere uygunluk arz eden Sünnettir. Namazın, zekâtın, orucun ve haccın farziyeti, Allah'a şirk koşmanın, yalancı şahitliğin, ana-babaya kaba davranmanın haramlığı gibi. Zira bunlar, Kitapla da Sünnet'le de sabittir²⁰¹.

¹⁹⁴ el-Kavsî, age., s. 379.

¹⁹⁵ el-Kavsî, age., s. 286-287.

¹⁹⁶ Nisâ, 4/80.

¹⁹⁷ el-Buhârî, Nikâh, 27; Müslim, Nikâh, 40.

¹⁹⁸ el-Buhârî, Şehâdât, 7; Müslim, Radâ', 12-13.

¹⁹⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, age., IV, 84-86; Hz. Peygamberin burada sayılanların dışında Kur'ân'da bulunmamasından dolayı hükmettiği diğer konular için İbn Kayyım'ın adı geçen eserinin IV/84. Sayfa ve devamına bakılabilir.

²⁰⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, age., IV, 84.

²⁰¹ el-Kavsî, age., s. 285; İbn Kayyım el-Cevziyye, age., IV, 84.

b- Kur'ân'ı açıklayan ve tefsîr eden Sünnet: Bu tür sünnette, Kur'ân'ın mücmel-
lerinin tafsili, mutlaklarının takyîdi ve genel olanlarının husûsleştirilmesi söz konusu-
dur. Bu, Allah Teâlâ'nın "... *Ey Nebî! İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için*
sana bu Kur'ân'ı indirdik. Onlar belki düşünürler"²⁰² âyetine dayanmaktadır²⁰³. Bu
hususla İmam Şâfiî şöyle der: "Birtakım farzlar vardır ki, Allah Teâlâ kitabında bunların
farzıyetine hükmetmiştir. Peygamberlerinin diliyle de nasıl yapılacağını açıklamıştır.
Örneğin namazın sayısı, zekât ve vakti ile Kitabında indirdiği diğer farzlar bu cümle-
dendir"²⁰⁴.

c- Kur'ân üzerine ziyâde/ilave hükümler koyan Sünnet: Bu, Kur'ân'da bulun-
mayan ahkâmı ihtiva eden sünnettir. Şüf'a ahkâmıyla ninenin mirası gibi²⁰⁵. Bu hususta
İmam Şâfiî şunları söylemektedir: "Allah Teâlâ'nın hükmedici bir nassı bulunmayan bir
konuda Rasûlullah (sav) Sünnet'iyile hüküm koyar. Çünkü Allah Teâlâ kitabında
Rasûlü'ne itaati ve verdiği hükme boyun eğmeyi farz kılmıştır. Kim Rasûlullah'ın (sav)
hükümünü kabul ederse Allah'ın farzını kabul etmiş olur"²⁰⁶.

6- Selefiyye'ye göre te'vîlin iki anlamı vardır. Bunlardan biri, tefsîr ve beyandır.
Diğeri de "merci, dönülecek yer, işlerin hakikati, akıbeti ve varacağı yer"dir. Bu kav-
ram, Kur'ân'da da genellikle bu anlamlarda kullanılmıştır. Te'vîle Halef tarafından ve-
rilen; "lafzın ona bitişik bir delilden dolayı muhtemel manalarından birine yorulması"
şeklindeki anlam batıldır. Bu, Allah Teâlâ'nın kelâmını ve Peygamber'in (sav) Sünneti-
ni çarpıtmak demektir. Selefiyye te'vîl kavramı bağlamında, Kur'ân lafızlarının anlam-
larının "hakîkat-mecâz" şeklinde taksîm edilmesini de kabul etmemiştir. Onlara göre bu
taksîm, ne şer'î, ne aklî ve ne de lugavîdir. Aksine ilk üç neslin akabinde ortaya çıkmış-
tır²⁰⁷. İbn Teymiyye'ye göre bu taksîm, Müteahhirûn tarafından ortaya atılmıştır. Bu
hususla bilinen şey, "hakîkat ve mecâzın" lafızların arızî/geçici bir durumu olmasıdır.
Her hal-ü karda bu taksîm, ilk üç nesilden sonra ortaya çıkmış bir ıstılâhtır. Ashabın
herhangi birinden, onları en güzel bir şekilde takip eden Tâbiûndan ve Malik, Sevrî,
Evezâî, Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi ilimde şöhret kazanmış müctehîd imamlardan hiç biri

²⁰² Nahl, 16/44.

²⁰³ el-Kavsî, age., s. 285; İbn Kayyım el-Cevziyye, age., IV, 84.

²⁰⁴ eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 22.

²⁰⁵ el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s. 286; İbn Kayyım el-Cevziyye, age., IV, 84.

²⁰⁶ eş-Şâfiî, age., s. 22.

²⁰⁷ el-Kavsî, age., s. 447.

bundan (hakikat ve mecâz) bahsetmemiştir. Hatta Halîl b. Ahmed (100-160/718-777), Sîbeveyh (150-194/767-809), Ebû Amr b. El-A'lâ (70-154/689-771) ve benzeri dil ve nahiv imamları bundan söz etmemiştir. Mecâz kavramını ilk kez kitabında Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (110-207/728-822) kullanmıştır. Ancak o da, mecâz ile hakikatin zıddı olan bir manayı değil, âyetin ifade ettiği bir manayı kastetmiştir. (...) Bu kavram genellikle Mutezile ve benzeri kelâmcılar tarafından icat edilmiş, fıkıh, usûl, tefsîr, hadîs ehli ile onların benzeri Selefin müellefâtında bulunmamaktadır. Mesela İmam Şâfiî, fıkıh usûlünü ilk ortaya koyan kimsedir. O böyle bir taksim yapmadığı gibi, hakikat ve mecâz diye bir ifade kullanmamıştır²⁰⁸.

Selefiyye'ye göre Halef mezhebinin "te'vîl" kavramına yüklediği "lafzın ona bitişik bir delilden dolayı muhtemel manalarından birine yorulması" şeklindeki anlam, nassların delâletine aykırıdır. İlk dönem mütekadimîn ulema tarafından da bilinmemektedir. Bu manayı, Mutezile kelâmcıları, Cehmiyye, Mutasavvıflar ve hevâ ehlinden diğerleri uydurmuşlardır²⁰⁹.

7- Selefiyye'ye göre beşerî bilginin kaynakları, vahiy, akıl, akılla desteklenen duyular, fitrat, ilham ve rüyadır²¹⁰. İbn Teymiyye'ye göre ilmin yolu üçtür. Bunlar: duyu, akıl ve haberdir. Örneğin, bazı konular vardır ki bunlar sadece "haber" ile bilinebilir. Nitekim her insan -mütevâtir haber ve Peygamberlerin bildirmesiyle öğrenilen konular gibi- bu tür konulardan, "Sâdıkların" haber vermesi ile bilgi sahibi olabilir. Peygamberler haberle ancak bilinebilen bir bilgiyi öğrenmişler ve aynı şekilde öğrenmiş oldukları bilgileri başkalarına öğretmişlerdir. Nübüvvetin kendisi, haberi içine alır. Çünkü nübüvvet (النَّبوة), gaybî konulardan haber vermek demek olan el-inbâü (الإنباء) den türemiş bir kavramdır²¹¹.

8- Selef yönteminin en belirgin özelliklerinden biri de, "icat edilen ve Allah Teâlâ'ya daha çok ibadet etmek maksadıyla girilen dîni andıran dînde bir yol" şeklinde tarif edilen bid'atlerle savaşmak, onları terk etmek ve ibadetin iki şartından biri olan Pey-

²⁰⁸ İbn Teymiyye, Ebu'l-Kâsım Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *el-Îmân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1996, s. 73-74.

²⁰⁹ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 150.

²¹⁰ el-Kavsî, age., s. 213.

²¹¹ İbn Teymiyye, Ebu'l-Kâsım Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk: Muhammed Reşad Salim, Medine, 1991, (I-XI), I, 178-179.

gamber (sav)'e mütâbeate aykırılığundan dolayı bid'atlerden sakındırmaktır²¹². Her şey en doğru ve en güzel bir şekilde söylendiğine ve icrâ edildiğine göre, ortaya atılacak her yeni fikir ve hareket bid'at sayılır. Her bid'at dalâlet ve her dalâlet de cehennemlik olmayı gerektirir. Bid'atin "hasene"si ya da "seyyie"si olmaz. İttibâ ibtida'dan (uyuma uydurmadan) hayırlıdır²¹³.

Selefiyye bu görüşünü "Gerçek şu ki sözlerin en hayırlısı Allah'ın kitabıdır. En hayırlı yol da Muhammed (sav)'in gösterdiği yoldur. İşlerin en kötüsü sonradan ortaya atılanlardır ve her bid'at dalâlettir/sapkınlıktır"²¹⁴ hadîsine dayandırmaktadır. Nitekim Selefilik değişik bir sürümü olan Vahhâbîlik'te bid'atin manası oldukça geniştir. Onlara göre kabir ziyaretleri dâhil olmak üzere her bid'at küfür ve dalalettir²¹⁵.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerine mesned edindiği diğer hadisler şunlardır:²¹⁶ "Allahum! Kabrimi tapınılan bir put eyleme, Peygamberlerin kabirlerini mescit edinen bir topluma Allah'ın gazabı şiddetli olacaktır"²¹⁷. "Dikkat edin! Sizden öncekiler Peygamberlerinin ve büyüklerinin kabirlerini mescit edinmekte idiler. Dikkat edin! Kabirleri Mescit edinmeyin. Çünkü ben size bunu yasakladım"²¹⁸. "İnsanların en şerlileri kabirleri mescit edinenlerdir"²¹⁹ ve "Allah Teâlâ Yahûdî ve Hristiyanlara Peygamberlerinin kabirlerini mescit edindiklerinden dolayı lanet etmiştir"²²⁰

Selefiyyeye göre "Kendilerine belgeler geldikten sonra ayrılığa düşenler gibi olmayın"²²¹ âyeti göstermektedir ki, "belge" tamamlanmıştır. Dîn ve yol belli olmuştur. Artık bu yolda yürümek esastır. Derinliğine araştırma yapmak ve incelemek bu radde-den sonra sapıklıktır. Yol birdir ve çeşitli yollar yoktur. Allah Teâlâ, "Bu dosdoğru olan yoluma uyun. Çeşitli yollara tâbî olursanız Allah yolundan ayrı düşersiniz"²²² âyetiyle bunu sabitlemiştir²²³.

²¹² el-Kavsî, age., s. 418-419.

²¹³ Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*, s. 40.

²¹⁴ Müslim, Cum'a, 43.

²¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 63-72.

²¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 63-72;

²¹⁷ Mâlik b. Enes, "el-Muvatta", Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 1992, s. 85.

²¹⁸ Müslim, Mesâcid, 23.

²¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992, I, 405.

²²⁰ Müslim, Mesâcid, 19-22.

²²¹ Âli İmrân, 3/105.

²²² En'âm, 6/153.

²²³ İşcan, *Selefilik: İslâmî Köktenciliğin Târihi Temelleri*, s. 224.

9- İslâm'ın ilk asrında oluşan Selefin anlayışı her zaman, mekân ve şartta geçerlidir. Çünkü durum ne ise bu günkü vaziyet de odur. Geçmiş geleceğe uzanıp onun yerini de tutar. Yani “geçmişte ne olmuşsa gelecekte de o olur.” Bu nedenle Seleflik, yorumunu, tarihe dînî bir bakıştan yola çıkarak kurmuştur. Tarih, şimdiye uzanmış ve gönüllerde taht kurmuştur²²⁴.

10- İmân ve amel bir bütündür. Ameller îmâna dâhildir. İmân, söz ve ameldir. İmam Buhârî; “Bin seksen kişiden hadîs yazdım. Bunların hepsi de ‘İmân söz ve fiilden ibarettir, artar ve eksilir’ diyorlardı. Onlar arasında ne bir bid’at sahibi ne de bir zındık var idi”²²⁵ demektedir. Ebû Ubeyd de, Hz. Ebû Bekr’in zekât vermeyenlerle savaşını, imân ve amelin birliği tezine delil göstermektedir²²⁶. İmân yetmiş küsur şube olduğu için, herkesin imânı bir değildir²²⁷.

Hâlbuki Ehl-i Sünnet (Mâtürîdî ve Eş’arî) kelâmcılarına göre amel imanın bir cüzü (parçası) değildir. Kalbiyle tasdik edip, inancını diliyle söyleyen fakat amellerden birini veya birkaçını terk eden kimse günahkâr mü’mindir. Allah onu dilerse affeder, dilerse azab eder²²⁸.

Selefiyye’nin kendini değerlendirmesini de şöyle ifade etmek mümkündür: Allah Selefiyye’yi şeriatın hamisi kılmış, bütün çirkin bid’atleri onlarla yok etmiştir. Onlar Allah’ın mahlûkatı arasında en çok günevdığı kimselerdir. Onlar Nebi ve ümmeti arasında vasitadirlar. Dini muhafazada en gayretli kimseler onlardır. Onların nurları ışık saçmakta, fazîletleri artmaktadır. Onların işaretleri parlak, mezhepleri açık ve âşikâr, delilleri karşı konulamazdır. Fırka-i Naciye sadece onlardır²²⁹.

²²⁴ Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, s. 241.

²²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şehabeddîn Ahmed (852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî-Muhibbüddîn el-Hatîb, I-XIII, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire ty., I, 47.

²²⁶ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, thk: Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s.12.

²²⁷ İşcan, age., s. 234.

²²⁸ Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 45-46.

²²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, thk: M. Sait Hatiboğlu, AÜİF. Yayınları, Ankara 1991, s. 8, 9, 25.

Değerlendirme

Selefiyye'ye göre Kitap ve Sünnet'ten çıkarılan mantıkî deliller hâriç dîn ve temel akâid konularında akıl yürütmek (re'y ve kıyas) doğru değildir. Selefiyye'nin böyle bir yargıya varması, onun dînî konuları tamamen -bünyesinde aklî istidlalleri de barındıran- nasslara dayandırma anlayışından kaynaklanmaktadır. Yani nasslardan bağımsız ayrıca bir akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur. Selefiyye'nin akıl yürütme karşıtlığının temelinde onun akıl yürütmeye (re'y ve kıyas) "hevâ" manası vermesi yatmaktadır. Kanaatimizce Selefiyye'nin bu yaklaşımı kısmen doğru olsa da tamamen doğru değildir. Zira her re'y hevâ değildir. Örneğin Müfessirin/Müctehidin bir âyet hakkında (Allah'ın sıfatlarında olduğu gibi) Kitap ve Sünnet'te bulamadığı bir açıklamayı Kur'ân'ın ruhuna aykırı düşmeyecek şekilde re'ye dayalı olarak te'vîl etmesi onun hevasının peşine düşmesi olarak değerlendirilemez. Ayrıca Kur'ân'da mecaz olmadığını iddia etmek Kur'ân'ın nazmına aykırıdır.

Selefiyye'nin abartılı bulduğumuz diğer bir anlayışı da bid'at telakkisidir. Selefiyye indinde dîn ve yol bellidir. Dîn adına söylenmesi gereken her söz söylenmiştir. Bunun adresi Hz. Peygamber, Ashap ve Tâbiîndir (Selef). Onlara ilave olarak söylenen/söylenecek olan sözler bid'attir. Selefiyye tarafından dîn adına söylenen her yeni sözün bid'at ve dolayısıyla dalalet olarak nitelendirilmesi Kur'ân'ın evrenselliğine halel getireceğinden dolayı isabetli değildir.

Kanaatimizce Selefiyye'nin iman-amel birlikteliği anlayışı (amelin imandan bir cüz olduğu), sahibini hatalı noktalara götürmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

ERKEN VE KLASİK DÖNEM SELEFİYYESİ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

I. SELEFİLİKTE TEFSİRİN MAHİYETİ VE İŞLEVİ

Başlangıçta Selefîliğe ait sistematik müstakil bir tefsîr anlayışından bahsetmek mümkün olmamakla birlikte Selefî tefsîr anlayışının ilerleyen zaman içinde tamamıyla İbn Teymiyye tarafından şekillendirildiğini söylemek doğru olur. İbn Teymiyye bu hususta “*Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*” adında Selefîyye'nin tefsîr ve tefsîr usûlü hakkındaki görüşlerini ihtiva eden orijinal bir eser kaleme almıştır. İbn Teymiyye ve takipçilerinin kaleme aldıkları eserlerden de anlaşıldığı üzere, Selefîyye'nin tefsîre karşı olduğu yönündeki kanaat doğru değildir.

Selefîyye, nassların tefsîr ve izah edilmelerini kökten reddetmemiş, bununla birlikte dar anlamda bir tefsîr ve izah şeklini kabul etmiştir. Ancak bu; nassları harfiyyen açıklamaya dayanan zâhirî ve lâfzî bir tefsîrdir. Yani, bir nassı başka bir nassa dayanarak îzah etmekten ibarettir¹.

İbn Teymiyye'ye göre, Nebî (sav) Ashabına Kur'ân'ın lafızlarını (yazdırması, anlaşılmasını sağlaması ve ezberletmesi şeklinde) açıkladığı gibi Kur'ân'ın manalarını da açıklamıştır. Rasûlullah bunu, “بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ”²: “(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. (Ey Nebî!) İnsanlara kendilerine indirilene açıklaman için sana bu Kur'ân'ı indirdik. Onlar belki düşünürler”² âyetini uygulayarak gerçekleştirmiştir.

Ayrıca, “أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا”³, “أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”⁴ ve “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ”⁵ ve “الْقَوْلُ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ”⁶

¹ Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selefi, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s.35.

² Nahl, 16/44.

³ Nisâ, 4/82: “Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”

⁴ Mü'minûn, 23/68: “Onlar bu sözü (Kur'ân'ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?”

⁵ Sâd, 38/29: “Bu Kur'ân, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”

“أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا”⁶ gibi âyetlerde tedebbür emredilmektedir. Manasını anlamaksızın da sözün tedebbürü mümkün değildir.

Aynı şekilde “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” âyet-i kerîmesinde Allah Teâlâ “*Biz onu, akıl erdiresiniz/akledesiniz diye Arapça bir Kur’ân olarak indirdik*”⁷ buyurmaktadır. Âyette söz konusu edilen “Sözün/Kur’ân’ın akledilmesi”, anlaşılmasını gerektirir. Malumdur ki, her sözün maksadı, mücerred olarak lafızlarının dışında, manalarının da anlaşılmasıdır. Kur’ân buna daha çok layıktır⁸.

Nebî (sav)’in Ashabına lafızlarının yanı sıra Kur’ân’ın manalarını da açıklamış olmasından dolayı Kur’ân’ın tefsîri konusunda Ashâp arasında gerçekten az miktarda tartışma olmuştur. Tabiûn arasında Ashaba nispetle daha çok tartışma olduysa da bu, sonrakilere nispetle az sayılır. Ne zaman bir asır/çağ yüksek olursa onda fikir birliği/ittifak, insicam/uyum, ilim ve beyan çok olur⁹.

Tabiûn, Sünnet ilmini aldıkları gibi tefsîri de bütünüyle Ashab-ı kirâm’dan almıştır. Nitekim Mücâhid (103/721) şöyle demiştir: “Mushafı/Kur’ân’ı başından sonuna kadar İbn Abbas’a (68/687) arz ettim. Her âyette durup onunla ilgili ona soru sordum. O, şunu söylüyordu: “Ben Kur’ân’ın te’vîlini bilen ilimde râsih/derin kimselerden biriyim”¹⁰. Buna binaen Süfyân-ı Sevrî (161/777) de şöyle demiştir: “Tefsîr Mücâhid’den gelirse, bu sana yeter”. İşte bundan dolayı İmam Şafiî (204/820), İmam Buhârî (256/870), İmam Ahmed b. Hanbel, bunların dışındaki ilim ehli ve diğer müfessirler Mücâhid’in tefsîrine güvenmişlerdir¹¹.

İbn Teymiyye’nin yukarıda ifade edilen yaklaşımlarından çıkan sonuca göre, Selefiyye tefsîrin dışında değildir ve aksine tamamen içindedir. Ancak Selefiyye’ye göre tefsîrde aslanan, onun tamamen rivâyete dayalı olmasıdır. İbn Teymiyye tefsîrin kimlerden alınması gerektiğini de şöyle açıklamaktadır: “Tefsîr konusunda insanların en bilginleri Mekkeliler’dir. Çünkü onlar İbn Abbas’ın talebeleridirler. Bunlar İbn Ab-

⁶ Muhammed, 47/24: “Onlar Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi vardır?”

⁷ Yusuf, 12/2.

⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, thk: Adnan Zerzur, Şam 1972, s. 35-37.

⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhu’l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (I-XXXVII), Cem ve Tertîp: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Oğlu, Medine 2004, XIII, 368; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, s. 37.

¹⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru’l-Kebîr* (I-VII), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty, VII, 474.

¹¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, s. 37; a. mlf., *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 368.

bas'ın, başta Mücâhid olmak üzere, Atâ b. Ebî Rabah (114/732), İkrime (105/723), Tâvus (106/724), Ebu'ş-Şa'sa (93/711), Saîd b. Cübeyr (95/713) gibi talebeleridir. Aynı şekilde Kûfeliler de tefsîri Abdullah b. Mes'ûd'dan (32/652) öğrenmişlerdir. Onlar, tefsîrde re'y ve ictihâdı kullanmak suretiyle diğerlerinden farklı bir yol izlemişlerdir. Medine'nin tefsîr âlimleri de Zeyd b. Eslem (136/753), İmam Mâlik (179/795), Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (182/798) ve Abdurrahman b. Abdullah b. Vehb'dir (197/812). Her üç şahsiyet de tefsîri Zeyd b. Eslem'den almıştır¹².

Tâbiûn döneminde dikkat çeken önemli hususlardan biri de, Tâbiûndan bazıları'nın Sahabeden aldıkları tefsîri yazmaya başlamalarıdır. Örneğin Mücâhid ve Said b. Cübeyr gibi bazı Tâbiûler, İbn Abbas'tan duydukları tefsîri kitap haline getirmişlerdir. Ancak bu dönemde genel eğilim yine de tefsîrin şifahî olarak nakledilmesi yönünde olmuştur¹³.

İbn Teymiyye'ye göre tefsîr, daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam da denebilir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi (marifet) sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise, temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber (sav), usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim-amel itibariyle dînin tümünü beyan etmiştir. Daha açıkçası, Allah Teâlâ Kur'ân'da, Hz. Peygamber hadîslerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır¹⁴.

İbn Teymiyye'nin "tefsîr metotlarının en güzeli/mükemmeli hangisidir?" sorusuna vermiş olduğu cevap, Selefiyye'nin tefsîr anlayışını ortaya koymasından dolayı büyük önem arz etmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu soruya verdiği cevap, geniş ölçüde günümüz Müslümanlarının anlayışının da temelini oluşturmaktadır.

"Tefsîr metotlarının en mükemmeli hangisidir?" sorusuna İbn Teymiyye'nin verdiği cevap şudur: "Tefsîr konusunda en sağlam/doğru yöntem, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîr edilmesidir. Zira bir yerde mücmel olan bir söz/âyet, başka bir yerde tefsîr edilmiş, bir yerde muhtasar olan bir söz/âyet, başka bir yerde teferruatlı bir şekilde açıklanmıştır. Şâyet Kur'ân'da bir açıklama bulamazsan sana Sünnet'e müracaat etmek dü-

¹² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 347; ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 77.

¹³ Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010, s. 191.

¹⁴ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 196.

şer. Çünkü Sünnet, Kur'ân'ı açıklamaktadır. Bu konuda İmam Şâfiî şunları söylemektedir: “Rasûlullah'ın (sav) hükmettiği her husus, onun Kur'ân'dan anladığıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Gerçek şu ki, -insanlar arasında Allah'ın sana öğrettiği/gösterdiği şekilde hükmetmen için- kitabı (Kur'ân'ı) sana hak olarak indirdik. Sakın hâinlere arka çıkma.”¹⁵, “... Ey Nebî! İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için sana bu Kur'ân'ı indirdik. Onlar belki düşünürler.”¹⁶, “Sana kitabı, ancak ayrılığa düşükleri şeyleri onlara açıklaman için ve îmân eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.”¹⁷ Bu hususta Hz. Peygamber (sav) de şöyle buyurmuştur: “Dikkat edin! Bana Kur'ân ve onunla birlikte onun bir misli/benzeri verilmiştir.”¹⁸ Buradaki “misl/benzer” den kasıt Sünnet'tir. Sünnet de Peygamber'e tıpkı Kur'ân gibi vahiy yoluyla iner, ancak Kur'ân gibi okunmaz. İmam Şâfiî ve diğer imamlar bu konuyu birçok delille desteklemişlerdir. Ancak bunları ifade etmenin yeri burası değildir.”¹⁹

İbn Teymiyye'nin “Kur'ân kendi kendini tefsîr eder” diye özetlenebilecek olan bu görüşü, ilerleyen zamanlarda başta İbn Kesîr'in (774/1372) tefsîr mukaddimesi olmak üzere Zerkeşî (794/1392) ve Suyûtî (911/1505) gibi âlimlerin Kur'ân ilimlerine dair muhalled eserlerinde de kendine yer bulmuştur. Bununla birlikte söz konusu görüş, tefsîrde birincil kaide ve en güzel yöntem olarak zikredilmesine rağmen gerek klasik dönemde Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimler, gerekse çağdaş dönemde Zerkânî (1367/1948) gibi araştırmacılar bu bahisle ilgili tatminkâr bir içerik sunamamışlardır²⁰.

Zerkeşî *el-Bürhân*'ında, “En Güzel Tefsîr Metodu; Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsîr Edilmesi Konusunda Bir Mesele” başlığı altında “**قِيلَ**” demek suretiyle hemen hemen İbn Teymiyye'nin bu husustaki görüşünü tekrarlamış²¹ ancak “Tefsîrin Ana Kaynakları Konusunda Bir Fasıl” başlığı altında ise, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîrinden hiç söz etmemiştir. Ona göre tefsîrin dört ana kaynağı vardır. Bunlar:

¹⁵ Nisâ, 4/105.

¹⁶ Nahl, 16/44.

¹⁷ Nahl, 16/64.

¹⁸ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd* (I-V), thk: Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, *es-Sünne*, 5. (hd. no: 4604).

¹⁹ İbn Teymiyye, “*Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*”, s. 93-94; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-VII), thk: Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşûr, Abdülazîz Ganîm, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, I, 12-13.

²⁰ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Tefsîr ve Usûl Üzerine Problemler Tespitler Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 11.

²¹ ez-Zerkeşî, Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 175-176.

1- Rasûlullah (sav)'den gelen tefsîr rivâyetleridir ki, tefsîrin ilk kaynağı bunlardır. Ancak zayıf ve mevzu rivâyetlerden sakınmak gerekir.

2- Merfû hadîs hükmünde olan Sahabe sözleri.

3- Dil yani Arapça bilgisi. Çünkü Kur'ân, "Açık bir Arapça lisan ile"²² inmiştir.

4- Âyetin manasına uygun olarak ve şeriatın gücünden faydalanılarak (Dînin inceliklerine vakıf olunmak suretiyle ve derin bir dînî bilgiye dayalı olarak) yapılan tefsîr.

Nitekim Rasûlullah'ın İbn Abbas hakkında yapmış olduğu "Allah'ım! Onu dînde derin bilgi sahibi (fakih) kıl ve ona te'vîli öğret" şeklindeki duası bu kapsamdadır²³. Kısaca buna, İbn Abbas ve onun gibilerin yaptığı tefsîr "bir bakıma makbul re'yle tefsîr"²⁴ diyebiliriz.

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Teymiyye ve takipçilerinin tefsîr anlayışından hareketle, Selefiyye'nin Kur'ân tefsîri konusunda takip ettiği yolu şöyle izah etmek mümkündür:

1- Kur'ânî nassların bilgisini yine Kur'ân'dan talep etmek. Yani Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsîr etmek. Bu, İbn Teymiyye'ye ve takipçilerine göre en mükemmel tefsîr metodudur. Çünkü konuşanın muradını bilmenin en güzel yolu, konuştuğu dilin kaidelerine göre onun sözlerinin bir kısmını diğer bir kısmına delil kılmaktır. Bu da Kur'ân-ı Kerîm'in indiği dili, onun üsluplarını ve kullanımını bilmeyi gerektirir²⁵.

2- Selefiyye'ye göre Kur'ân'ı anlamada ikinci kaynak Sünnet'tir. Kur'ân'a ait bir metni yine Kur'ân'dan anlama imkânı olmadığı zaman, bu manayı Sünnet'ten araştırmak gerekir. Çünkü Sünnet, Kur'ân'ı açıklamaktadır²⁶.

3- Selefiyye'ye göre Kur'ânî nassın anlaşılması Sünnet'ten de mümkün değil ise onu Ashabın sözlerinden almak gerekir. Çünkü onlar, karînelere ve ahvale şahit olmaları

²² Şuarâ, 26/195.

²³ ez-Zerkeşî, age., II, 156-161.

²⁴ Öztürk, age., s. 12.

²⁵ el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s. 280.

²⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 93-94; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 12-13; el-Kavsî, age., s. 281.

rı sebebiyle tam bir anlayış, sahîh bir ilim ve sâlih bir amele sahip oldukları için bunları en iyi bilen kimselerdir²⁷.

4- Selefîyye'ye göre, nasstan murad edilen mana Ashabın sözlerinde de bulunmadığı zaman bu mana, Tâbiûn ve onları takip edenlerin sözlerinde aranır. Çünkü onlar Kur'ân'ın indiği döneme en yakın olanlar olup, onun dil ve usulalarını başkalarına nazaran en iyi bilen, Sünnet'i ve âsârı en çok ezberleyen kimselerdir. Onlar aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sav)“*Ümmetimin en hayırlısı benim asrında yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir...*”²⁸ sözüyle üstünlüklerine şahitlik ettiği faziletli nesillerin insanlarıdır²⁹. İbn Teymiyye, “Bir âyetin tefsîri Kur'ân'da, Sünnet'te ve Ashabın sözlerinde bulunmadığı zaman bu durumda imamların çoğunluğu tefsîrde bir örnek/numune olan Mücâhid b. Cebr ile Saîd b. Cübeyr gibi Tâbiûnün sözlerine müracaat etmişlerdir”³⁰ demek suretiyle tefsîrde Tâbiûn'e önemli bir rol biçmiş ve Selefîyye'nin bu husustaki anlayışını ortaya koymuştur.

İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* ve benzeri kitaplarında İbn Cerîr et-Taberî'den naklen İbn Abbas'ın tefsîr anlayışına vurgu yapmaktadır.

Şöyle ki, İbn Abbas'a göre tefsîr dört çeşittir.

1- Arapların kendi dilleri olduğundan dolayı bilebildikleri/bilebilecekleri tefsîr.
2- Hiç bir kimsenin bilmemekte mazur olamayacağı tefsîr (herkesin mutlaka bilmesi gereken tefsîr). 3- Âlimlerin bildiği/bilebileceği tefsîr. 4- Allah Teâlâ'dan başka hiçbir kimsenin bilmediği/bilemeyeceği tefsîr ki; kim bunu bildiğini iddia ederse yalancıdır³¹.

Selefî tefsîr geleneğinde mücerred re'y ile Kur'ân'ı tefsîr etmek haramdır. Selefîyye bu yaklaşımını Hz. Peygamberin; “*Kim Kur'ân hakkında ilimsizce bir söz söylerse (bir bilgiye dayanmadan Kur'ân'ı tefsîr ederse) cehennemdeki yerini hazırlasın.*”³², “*Benden hadîs rivâyet etmekten sakının. Ancak (kesin olarak benim söylediğimi) bildikleriniz müstesnadır. Kim kasten benimle ilgili/benim adıma yalan söylerse (hadîs*

²⁷ el-Kavsî, age., s. 281.

²⁸ el-Buhârî, Şehâdât 9; Müslim, Fezâilü's-Sahâbe, 210- 215.

²⁹ el-Kavsî, age., s. 281.

³⁰ İbn Teymiyye, age., s. 102-104.

³¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 115; İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmûriyye*, thk: Muhammed b. Avde es-Sa'vî, Mektebetü'l-Abîkan, Riyad, 2000, s. 90.

³² et-Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmîzî*, (I-V), thk: İbrahim Adve Ivaz, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Tefsîru'l-Kur'ân, 1, (hadis no:2950).

uydurursa) cehennemdeki yerini hazırlasın. Ve kim Kur'ân hakkında kendi görüşü çerçevesinde bir söz söylese (kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse), cehennemdeki yerini hazırlasın.”,³³“Kim Kur'ân hakkında kendi görüşü çerçevesinde bir söz söylese (kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse) isâbet etse bile hata etmiş olur”³⁴ gibi hadîslerine dayandırmaktadır³⁵. Bu konu “Re’y ile Tefsîr Meselesi” başlığı altında ele alınacaktır.

Selefî Tefsîr Anlayışı, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri eksenini etrafında şekillenmektedir. Bununla birlikte bu tefsîr tarzı günümüzde hadîs, eser, rivâyet gibi kavramlara son derece mesafeli olan “Kur'âncılar” (Ehl-i Kur'ân) tarafından da benimsenmiştir. Mesela Hint Alt Kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın “Sünnet ve hadîsin otoritesini reddetmek ve salt Kur'ân'la yetinmek” şeklinde özetlenebilecek görüşleri, XX. yüzyılın başlarında Ehl-i Kur'ân ekolü tarafından daha da ileri bir noktaya taşınmış, diğer bir deyişle, Ahmed Han'ın düşüncelerini uç/aşırı denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri, dînî alanda Kur'ân'ın tek kaynak olduğunu savunmuşlardır. Bu da Sünnet ve hadîsin otoritesini reddetmek anlamına gelmektedir.(...) Kur'ân'dan başka bir kaynağa teşrî yetkisi tanımayı şirk kabul eden ve bu görüşüne “*Hüküm ancak Allah'ındır*”³⁶ mealindeki âyetleri mesned edinen bu ekol, klasik tefsîr yöntemlerini de işe yaramaz oldukları gerekçesiyle yok hükmünde saymıştır. Onlara göre yeterli düzeyde Arapça bilgisi Kur'ân'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamak için kâfîdir³⁷.

Özetle, Selefiyye'de nassın ve naklin dînî bir masûniyete (dokunulmazlığa) sahip olma imtiyazı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil, mutlak olarak hâkim'dir. Saltanat tahtında sadece o oturur, sadece ona tabi olunur. Nassı; itiraz, muhalefet, tenkit ve te'vîl konusu yapmak kesinlikle câiz değildir³⁸.

³³ et-Tirmîzî, Tefsîru'l-Kur'ân, 1, (hadis no: 2951).

³⁴ et-Tirmîzî, Tefsîru'l-Kur'ân, 1, (hadis no: 2952); Ebû Dâvûd, İlim, 5, (hadis no: 3652).

³⁵ İbn Teymiyye, age., s. 105-106.

³⁶ En'âm, 6/57, 62; Yusuf 12/40, 67; Kasas, 28/70, 88.

³⁷ Öztürk, age., s. 14-16.

³⁸ Kazanç, Fethi Kerim, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Dîn Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: VIII, sayı: 1 (2010), s. 110.

II. ERKEN DÖNEM/MÜTEKADDİMÛN SELEFİYYESİ TEFSİR ANLAYIŞI

Hicrî III. (IX) asrın başlarında Ahmed b. Hanbel'in elinde ortaya çıkan ve hicri V. (XI) asrın ikinci yarısında sona eren Erken Dönem/Mutekaddimûn Selefîyyesi'nde tefsîre müteallik ortaya çıkan, tartışılan ve döneme damgasını vuran meseleler üç başlıkta değerlendirilebilir. Bunlar: 1- Tefsîrin Asılsızlığı Meselesi, 2- Tefsîr Rivâyetlerinin Değeri Meselesi, 3- Re'y ile Tefsîr Meselesidir. Şimdi bu başlıkları tek-tek ele alalım.

A. TEFSİRİN ASILSIZLIĞI MESELESİ

İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr* adlı kitabında Selefîyye'nin sembol ismi Ahmed b. Hanbel'den, "Üç şeyin isnadı/aslı yoktur. Bunlar: Tefsîr, meğâzî ve melâhimdir" şeklinde meşhur bir söz nakletmiştir³⁹. Ahmed b. Hanbel'e ait bu söz, Mutekaddimûn Selefîyye'nin tefsîr anlayışı konusunda önemli ipuçları vermektedir. Onun bu sözü, Hatîb el-Bağdâdî (463/1071)'ye göre, bu üç konuda yazılan eserlerin, "güvenilir olmaması, sıhhatlerinin tevsîk edilmemiş olması, musanniflerinin kötü ahvâli, nakleden râvilerin adaletsizliği ve birtakım ziyadelerde bulunmaları" gibi sebeplerle zayıflığına dikkat çekmek için söylenmiş bir sözdür. Zira Kelbî (204/819) ve Mukâtil b. Süleyman (150/767) gibi müfessirlere ait tefsîrler böyledir⁴⁰.

İbn Teymiyye'ye göre Ahmed b. Hanbel'in bu sözündeki asıl maksat, tefsîr rivâyetlerindeki isnat problemiyle alakalıdır. İbn Teymiyye bu hususta şunları söylemektedir: "Malumdur ki tefsîr konusundaki nakillerin çoğu, meğâzî ve melâhimle ilgili nakiller gibidir. Bundan dolayı İmam Ahmed b. Hanbel "Üç şey vardır ki onların isnadı/yani aslı yoktur. Bunlar, tefsîr, meğâzî ve melâhimdir" demiştir. Bu üç konuyla ilgili rivâyetler asılsız yani isnatsız rivâyet edilmektedir. Çünkü bunlar, Urve b. Zübeyr (92/710), Şa'bî (104/722), Zührî (124/741), Mûsâ b. Ukbe (141/758), İbn İshak (151/768) ile onları takip eden Yahya b. Saîd el-Enevî (143/760), Velîd b. Müslim

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 346.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (463/1071), *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi*, thk: Mahmûd Tahhan, Riyad, 1983, II, 162-163.

(195/810), Vâkidî (207/823) ve benzeri meğâzî müelliflerinin naklettikleri rivâyetler gibi genellikle mürsel rivâyetlerdir”⁴¹.

Ahmed b. Hanbel’in izini takip eden bazı muhakkikler, onun bu sözünü şöyle açıklamışlardır: O bu sözünü, bu tür nakillerin genellikle muttasıl ve sahih bir senetle rivâyet edilmediğini kastetmektedir. Yoksa elbette birçok sahih tefsîr rivâyetleri mevcuttur. Örneğin “الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ”⁴² âyetindeki “zulüm” kelimesinin “şirk” ile “فَسَوْفَ يَحْسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا”⁴³ âyetindeki “kolay hesabı” “sınırlı, geçici bir hesap” ile “وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...”⁴⁴ âyetindeki “kuvvet” kelimesinin “atmak” ile ve Mücâhid’e göre “savaş atı” ile ve “... إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي ...”⁴⁵ âyetindeki “ibadet” kelimesinin “dua” ile tefsîri bu cümledendir⁴⁶.

Tefsîrin temelinde rivâyete dayalı olmasına rağmen, hadîs naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadîslerin sübutuyla ilgili ölçütlerin tefsîr rivâyetlerine titiz biçimde tatbik edilmemesi ve dolayısıyla tefsîrle ilgili merviyâtın hadîsten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibarıyla dînî hükümlerin kaynağı olan edille-i şer’iyye konusuyla ilgilidir. Şöyle ki, dînî deliller hiyerarşisinde Kur’ân ve Sünnet ilk iki sırada yer alır. İbn Hanbel zaviyesinden bakıldığında ise dînden sadece Kur’ân, Sünnet ve seleften menkul sahih/sağlam âsâr (merviyât) anlaşılır. Buna göre hadîs, nass yani dînî

⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 346; (Melâhim ve hadasân umumî olarak dünyanın, âlemin ve kâinâtın, hususî olarak da dînlerin, devletlerin ve cemiyetlerin istikbâli ve mukadderâtı üzerine kâhinlerin kehânete, müneccimlerin ahkâm-ı nücûma velîlerin de keşf ve ilhâma istinaden konuşmaları ve tahminde bulunmaları demektir. Melâhim ve hadasân kelimesinin tam anlamıyla devletlerin, milletlerin, cemiyetlerin ve dînlerin istikbâlleriyle alakalı destanları, gazavâtnameleri ve cenknâmeleridir. İlerde bilhassa dünyanın sonuna yaklaşıldığı ve kıyâmetin kopma zamanı geldiğinde görülecek ihtilâller, isyânlar, savaşlar, fitneler, fesatlar ve hercü-merc, melâhim ve hadasân başlığı altında anlatılır. Kur’ân ve hadîslerde ne kelime, ne de mana olarak melâhim ve hadasân yoktur. Ancak Kur’ân’da nasihat ve mev’iza gayesi güden bazı âyet ve sûrelerde sadece umumî bir ifade ile kıyâmetin yakın olduğundan bahsedilmiş, bu suretle Müslümanların ahlâk kaidelerine uygun bir tarzda yaşamaları hedeflenmiştir. Ancak Kütüb-ü sittede yer alan bazı hadîslere göre Hz. Peygamber, kıyâmet kopana kadar vukua gelecek bütün önemli hadîseleri ve bunların kahramanlarını isim olarak tasrih etmiştir. Buhârî ve Müslim’in Huzeyfe, Enes ve Ebû Hureyre gibi sahabelerden rivayet ettikleri hadîslere göre Hz. Peygamber kıyâmete kadar olacak bütün hadiseleri tek-tek haber vermiştir. Fakat bu yoldaki hadîsler, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere, gaybı Allah Teâlâ’dan başka hiçbir kimsenin bilemeyeceği şeklindeki İslâm Akîdesi’ne uymamaktadır.(...) “Dünyanın sonu gelene kadar meydana gelecek bütün hadisâtı bilme” gibi çok umumî ve şümüllü bir gayb anlayışı İslâm’da mevcut olmayıp, dış tazyîk ve tesirlerle teşekkül etmiş bir akîdeden ibarettir. Daha geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, İbn Haldun *Mukaddime*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, I, 623, 47. Dipnot.)

⁴² En’âm, 6/82.

⁴³ İnşikâk, 84/8.

⁴⁴ Enfâl, 8/60.

⁴⁵ Mü’min, 40/60.

⁴⁶ ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, II, 156-157.

hüküm kaynağıdır. Hadîsin nass olması her şeyden önce sübût konusunda tespit ve tahkîki zorunlu kılar. Bu zorunluluk hadîs üzerine şer'î hüküm kurulacak olmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki tefsîr rivâyetleri nass değil, Kur'ân nasslarının aslî manalarını tespit yahut Sahabe ve Tâbiûn'un âyetlerden ne anladıkları konusunda bilgi akışı sağlayan tarihî belgeler niteliğindedir⁴⁷.

Ahmed b. Hanbel'in bir nevi tefsîr rivâyetlerine mesafeli durduğu anlamına gelen "tefsîrin aslı yoktur" görüşünün, senet ve sübût yönünden hadîs rivâyetlerine gösterilen hassasiyetin tefsîr rivâyetlerinin tespitinde gösterilmediği gerekçesine dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak hadîs rivâyetlerine gösterilen hassasiyetin tefsîr rivâyetlerinin tespitinde gösterilmediği tezi tam isabetli bir tez değildir. Çünkü hadîs konusunda gösterilen titizlik kadar olmasa da, Ashâptan gelen bazı tefsîr rivâyetlerinin tenkîde tabi tutuldukları ve bu aşamadan başarıyla geçtikleri bilinmektedir.

Örneğin İbn Abbas'a dayanan tefsîr rivâyetleri ulema tarafından değerlendirilmiş, bazı tarîkler sağlam bulunmuştur. Suyûtî "*el-İtkân*"ında "tefsîr konusunda İbn Abbas'tan çeşitli tarîklerle çok sayıda rivâyetin geldiğini, bu tariklerin en sağlamının Ali b. Ebî Talha el-Hâşimî'nin (143/760) İbn Abbas'a dayanan tarîki olduğunu" söylemektedir. Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel de, "Şâyet bir adam Ali b. Ebî Talha el-Hâşimî'nin tefsîrini (İbn Abbas'tan aldığı tefsîr rivâyetlerini) elde etmek için Mısır'a gitse bu çok olmaz (buna değer)"⁴⁸ demek suretiyle bu tarîkin sağlamlığına vurgu yapmıştır.

İbn Hacer (1372-1449) de bu hususta şunu söylemektedir: "Ebû Salih'in yanındaki bu tefsîr nüshası, Muâviye b. Ebî Sâlih (158/775), Ali b. Ebî Talha (143/760) ve İbn Abbas tarîkiyle rivâyet olunmuştur. Buhârî "*Sahîh*"inde bu tarike dayanarak İbn Abbas'tan birçok rivâyette bulunmuştur"⁴⁹.

Taberî (310/923), İbn Ebî Hâtim (327/938) ve İbn Münzir (319/931), -onlara göre sağlam bir tarîk olması sebebiyle- Muâviye b. Ebî Sâlih tarîkiyle İbn Abbas'tan gelen birçok rivâyete değer vermişlerdir. Ayrıca Kays b. Müslim el-Kûfî (120/737) ve İbn İshak tarikleri de sağlam tarîklerdenidir. İbn Abbas'a dayanan en zayıf tarîkler ise, Kelbî, Mukâtil b. Süleyman ve Dahhâk b. Müzâhim (105/723) tarîkleridir. Buna muka-

⁴⁷ Öztürk, Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 206.

⁴⁸ ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (I-II), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990, II, 16.

⁴⁹ ez-Zerkânî, age., II, 16.

bil İmam Şâfiî, İbn Abbas'tan tefsîr konusunda ancak yüze yakın hadîsin sabit olduğunu ifade etmektedir⁵⁰.

İbrahim el-Harbî (285/898), Mukâtil b. Süleyman'ın Mücahid'den hiçbir şey işitmediğini, onun tefsîrinin Kelbî'nin tefsîri ile müsâvî olduğunu⁵¹ ifade etmektedir. Onunla ilgili olarak Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî (268/881) de, Mukâtil, "metruk" ve "mahcûru'l-kavl"dir⁵² demektedir. İbn Ebî Hâtim (327/938) ise; Muhammed b. Âdem el-Mervezî'nin kendisine bir mektup yazarak, Vekî'nin (198/814) Mukâtil b. Süleyman'ın tefsîri hakkında sorulan soruya; "ona bakma.", "ne yapayım?" sorusuna da "toprağa göm." şeklinde cevap verdiğini söylediğini nakletmektedir⁵³. Ayrıca Vekî'ye göre Mukâtil, bir yalancıdır⁵⁴.

Ebû Hanife, Cehm (128/745) ve Mukâtil hakkında, ikisi de ifratçıdır. Cehm teşbihin nefyi konusunda aşırı gitmiştir. O kadar ki, "O bir şey değildir" demiştir. "Mukâtil da aşırı gitmiş ve Allah'ı mahlûkata benzetmiştir"⁵⁵ demektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd ve Ebû Hatim, Mukâtil hakkında "metrûkü'l-hadîs" sıfatını/tabirini kullanmışlardır⁵⁶.

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsîr konusunda eleştirilmesi; onun yaşadığı çağda hâkim olan ilim örfüne aykırı davranarak senedi sağlam olmayan rivâyetleri tefsîrde kullanması ve hatta hiç senet kullanmamış olması ile alakalı bir durumdur. Rahle-i tedrisinde bulunmadığı kimselerden kendisi işitmediği halde birtakım rivâyetlerde bulunması onun cerhine yol açmıştır. Bununla birlikte bu onun büyük bir müfessir olmasını engellememektedir.

Sonuç olarak; Ahmed b. Hanbel'in, "Üç şeyin isnadı/aslı yoktur. Bunlar: Tefsîr, meğâzî ve melâhimdir" şeklindeki meşhur sözü, Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi kişilerce yapılan senet verilmeyen tefsîr rivayetlerine yönelik genel bir eleştiriden ibarettir. İbn Hanbel bu sözüyle asla "tefsîr diye bir şey yoktur" demek istememiştir. Onun mezkûr sözünü bu şekilde anlamak bir zorlamadan ibarettir ve doğru değildir. Doğru olan İbn Hanbel'in 'gerek Peygamberimizden, gerek Ashâptan ve gerekse tabiûn ve

⁵⁰ ez-Zerkânî, age., II, 16.

⁵¹ ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin, *Tarîhu'l-İslâm*, Beyrut, 1991, IX, 641.

⁵² ez-Zehebî, age., IX, 641.

⁵³ ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, IX, 641.

⁵⁴ ez-Zehebî, age., IX, 640.

⁵⁵ ez-Zehebî, age., IX, 641.

⁵⁶ ez-Zehebî, age., IX, 641.

sonrakilerden gelen tefsîre dair rivâyetlerin birçoğunun muttasıl bir senetten yoksun, sahih olmayan zayıf rivâyetler olduğu kanaatini taşıyor olmasıdır. Ahmed b. Hanbel'in, Yahya b. Ebî Kesîr'in (129/716) "Sünnet Kur'ân'a kadîdir (hükmeder), Kitap ise Sünnet'e kadî değildir." sözüne, "bunu söylemeye cesaret edemem, fakat Sünnet, Kitap'ı tefsîr ve tebyîn eder derim."⁵⁷ şeklinde cevap vermiştir. Bu, onun, "Kur'ân'ın tefsîri yoktur." görüşünde olduğu yönündeki bir algının doğru olmadığına açık bir kanıtıdır.

B. TEFSİR RİVÂYETLERİNİN DEĞERİ

Selefiyye'ye göre tefsîrde aslolan, onun tamamen rivâyete dayalı olmasıdır. Rivâyet yok ise, dile dayalı zâhiri mana ile yetinilir. Tefsîr rivâyetlerinin değerini de işte bu ekseninde değerlendirmek gerekir. Belirgin olarak Ahmed b. Hanbel ile başlayan Selefi anlayışı sistematize eden İbn Teymiyye'ye göre "en güzel tefsîr yöntemi" Kur'ân'ın Kur'ân ile sonra Sünnet ile sonra Sahabe sözleriyle sonra da Tabiîn sözleriyle açıklamaktır. Re'ye dayalı tefsîr asla makbul değildir ve kesinlikle haramdır. Bu bağlamda te'vîl, re'ye dayalı olduğu için bid'at olup tamamen Kur'ân'ın tahrifi ile sonuçlanır. Bu konu "Rey ile Tefsîr Meselesi" başlığı altında etraflıca işlenecektir. Yukarıda özetle temas ettiğimiz yaklaşımdan da anlaşılmaktadır ki Selefiyye, bu gün rivâyet tefsîri (et-Tefsîr bi'l-Me'sur) diye bilinen tefsîr yöntemini benimsemektedir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, tefsîr rivâyetlerindeki öncelik konusudur.

Selefilik'te birinci kaynak Kur'ân, ikinci kaynak da Sünnet'tir. Çünkü Kur'ân'ın ilk müfessiri Rasûlullah'tır. Sünnet de Kur'ân gibi Rasûlullah'a vahyedilmiştir. Buna, Necm 53/3 ve 4, Nisa 4/105 ile Nahl 16/44 ve 64. âyetler delildir. Necm 53/3 ve 4. âyetlerin tefsîri sadedinde Ahmet b. Hanbel'in Abdullah b. Amr b. As'dan (ra) (65/685) rivâyet ettiği bir hadîse göre o, şunları söylemektedir: "*Muhafaza etmek/ezberlemek amacıyla Rasûlullah'tan duymuş olduğum her şeyi yazıyordum. Kureyş bunu bana yasakladı ve dediler ki; Sen Rasûlullah'tan duyduğun her şeyi yazıyorsun. Hâlbuki Rasûlullah da bir insandır. Gazap anında da rıza anında da konuşur (gazap halinde konuştuğu dînden değildir!). Buna binaen ben de yazmaktan vazgeçtim ve bu durumu*

⁵⁷ el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, I, 67-68.

Rasûlullah'a arz ettim. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: Sen yaz!, Canım kudret elinde bulunan Allah'a yemin olsun ki; benden haktan başka bir şey sadır olmaz"⁵⁸

Selefi tefsîr anlayışına göre; Kur'ân'ın tefsîrine yönelik bilgi, Kur'ân'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde Sahabe sözlerine müracaat edilir. Çünkü Ashab-ı Kiram Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olmuşlardır ve âyetlerin iniş sebeplerini bilmektedirler. Saf/arı imanları ile her türlü mezhebî ve siyasî taassuptan uzak olmaları onları tefsîr konusunda öncelikli ve ayrıcalıklı hale getirmiştir. Özellikle ilk dört halife, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesûd, Ubeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Ebu Musa el-Eş'arî, Abdullah b. Zübeyr bunlardandır.

Aranan tefsîr bilgisi Sahabe sözlerinde de bulunmadığı takdirde; tefsîr konusunda önde gelen Tabîlerin görüşlerine başvurulur. Mücâhid b. Cebr ve Saîd b. Cübeyr bunlardandır. Gerçi Tâbiûn uleması âyetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; ancak bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır. Bu noktada, "Tâbiûn kavilleri furûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsîrde hüccet kabul edilebilir?!" gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, "Bir Tâbiî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbiî âlim için hüccet teşkil etmez" anlamında doğrudur; fakat Tâbiî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbiî âlimler arasında ihtilâf söz konusu olduğunda, bir Tâbiî kavlinin başka bir Tâbiî'ye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'ân diline ya Sünnet'e ya Arap dilinin genel kullanımına ya da Sahabe kavillerine başvurulur.⁵⁹

Özetle, Selefiyye'ye göre tefsîrde aslolan rivâyet ve dile dayalı zâhiri manadır. Salt re'ye dayalı tefsîr ise makbul olmayıp haramdır. Tefsîr, Hz. Peygamber (sav)'in ve ilk üç neslin (Ashab, Tâbiûn ve Tebe-i Tâbiîn) görüş ve uygulamalarından ibarettir.

Selefiyye'nin bu anlayışının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü ilk üç neslin görüş ve uygulamalarından bir kısmı, buldukları mekâna, yaşadıkları zamana ve o zamanın ihtiyaçlarına cevap niteliğinde ortaya çıkmıştır. Bunu ifade ederken "ilk üç neslin görüş ve uygulamaları günümüzde bir işe yaramaz" gibi bir iddianın sahibi deği-

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (I-VI), Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992, II, 162, 192.

⁵⁹ Öztürk, Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 197.

liz. Elbette bunlar kuşkuya yer olmayacak derecede değerlidir. Kastımız, günümüzde bunlarla yetinmemizin doğru olmadığı ve insanlığın problemlerine sadece bu görüş ve uygulamalarla çözüm bulabilmemizin imkânsız olduğudur.

Özetlediğimiz bu yaklaşımıyla Selefiyye, statik bir tefsîr olgusunu savunmaktadır. Zira tefsîre dair rivâyetler zaten azdır. İslâm'ın ilk asrı hariç olmak üzere, özellikle çağımızda az sayıdaki bu rivâyetler ekseninde yapılan/yapılması savunulan tefsîrlerin Kur'ân'ın doğru anlaşılması kabiliyetini haiz olmadığı açıktır. Buna bağlı olarak Müslümanların ve insanlığın ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kalmaktadır.

Hattı zatında özellikle Vehhâbilik ve ondan neşet eden yorumlar bağlamında; Son Dönem Selefililiğinin insanlığa sunduğu faydalı bir ürün bulunmamaktadır. Bunun sebebi, “Kur'ân'ın evrenselliğine” halel getirip Kur'ân'ı işlevsizleştirmeleridir. Çünkü statik, donuk ve içe kapalı bir tefsîr anlayışı dînimize hizmet etmediği gibi dînimizin öngördüğü “Allah'ın adının yüceltilmesi” (Îlâ-i kelimetullah) ülküsünün önünde büyük bir engel olarak durmaktadır. Aslolan, Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bilginin akıl ve icthatla geliştirilip zenginleştirilmesidir.

C. RE'Y İLE TEFSİR MESELESİ

1. Re'yin Sözlük Anlamı

“الرأي” Re'y, “رأى” ra-â fiilinin mastarı olup, bir mef'ule geçişli olduğunda “görmek”, iki mef'ule geçişli olduğunda “ilim” anlamına gelir. Bu fiilin diğer bir mastarı da “الرأية” Ru'yettir. Manası, “görülebilir olanı algılamak” demektir. Ru'yet aynı zamanda kalple ve gözle bakmak/görmek anlamına da gelir⁶⁰.

Râğıb el-İsfahânî'ye göre “görülebilir olanı algılamak” dört şekilde gerçekleşir. Bunlar: Duyu organları, zan, tahmin ve tahayyül, tefekkür ve akıldır⁶¹. Bunların dışında re'y kelimesi; ilim, itikâd, zan, akıl, tedbir ve isabet anlamlarına gelir⁶².

⁶⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIV, 291 vd.; Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, “ra-â” mad., s. 208-209.

⁶¹ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, “ra-â” mad., s. 208-209.

⁶² İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIV, 291-299.

2. Re'yin Terim Anlamı

Terim olarak “re’y”, kişinin zannı galip ile iki zıttan birini tercih etmesi,⁶³ doğru olan sonuca ulaşmak amacıyla yeteri kadar araştırma yaptıktan sonra iyice düşünerek ulaşılan kanaat ve görüş demektir.

Re’y, fıkıh usulünde, hakkında nass bulunmayan konulardaki ictihâdın temelidir ve şeriatin gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan aklî bir faaliyettir⁶⁴. Gazzâlî’ye (505/1111) göre re’y, “Herhangi bir hükmü, kendisine daha yakın ve benzer olan bir hükme benzetmek ve temsil etmekten ibarettir”⁶⁵. Bu manada re’y ile kıyâs ona göre müteradif iki kavramdır. İmam-ı Şâfiî (204/819)’ye göre re’y, meşru bir delile dayanmaksızın salt akıl ve hevâyâ uyularak yapılan bir faaliyettir⁶⁶. Usûl ulemasına göre re’y, “hakkında nass bulunmayan bir konuda şeriatin hüküm çıkarmaya yönelik olarak gösterdiği yollardan biriyle doğru bir hükme varmak amacıyla teakkul/akıl yürütmek ve tefekkür etmek/düşünmek”⁶⁷ demektir. Serahsî, Kerhî’nin “... *Ey akıl ve basiret sahipleri ibret alınız!*”⁶⁸ âyetinde bulunan “i’tibar” kelimesini, “hakkında nass bulunmayan konularda kıyâs ve re’y ile amel etmektir” şeklinde tefsîr ettiğini ifade ettikten sonra kendisi de bu görüşe katılarak, Muaz hadîsini buna delil olarak sunmuştur. Serahsî ayrıca, “*Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız doğru yolu bulursunuz*”⁶⁹ hadîsini şöyle yorumlamıştır. “*Ashabın yıldızlar gibi olmasından kasıt, doğru hüküm vermeyi talep etmekte onların yolundan gitmektir. Yoksa onları taklit etmek değildir. Çünkü onların yolu, re’y ve ictihâd ile amel etmek idi. Şâyet hakkında nass bulunmayan konularda re’y ile ictihâd caiz olmasaydı, Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eş’arî’ye (ra) re’yiyle ictihâd etmesini emretmezdi*”⁷⁰.

Bununla birlikte İbn Hazm (456/1064) re’y lehine görüş sahibi olanların bu görüşlerini ve ileri sürdükleri delilleri kabul etmemiştir. O, re’ye karşı duruşunu destekle-

⁶³ er-Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur’ân*, “ra-â” mad., s. 208-209.

⁶⁴ Şener, Abdülkadir, *Kıyas İstihsan İstislah*, DİB. Yayınları, Ankara, 1981, s.51.

⁶⁵ el-Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-Müstesfâ min İlmî'l-Usûl* (I-IV), thk: Hamza b. Züheyr Hafız, Medine, ty., III, 548.

⁶⁶ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Cimâu'l-İlm*, thk: Muhammed Ahmed Abdülazîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 38.

⁶⁷ Abdülvehhâb Hallâf, *Masâdiru't-Teşrî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1993, s. 7.

⁶⁸ Haşr 59/2.

⁶⁹ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiu Beyan'il-İlm ve Fadlih* (I-II), Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad 1994, II, 90-91.

⁷⁰ es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûl*, thk: Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 106-107.

mek üzere, Hz. Ömer'in (ra) şu sözünü rivâyet etmiştir. "Dîniniz konusunda re'yden sakınız. Ancak Hz. Peygamber'in (sav) re'yi isabetli olur. Çünkü ona re'y yaptıran Allah Teâlâ'dır. Bizim re'yimiz ise zan ve zorlamadan ibarettir."⁷¹ İbn Hazm'a göre, "...*Ey akıl ve basiret sahipleri ibret alınız!*"⁷² âyetinde re'ye delil olacak bir mana yoktur. Bunun yanında Muaz b. Cebel'in (ra) *Kitap ve Sünnet'te bir delil bulamazsa kendi re'yi ile hükmedeceğini ve bunun Hz. Peygamber tarafından onaylandığını*⁷³ anlattığı hadîs doğru değildir. Ayrıca ona göre Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eş'arî'ye kıyâs ı emreden bir mektup göndermemiştir⁷⁴.

Aksini düşünenler olmakla birlikte âlimlerin birçoğuna göre re'y; kıyâs, istihsan mesâil-i mürsele, sedd-i zerâi gibi metotları da içine alan bir kavramdır. Ashâp ve Tâbiûn'un uygulamaları, onların bu kanaate varmalarında etkili olmuştur. Bu manada re'y, kıyâstan daha kapsamlı bir kavramdır.

Abdülvehhâb Hallâf (1956)'a göre re'y, "ictihâdın esası olup, hakkında nass bulunmayan konularda şeriatin gösterdiği düşünme yollarıyla düşünmek demektir. Çünkü bu, doğruya en yakın, hatadan en uzak olan yoldur ve onunla kamunun gerçek maslahat ve menfaati hedeflenmektedir. İşte övülen/kabul edilen sahih re'y budur"⁷⁵.

Şarkiyâtçı Ignaz Goldziher'in, re'y kavramının semantiği ve geçirdiği serüven ile ilgili görüşleri şöyledir: "الرأي" kelimesi (aslında iyi manayı ortadan kaldırmayan bir sıfattır) konuşulan Arapça'da faydalı bir mana ifade eden bir kelimedir ve iyi, ihtiyatlı, doğru, akıllıca bir görüş olarak; düşüncesiz bir karar, yanıltıcı ihtirasın ilhamı demek olan "hevâ" kelimesinin zıttıdır. Fakat mutaassıp hadîsçilerin hissiyâtı yüzünden ikinci, kötü manasıyla İlâhiyât dilinde hemen hevânın aynısı bir kelime haline geldi. Fakat hadîsçiliğin aşırı taraftarlarınca da teslim edilmiştir ki, re'y, İslâm tarihinin ilk neslinde, Sahabe devrinde kullanılmıştır. Şüphesiz hususî hükümlerdir ki, re'yin delil kuvvetinin kabul edilmesine şiddetle karşı çıkan ve böyle bir cesareti kendilerinde bulamayan herkes, kıyâsı kullanmıştır. İslâm tarihinin bu ilk devrinde hükümler henüz gayr-i muayyen, müspet bir istikametten mahrum, kendine has yöntem ve metodu belli

⁷¹ İbn Abdi'l-Berr, age., II, 1041.

⁷² Haşr, 59/2.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, V. 230, 236, 242; et-Tirmizî, Ahkâm, 3 (hadis no: 1327); Ebû Dâvûd, Akdiye, 11 (hadis no: 3592).

⁷⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l Fikri'l-Arabî, Kahire ty., s. 544-545.

⁷⁵ Abdülvehhâb Hallâf, *Masâdir*, s. 7-8.

olmayan şahsi görüş mesabesindeydi. Bunu takip eden devirde re'y muayyen bir hüviyet kazandı ve kafî bir istikâmet içerisinde hareket etmeye başladı. Böylece re'y kıyâsın mantikî şeklini aldı”⁷⁶.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre kabul edilebilirlik açısından re'y üçe ayrılır. Bunlar: sahih, batıl ve şüphe edilen re'yledir. Selef, sahih re'yi kullanmış, onunla amel edip fetva vermiş ve sahih re'ye bulunmaya müsaade etmiştir. Batıl re'yi zemmetmiş onunla amel ederek fetva ve karar vermeyi yasaklamıştır. Kaçış olmadığında - zorunluluğa binaen- üçüncüsü (şüpheli olan re'y) ile amel edip fetva ve karar vermeye müsaade etmiştir⁷⁷.

“Re'y” kelimesinde bazılarının iddia ettiği gibi bizatihi bir olumsuzluk yoktur. Bu bakımdan onu hevâ ile örtüştürmek doğru değildir. Re'y, İslâm fikhının olmazsa olmazı olmakla birlikte, itikadî konularda da nasslara aykırı olmamak ve kendine özgü belli şer'î metotlar çerçevesinde olmak şartıyla kullanılması zaruri olan bir değerdir.

3. Re'yin Hz. Peygamber Tarafından Kullanılması

Re'y, bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır. Re'yin Hz. Peygamber (sav) zamanından itibaren İslâm toplumunda var olduğuna ve bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanıldığına dair birçok rivâyet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

1- Hz. Peygamber'in Tebuk seferine katılmak istemeyen münafıklara istekleri yönünde izin vermesi bunlardan biridir. Bu hadîsenin akabinde Hz. Peygamber, “*Allah seni affetsin (Allah iyiliğini versin)! Sence kimlerin doğru söylediği iyice belli olmadan ve sen yalan söyleyenlerin kimler olduğunu tam olarak bilmeden onlara (savaşa katılmamaları hususunda) niçin izin verdin?*”⁷⁸ hitab-ı ilâhiyye'sine muhatap olmuş ve bir nevi azarlanmıştır. Hz. Peygamber bunun üzerine bu yanılığın dolaylı tevbe istiğfar

⁷⁶ Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler*, çev. Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, s. 10.

⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemîn (I-VII)*, Dâru İbnü'l-Cevzî, Cidde 1423h, II, 125; Bâtıl Re'y, nasslara aykırı, hırs ve zanna dayalı, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin iptal eden, bidatlara yol açan ve sünnetleri değiştiren re'ydir. (İbn Kayyim, *İ'lâm*, II, 125-127).

⁷⁸ Tevbe, 9/43.

etmiş, Allah da tevbesini kabul etmiştir⁷⁹. Bu âyette, Hz. Peygamberin Tebuk seferine katılmamak için izin isteyen münafıklara izin vermeye yönelik tasarrufunun vahye dayanmadığına, bu hususta ictihâd ettiğine ve bu ictihâdında yanıldığına işaret bulunmaktadır. Ne var ki Hz. Peygamber, hemen Allah (cc.) tarafından uyarılmış, hatasını düzeltmesi ve tevbe etmesi sağlanmıştır.

2- Râfi' b. Hadîc (73/692)'in rivâyet ettiğine göre, o şöyle demektedir: “Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde Medineliler hurma ağaçlarını buduyor ve aşılıyorlardı. (Onlara) ‘Ne yapıyorsunuz?’ buyurdu. Onlar da; ‘Eskiden beri biz böyle yapıyoruz’ dediler. Hz. Peygamber: ‘Umarım böyle yapmazsanız daha iyi olur.’ buyurdu. Bunun üzerine onlar bu işi yapmayı bıraktılar. Ancak hurma ağaçları meyvelerini döküp verimsizleşince bu durumu Hz. Peygamber’e haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Ben ancak bir insanım. Şâyet size dîninizi ile ilgili bir şey emredersem onu hemen alın, ancak size kendi re’yimden bir şey emredersem, ben ancak ve ancak bir beşerim’⁸⁰. Hz. Peygamber’in bu sözünü; “dünyaya ait bir hususu kendi re’yimle emredersem, ona tabi olmak vacip değildir. Çünkü benim re’yim de sizin re’yiniz gibidir” şeklinde anlamak doğru olur. Ancak Hz. Peygamber, şer’î bir meselede ictihâdda bulunursa, tüm Müslümanlara bununla amel etmek vacip olur.

3- Bedir savaşında Hz. Peygamber’in ilk karargâh kurmak istediği yer hakkında Ashâptan Hubâb b. Münzir (20/641), “Ey Allah’ın Rasülü! Eğer bu (karargâh kurulacak yer) bir vahye dayalıysa, biz buna uyarız. Şâyet re’ye (sizin re’yinize) dayalı ise ben suya inmemizi ve birçok havuz yapmamızı öneriyorum” dedi. Bunun üzerine Rasulullah (sav) onun görüşüne uydu, suyun başına indi ve karargâhını oraya kurdu⁸¹.

4- Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere birçok muhaddisin kitabında yer bulan bir hadîs-i şerife göre; Hz. Peygamber Muaz b. Cebel’i (19/640) Yemen’e görevli olarak gönderirken ona; “Ne ile hükmedeceksin?” diye sormuş, o da, “Allah’ın kitabı ile” cevabını vermiştir. Hz. Peygamber, “Allah’ın kitabında bir şey bulamazsan?” buyurunca; Muaz, “Rasûlullah’ın sünnetiyle” demiştir. Hz. Peygamber, “Onda da bir şey bulamazsan?” buyurduğunda; Muaz, “Re’yimle ictihâd ederim” demiştir. Bu cevaptan

⁷⁹ Tevbe, 9/117: “Andolsun Allah; Peygamber ile içlerinden bir kısmının kalpleri eğrilmeye yüz tuttuktan sonra, sıkıntılı bir zamanda ona uyan muhacirlerle ensarın tövbelerini kabul etmiştir. Evet, onların tövbelerini kabul etmiştir. Şüphesiz O, onlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.”

⁸⁰ Müslim, Fedâil, 140.

⁸¹ es-Serahsî, Usûl, II, 91.

memnun kalan Hz. Peygamber: “*Rasûlünün elçisini Rasûlünün razı olduğu şekilde muvaffak kılan Allah’a hamdolsun*” buyurmuştur⁸².

5- Hz. Peygamber, Ahzâb günü (Hendek Harbi) Müslümanlara karşı savaşmayıp çekip gitmelerine karşılık olarak Medine meyvelerinin üçte birini Gatafan Müşriklerine verme yönündeki düşüncesini ashaba açınca Sa’d b. Muaz (5/627) ve Sa’d b. Ubâde (14/635) ayağa kalkarak; “*Ey Allah’ın Rasulü! Eğer bu (Medine meyvelerinin üçte birini Gatafan Müşriklerine vermeye yönelik irade) bir vahye dayalıysa biz bunu dinler ve uyarız. Şâyet re’ye (sizin re’yinize) dayalı ise, onlara ancak kılıç vardır. Nitekim biz ve onlar câhiliye döneminde bizim de onların da bir dîni yok iken bile onlar Medine meyvelerine, ya satın alarak ya da bizim ikramımız ile ulaşabiliyorlardı. Şimdi Allah (cc.) bizi Dîni ile şereflendirdikten sonra onlara aşâğılanacağımız bir şey mi verelim? Onlara kılıçtan başka bir şey vermeyiz*” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Arapların size karşı tek vücut olduklarını gördüm ve onları sizden uzaklaştırmak istedim. Kabul etmezseniz siz bilirsiniz. Sorun yok*” buyurmuştur. Sonra anlaşma için gelen Gatafanlılara dönerek; “*Gidiniz size kılıçtan başka bir şey vermeyiz*” buyurmuştur⁸³.

Bu örnek hadîslerden ve Hz. Peygamber’in bunların dışındaki bazı uygulamalarından anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber, hakkında vahiy gelmemiş konularda re’y ile ictihâta bulunmuştur. Re’yini dünya işleri için kullandıysa bunda ısrarcı olmamış hatta “*Siz dünya işleriniz konusunda daha bilgili, ben de dîniniz konusunda daha bilgiliyim*” buyurmuştur.⁸⁴

⁸² Ahmed b. Hanbel, V. 230, 236, 242; et-Tirmîzî, Ahkâm, 3, (hadis no: 1327); Ebû Dâvûd, Akdiye, 11, (hadis no: 3592).

⁸³ es-Serahsî, *Usûl*, II, 91-92.

⁸⁴ es-Serahsî, *Usûl*, II, 92.

4. Sahabe ve Re'y İle Tefsîr

Kur'ân'ın re'y ile tefsîri daha çok, Hz Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan bir faaliyettir. Çünkü Hz Peygamber Kur'ân'ı tebyîn (tefsîr) ile görevli bulunduğundan⁸⁵ onun zamanında onun açıklamaları ve uygulamaları herhangi bir akıl yürütmeye ve kıyâsa ihtiyaç bırakmamaktaydı. Ancak onun vefatından sonra ve zaman geçtikçe re'y ile tefsîre şiddetle ihtiyaç duyulmuştur. Bu konunun detaylarına girmeden önce, “re'y ile tefsîr” in ne anlama geldiğini açıklamakta fayda bulunmaktadır. Kısaca, Arap diline, Kur'ân'ın nâsîh ve mensûhuna ve nüzûl sebeplerine vâkıf olup, bir müfessirin muhtaç olduğu bütün malûmata sahip olduktan sonra Kur'ân'ı rey/ictihâd ile tefsîr etmeye “re'y ile tefsîr” denir.

Kur'ân'ın re'y ile tefsîri bağlamında, Hz Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan iki ayrı görüşten biri -yukarıda söz konusu ettiğimiz- Kur'ân'ın re'y ile tefsîr edilebileceği, ikincisi de ne suretle olursa olsun Kur'ân'ın re'y/ictihâd ile tefsîr edilemeyeceğidir. İkinci görüşü savunanlar; Kur'ân'ın tefsîrinde Hz. Peygamber'den, Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan Ashâp'tan ve Tabiûn'dan gelen rivâyetlerle yetinilmesinin zaruri olduğunu söylemiş ve görüşlerini Nisâ Sûresi 4/59, İsrâ Sûresi 17/36. ve Nahl Sûresi 16/44. âyetlerin yanında daha birçok delille temellendirmeye çalışmışlardır⁸⁶.

Ashâb-ı Kirâm'ın Kur'ân'ı re'y/ictihâd ile tefsîr ettiğine dair birçok örnek vardır. Ancak Ashâb-ı Kirâm, ictihâd etmeden önce, Kur'ân'a ve Sünnet'e başvurmuşlardır. Şâyet bu ikisinde gerekli açıklamayı bulamazlarsa, işte bu durumda ictihâda yönelmişlerdir. İctihâd ederken de Arap dili ve şiirinden istifade etmişlerdir. Şimdi bu örneklerden birkaçına temas edelim:

1- Hz. Ebû Bekir'e Nisâ Sûresi 4/176. âyette geçen “kelâle” sorulduğunda; “*Size bu konuda kendi görüşüme göre cevap vereceğim, eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır. O, ebeveyni ve evladı olmayan kimsedir*”⁸⁷ şeklinde cevap vermiştir. Hz Ömer Halîfe olunca (bu sorunun ona da sorulması üzerine) “*Hz. Ebû Bekr'in sözünün üstüne söz söylemekten dolayı Allah'tan utanırım*” demiştir⁸⁸.

⁸⁵ Nahl, 16/44.

⁸⁶ ez-Zehebî, *et-Tefsîr vel-Müfessirîn*, I, 183-185.

⁸⁷ ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman, *es-Sünen* (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Ferâiz, 26, (hd. no: 2976); et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VI, 475.

⁸⁸ ed-Dârimî, Ferâiz, 26, (hd. no: 2976); et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 475.

2- Bir defasında Hz. Ömer minberde Nahl Sûresi 16/47. âyeti okumuş ve Ashaba, bu âyette geçen “tehavvuf” (التخوف) kelimesinin ne anlama geldiğini sormuştu. Huzeyl kabilesinden bir adam; bunun kendi lügatlerinde “tenakkus” (التنقص) “tedricen azalmak” anlamına geldiğini söyledikten sonra buna bir şiiri delil getirmiştir.⁸⁹.

3- Übeyy b. Ka’b (ra) Mâûn Sûresi 107/5. âyette geçen “السهور (سَاهُونَ)” kelimesini “namaz vakitlerini terk etmek ve namazı vaktinde kılmamak”⁹⁰ şeklinde tefsîr etmiştir.

4- İbn Abbas Hûd Sûresi 6. âyette geçen “مستقرها” ve “مستودعها” kelimelerini, *sığınak/ana rahmi* ve *insanın öldüğü mekân* ile tefsîr etmiştir⁹¹.

5- Abdullah b. Mes’ûd (ra) İsrâ Sûresi 16. âyetteki “امرنا” fiilini lugavî yönden ele alarak “كثرتنا” şeklinde tefsîr etmiştir⁹². Bu durumda mana; “... Allah onların sayısını çoğaltır ki onlar kavmin ileri gelenleridir, onlar da hemen yoldan çıkarlar...” olmaktadır. İbn Mes’ûd bu bağlamda; “Cahiliyye döneminde bir mahallenin/kabilenin sayısı arttığı zaman ‘أمر بنو فلان’ (filan oğullarının sayısı arttı) dediklerini” ifade etmektedir⁹³.

6- Mervan b. Hakem (62/685), Hz. Osman’ın kendisine şöyle dediğini söylemiştir: “Hz. Ömer bana, “Dede’nin mirası hakkında bir görüş beyan ettim (re’y), şâyet görüşüme uymak isterseniz, uyunuz” dedi. Hz. Osman da ona; “senin görüşüne uymamız bizim için bir şereftir. Senden önceki şeyh (Hz. Ebû Bekir)’in görüşüne uymamız ise daha büyük bir şereftir” demiştir.⁹⁴ Bu ve buna benzer daha birçok rivâyetten anlaşıl-

⁸⁹ ez-Zehabî, *et-Tefsîr vel-Müfessirîn*, I, 29.

⁹⁰ Abdurrahman er-Râzî, İmam Ebû Muhammed, *Ielü’l-Hadîs* (I-II), el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kahire, 1344h, II, 82-83.

⁹¹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII, 326.

⁹² et-Taberî, age., XIV, 532; Bedr, Abdullah Ebu’s-Suud, *Tefsîru’s-Sahabe*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2000, s. 188-189.

⁹³ el-Buhârî, *Tefsîr*, 4.

⁹⁴ ed-Dârimî, *es-Sünen*, Mukaddime, 52, (hd. no: 634): Dedenin mirası konusunda Başta Hz. Ömer olmak üzere, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes’ûd gibi Ashabın zaman zaman görüş değiştirerek farklı görüş ve uygulamalarına şahit olmaktayız. Örneğin Hz. Ömer’in görüş değiştirerek dedeye mirastan, bazen 1/6 ve bazen de 1/3 gibi, iki farklı oranda pay verdiği rivayet edilmektedir. Bu hususta İmran b. Husayn’ın rivayet ettiği bir hadîs-i şerife göre, o şöyle demiştir: Bir adam Peygamber (sav)’e gelip: Oğlumun oğlu vefat etti. Onun mirasından benim (payıma düşecek olan) nedir?" diye sormuş (Hz. Peygamber de): "Senin (payın) altıda birdir" cevabını vermiş ve (adam gitmek üzere) sırtını dönünce onu çağırıp "Senin için altıda birden başka bir (hisse) daha var" demiş. (Adam gitmek üzere) sırtını tekrar dönünce onu tekrar çağırıp, "(sonraki) altıda bir (hisse) sana (esas hissenin dışında asabe hakkı olarak verilen) bir rızıktır" buyurmuştur. (Bu hadisin ravilerinden biri olan) Katade’ye göre, "Sahabe-i kiram Peygamberimizin bu (zâtı) sonraki altıda bir hissesinden dolayı vâris kıldığını bilmiyorlardı Altıda bir hisse, dedenin mirastan aldığı payın en azıdır. (Bazen dede, asabe olarak ilk altıda bir hisseden başka ikinci bir altıda bir daha alabilir. (Ebû Dâvûd, Ferâiz, 6, (2896 Numaralı Ha-

maktadır ki Ashâb-ı Kirâm, re'y/ictihâd ile Kur'ân'ı tefsîr etmişler, buna mukabil birbirlerinin farklı görüş ve ictihâdlarına saygı duymuşlardır.

Ashabın Kur'ân'ı re'y ve ictihâd ile tefsîr ettikleri tartışmasız bir gerçektir. Bununla beraber Ashâp arasında tefsîr bağlamında -ilmî istidatları, akıl seviyeleri, vahyin inişine yakın ya da uzak olmaları ve benzeri sebeplerle- farklı ictihâdlar da söz konusu olmuştur. Nitekim Hz. Ömer ile Hz. Ali, kocası ölen kadının iddeti hakkında ihtilâf etmişlerdir. Bunun sebebi, kocası ölen bir kadının iddetini söz konusu eden âyet⁹⁵ ile hamile olarak boşanmış bir kadının iddetinden bahseden âyetin⁹⁶ zâhiren çatışıyor gibi görünmesidir. Allah Teâlâ, Talâk Sûresi 4. âyette; *hamile iken boşanmış bir kadının iddetini hamileliğinin sona ermesiyle sınırlandırırken*, Bakara Sûresi 234. âyette, *kocası ölen bir kadının iddetini dört ay on gün olarak belirlemiştir*. Hz. Ali (ra) her iki âyeti birlikte değerlendirmiş, âyetlerin karşılıklı olarak birbirlerini tahsis ettiği düşüncesiyle kocası ölen kadının iddetinin bu sürelerden en uzun olanı olduğu sonucuna varmıştır. Hz. Ömer ise, Talâk Sûresi 4. âyetin Bakara Sûresi 234. âyeti tahsis ettiğini savunarak; iddetin hamileliğin bitimine kadar süreceğini söylemiştir⁹⁷.

Ashabın Kur'ân'ı re'y ile tefsîr ettiğine dair yukarıda temas ettiklerimize ilave-ten daha birçok örnek verebiliriz. Tâbiûn da Ashâp gibi Kur'ân'ı re'y ile tefsîr etmiştir. Hatta Tâbiûn döneminde bu yöntem yaygınlaşarak ve gelişerek devam etmiştir. Tâbiûn'un da Kur'ân'ı re'y ile tefsîr ettiğine dair birçok örnek vardır.

Selefî anlayışın en belirgin üç özelliği vardır. Bunlardan ilki, her hususu, Kur'ân ve Sünnet'e indirgemektir. İkincisi, yeni ortaya konan her şeyin bid'at olduğunu kabul edip reddetmektir. Üçüncüsü de dinde re'ye müracaatın ve re'yin kullanımının haram olduğunu kabul etmektir. Bu üçüncü özellik Selefî Tefsîr Anlayışın eksenini oluşturma-

dis). Fıkıh kitaplarına dedenin mirası konusunda dört durum söz konusu edilmiştir. Bunlar: 1. Ölünün oğlu veya oğlunun oğlu... ile beraber bulunuyorsa, altıda bir alır. 2. Ölünün kızı ve oğlunun kızı ya da oğlunun oğlunun kızı... ile beraber bulunuyorsa altıda bir ile kalanı alır. 3. Bunlar bulunmazsa asabe olur. Yani kendinden başka mirasçı yoksa mirasın tamamını alır. 4. Baba var ise dede varis olamaz.

⁹⁵ Bakara, 2/234: “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”

⁹⁶ Talak, 65/4: “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer. Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona işinde bir kolaylık verir.”

⁹⁷ el-Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (I-V), thk: Muhammed es-Sâdik Kamhâvî, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992, III, 119.

sı bakımından önemlidir. Diğer bir tabirle re'y ile tefsîre karşı duruş ve bunu haram saymak, Selefî düşüncenin dîn telakkisini ortaya koymaktadır. Öyleyse dîn nedir?

Ahmed b. Hanbel'e göre "Dîn, sadece Allah'ın kitabı, âsâr (ilk üç neslin söz ve fiilleri), sünen (benimsenmiş icraat), Allah'ın Rasulü, onun Ashabı, Tâbiûn, Tebe-i Tâbiîn ve Sünnet'e bağlı ve âsârı koruyan âlimler ile sağlam ve meşru hadîsler hakkında güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivâyetlerdir. Re'y ve kıyâs dînde değersiz ve kötüdür. Re'y ve kıyâs taraftarları sapıktır ve dalâlettedir"⁹⁸.

Aslında re'ye yönelik, ilk ciddi karşı duruş, İmam Şâfiî tarafından gösterilmiştir. O, Ehl-i Re'y'e karşı Ehl-i Hadîs'i desteklemiş ve savunmuştur. Buna karşın, İmam Şâfiî'ye gelene kadar genelde Ehl-i Re'y, özelde Hanefîler, hadîsleri akıl/mantık merkezli ilkelere dayanarak "metin tenkidi"ne tabi tutarak kabul ya da reddederken, İmam Şâfiî, Ehl-i Hadîs'in genel eğilimi ekseninde bir tavır geliştirerek hadîslerin isnatlarının güvenilir olmasını esas almıştır.

Ahmed b. Hanbel'e göre İmam Şâfiî, Ehl-i Hadîs'in en önemli temsilcilerinden biridir. O, İmam Şâfiî hakkında şunları ifade etmiştir: "Şâfiî'yi görene kadar kafalarımız ve kararlarımız Ebû Hanife ve ashabının tasallutu altında idi. Şâfiî buna son verdi. Çünkü o, Allah'ın Kitab'ı ve Rasulullah'ın Sünneti konusunda insanların en fakihî (derin anlayış sahibi olanı) idi ve ona az sayıda hadis yetiyordu." Bu rivayetin Ahmed b. Hanbel'den nakledilen diğer bir versiyonu da şudur: "Allah (c.c.), İmam Şâfiî ile açana kadar fıkıh, Ebû Hanife ve arkadaşlarının elinde kilitli idi. Şâfiî olmasaydı fıkhu'l-hadîsi bilmezdik. Ashab-ı Hadîs için kilitleri açan İmam Şâfiî'dir."⁹⁹

Ahmed b. Hanbel'in yukarıdaki ifadelerinden anlaşılan odur ki, Ehl-i Hadîs-Ehl-i Re'y ayrımı İmam Şâfiî'den de öncelere dayanmaktadır. Ayrıca Ehl-i Hadîs (Buharî ve Müslim), Ehl-i Re'y'in önderi sayılan İmam Azam Ebû Hanife'den zayıf/metruk râvî olduğu gerekçesiyle hiçbir rivayette bulunmamıştır.

Bu hususta *Duha'l-İslâm*'ın müellifi Ahmed Emîn (1886-1954) şunları ifade etmektedir: "Muhaddislerle (Ehl-i Hadîs) Ashâb-ı Re'y'den fakihler arasında husumet meydana geldiği muhakkaktır. Muhaddisler, Ashâb-ı Re'y'i az hadis rivayet etmeleri ile

⁹⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Rûhi Fıglalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010, s. 407.

⁹⁹ İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbuhu*, thk: Abdülğani Abdülhâlık, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 42.

re'y veya kıyasa dayanarak hüküm vermeleri (istinbat) gerekçesiyle karalamıştır. Bu durum İmam Malik ve Ebû Hanife zamanında başlamış ve sonraki asırlarda da devam etmiştir. Ehl-i Re'ye yönelik söz konusu husumet ve karalama o boyuta varmıştır ki, Muhaddisler, İmam Azam'dan hiçbir hadis rivayet etmemişlerdir.”¹⁰⁰

Ehl-i Hadîs/Selefiyye ekolünün en önemli şahsiyetlerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî (329/941)'ye göre dîn, Hz. Peygamberi, onun Ashâbını ve bizden öncekileri taklit etmekten ibarettir. Müslümana düşen, âsâr ile âsâr ve taklit sahiplerine tabi olmaktır. Bu hususta Berbehârî muhataplarına şu tavsiyelerde bulunmaktadır: “Hz. Peygamber'i, onun ashâbını ve bizden öncekileri taklit et rahat et. Âsârı ve âsâr sahiplerini aşma, Kur'ân ve Hadîslerin müteşâbih olanlarında dur (bir şey söyleme). Hiçbir şeyi tefsîr etme, kendinden (re'yinle) çözüm arama. Onu bid'at ehline de götürme. Bu konuda sen susmakla emrolundun”¹⁰¹.

Berbehârî'ye göre, “Kulların kalpleri Rahmân Azze ve Celle'nin iki parmağı arasındadır”¹⁰², “Allah dünya semâsına iner; bir Arefe günü iner ve bir de kıyamet günü iner/inecektir”¹⁰³, “Cehennem, Allah ayağını üzerine koyuncaya kadar savurup atmaya devam edecektir”¹⁰⁴, “(Allah Teâlâ buyurmuştur ki;) Eğer bana yürüyerek gelersen ben de sana koşarım”¹⁰⁵, “Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı”¹⁰⁶ ve “(Rasulullah buyurdu ki;) Rabbimi en güzel sûrette gördüm”¹⁰⁷ gibi hadîslerin gerçek mana ve maksadı akılla izah edilemez. Müslümana düşen, bu hadîsleri olduğu gibi kabul edip tasdik etmek, Allah'a havale etmek ve rıza göstermektir. Müslüman bunlardan hiç birini hevâsı/aklı ile tefsîr etmez. Bu bir mü'min için vaciptir. Abbasiler döneminde kamu işlerinde ve dînî konularda akılsız kimseler söz sahibi olup rol almışlardır. Bu kimseler Rasûlullah'ın âsârına haksızlık edip kıyâsa ve re'ye yönelmişler ve kendilerine muhalefet edenleri tekfir etmişlerdir. Âlim, -ilmi ve kitapları az bile olsa- ilme (vahye) ve sünnete tabi olan kimsedir. Kitaba ve Sünnet'e muhalefet eden kimse de -rivâyet ve kitapla-

¹⁰⁰ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (I-III), Mektebetü'l-Üsra, Kahire 1997, II, 134; Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 53-54.

¹⁰¹ İbn Ebî Ya'lâ el-Ferrâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (I-III), thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Riyad 1999, III, 70.

¹⁰² et-Tirmizî, Kader, 7.

¹⁰³ el-Buhârî, Teheccüd, 14.

¹⁰⁴ el-Buhârî, Tefsîr, 50.

¹⁰⁵ el-Buhârî, Tevhid, 50; Müslim, Zikr, 2; et-Tirmizî, Da'avat, 142.

¹⁰⁶ el-Buhârî, İsti'zan 1; Müslim, Birr 115.

¹⁰⁷ et-Tirmizî, Tefsir, 39.

rı çok bile olsa- bid'at ehlidir. Kim Allah'ın dîni hakkında re'yi ve kıyâsıyla söz söyler, Sünnet'ten ve Ashâp'tan bir delile dayanmaksızın âyetleri te'vîl eder ve Allah hakkında bilgisizce konuşursa, o ikiyüzlülerdendir. Ortaya çıkarılan her yeni şey kesinlikle küfürdür ve bid'at olanı kullanıp söyleyen kâfirdir. Sünnet, İslâm, İslâm, Sünnet demektir¹⁰⁸.

Re'y ile tefsîr konusunda İbn Teymiyye de Ahmed b. Hanbel ve Berbehârî gibi düşünmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, re'ye dayalı tefsîr asla makbul değildir ve kesinlikle haramdır. Bu bağlamda te'vîl, reye dayalı olduğu için bid'at olup tamamen Kur'ân'ın tahrifi ile sonuçlanır. Ona göre akılla nakil birbiriyle çatışmaz. Akılla naklin birbiriyle çatışması durumunda naklin sağlamlığında şüphe var demektir ve doğruluğunun araştırılması gerekir. Sarih akıl, Rasulullah'tan sabit olmuş naslara -önüne geçmek (tercih edilmek) şöyle dursun- asla itiraz etmez. Naslara itiraz eden ancak birbirine benzer manalar ve mücmel lafızlar üzerine bina edilmiş şüpheli ve hayal mahsülü bilgilerdir. Ne zaman soru ve cevap söz konusu olsa, safsataya dayanan şüphelerin naslara itiraz ettiği ortaya çıkar. Akli delillerin değil¹⁰⁹. Yani İbn Teymiyye'ye göre akılla nakil arasında çatışma söz konusu olursa kusur akılda aranmalıdır. Çünkü sahih nakille ancak sarih istidlâle dayalı olmayan akli veriler çatışabilir. Ya da nakil, Kitap ve Sahih Sünnet'in dışında uydurma ve zayıf rivâyetlere dayanmaktadır. Bunun başka bir açıklaması yoktur. Başka bir ifadeyle, şâyet şeriat ile sarih akıl çatışırsa şeriat esas alınır. Çünkü akıl haber verdiği her konuda şeriatı tasdik etme konumundadır. Ancak şeriat, haber verdiği her konuda akli tasdik etmek durumunda değildir.¹¹⁰

Mücerret re'y ile Kur'ân'ı tefsîr etmenin haram olduğu görüşünde olan İbn Teymiyye bu görüşünü iki ayrı hadîse dayandırmaktadır. Bunlardan ilki, Abdullah b. Abbas tarafından rivâyet edilen “*Kim Kur'ân hakkında ilimsiz (bir bilgiye dayanmadan) bir söz söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın*”¹¹¹ hadîsidir. Diğeri de Cündeb b. Abdullah el-Becelî'nin (70/689) rivâyet ettiği “*Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile bir söz söylerse, isâbet etse bile hata etmiş olur*”¹¹² hadîsidir. İbn Teymiyye'ye göre, bir kimse Kur'ân hakkında kendi re'yi ile konuşursa hakkında bilgi sahibi olmadığı bir

¹⁰⁸ İbn Ebî Ya'lâ, age., III, 45, 55, 58, 72, 74.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, I, 155-156.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, I, 138,155-156; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûl't-Tefsîr*, s. 105.

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, I, 233, 269, 323, 327; et-Tirmîzî, *Tefsîri'l-Kur'ân*, I, (hadis no: 2950).

¹¹² Ebu Dâvûd, *Sünen*, İlim, 5; et-Tirmîzî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, (hadis no: 2952).

konuda kendini zorlamış ve emrolunmadığı bir yola girmiş olur. O kimse, manayı isabet ettirmiş olsa bile, hata etmiş olur. Çünkü iş onun alanına girmemektedir (yani bilmediği bir konuda görüş beyan etmiştir). Böyle bir kimse insanlar arasında bilmeden hüküm veren kimseye benzer ki o cehennemdedir. Şâyet o kimse doğru hüküm vermiş olsa bile fark etmez. Fakat cezası hatalı hüküm verene kıyâsla daha hafiftir¹¹³.

Her iki rivâyette de “من قال” ifadesinin özenle seçilmiş olması ve “من فسر” denilmemiş olması dikkate şayandır. Çünkü tefsîr, re’ye değil, daha çok sema ve nakle dayanan bir faaliyettir. Başka bir ifadeyle tefsîr, Kur’ân’ın ilk muhataplarına söylenenin ne olduğunun tespit edilmesidir. Bununla birlikte re’ye dayanan ve büyük ölçüde kişisel öngörülere ihtiva eden şey, tefsîr değil, te’vîldir. Hal böyle iken, artık günümüzde tefsîr ve te’vîl terimleri birbirinin yerine kullanılan (aynı anlama gelen) iki kavram olarak kabul görmektedir. Hatta Kur’ân araştırmacılarının fikrî inşaları çok kere “tefsîr” diye adlandırılmaktadır¹¹⁴.

5. Tefsîr ve Te’vîl’in Müteradifliği

Tefsîr ve te’vîl kavramlarının erken dönemden itibaren birbirinin müteradifi olarak kullanıldığı bilinmektedir. İbn Cerîr et-Taberî tefsîr ve te’vîl kavramlarını müteradif olarak kullananlardan biridir. Nitekim Taberî, tefsîrine “*Câmiu’l-Beyân an Te’vîl-i Âyi’l-Kur’ân*” adını vermiş ve bu iki kavramı harmanlamıştır.

Söz konusu iki kavramın (Tefsîr ve Te’vîl) birbirinin müteradifi olarak kullanılması erken dönemde olduğu gibi günümüzde de bazı araştırmacılar tarafından isabetli görülmemektedir. Bu yaklaşıma göre; “re’y ile tefsîr” ve “re’y tefsîri” gibi tabirlerin kullanımı pek isabetli değildir. Çünkü tefsîr rivâyet temellidir. Tefsîr ve te’vîl, birbirinin müteradifi olarak kullanıldığı takdirde, Kur’ân’ın gerçekten söylemiş olduğu şeyle, ona atıfla söylemek istenilen şey arasında, yani Kur’ân’daki ilk ve aslî anlam ile sonradan

¹¹³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûl’t-Tefsîr*, s. 108; Selef ve Selefîyye’nin nadiren te’vîle başvurduğu görülür. Nitekim Süfyan-ı Sevrî (95-161/715-778), “...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ” (Hadîd, 57/4) âyetinde bulunan “*maiyyeti*”, “*O’nun ilmi*” diye te’vîl etmiş, Selefîyyenin en önde gelen imamı olan Ahmet b. Hanbel de “*Allah’ın insanlara yakın ve onlarla beraber olduğunu*” (Maide, 5/12; Tevbe, 9/123; Hadîd, 57/4; Mücâdele, 58/7) ifade eden âyetleri “ilim” ile te’vîl etmeye mecbur kalmıştır. (Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, DİB. Yayınları, Ankara 1981, s. 38).

¹¹⁴ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 223.

ona giydirilen anlamları birbirinden ayırma imkânı ortadan kalkar. Bu durum, günümüzde çok sık şahit olunduğu üzere öznel fikrî inşâların, “Kur’ân’a Göre” başlığı altında sunulması gibi ciddi bir yanlışla yol açar¹¹⁵.

İbn Teymiyye’nin “re’y ile Kur’ân’ı tefsîr etmenin haram olduğu” görüşüne delil olarak sunduğu rivâyetlerde dikkat çeken husus, ilk rivâyetteki “بغير علم” (ilimsizce) lafzının yerine ikinci rivâyette “برأيه” (kendi re’yi ile) lafzının kullanılmasıdır. Anlaşılan o ki, “بغير علم”, “برأيه” demektir. Ona göre müfessirin kendi görüşüyle Kur’ân hakkında bir şey söylemesi -buna kendi görüşüyle Kur’ân’ı tefsîr etmesi (dirâyet) denebilir- bir ilim değildir ve geçersizdir.

Bunun sebebi, Ehl-i Hadîse/Selefi yaklaşımına göre ilimden kastın, hadîs/haber/eser/rivâyet olmasından kaynaklanmaktadır. Yani Ehl-i Hadîs nezdinde ilimden maksat, hadîstir¹¹⁶. Buna göre, ilimsizce Kur’ân hakkında söz söylemek demek, bir hadîse/habere/esere/rivâyete dayanmaksızın müfessirin -bunlardan bağımsız olarak- indî bir görüş beyan etmesi demektir. İşte bu iki rivâyette “ilimsiz” ve “re’y” lafızları ile söz konusu edilen husus, tefsîr alanında adeta bir yön değiştirme noktası oluşturmuş, bir birine karşıt; Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re’y ekollerinin ayrışmasını temellendirmiştir. Bu noktadan itibaren tefsîr ilminde rivâyet-dirâyet konusu ana bir başlık haline gelmiştir.

Sonuç olarak, Selefiyye indinde söz konusu rivâyette geçen re’y kelimesi, özelde Ehl-i Hadîs ve Selefilik, genelde Ehl-i Sünnet geleneğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve kabullerini bu geleneğin dışında oluşturan görüş ve düşünceleri ifade eder¹¹⁷.

Kurtubî (671/1273), dilci İbn Muhammed el-Enbârî’nin (328/940) İbn Abbas hadîsinin iki şekilde tefsîr edildiğinden bahsettiğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki, “Kim Ashâp ve Tâbiûn gibi öncekilerin mezhebini (ne dediğini) bilmeden Müşkilü’l-Kur’ân hakkında bir yorumda bulunursa Allah’ın gazabına maruz kalır”; diğeri de -ki bu iki tefsîrin en sağlamı ve doğrusudur- “Kim Kur’ân hakkında -doğru olanın onun dışındaki mana/yorum olduğunu bildiği halde- bir söz söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın”. İbnü’l-Enbârî, ayrıca bazı âlimlerin Cündeb hadîsinde geçen “re’y” lafzına “hevâ” manası verdiklerini ifade etmektedir. Onlara göre, Kim Kur’ân hakkında

¹¹⁵ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, age., s. 223.

¹¹⁶ Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, Emin Yayınları, Bursa, 2007, s. 161-162.

¹¹⁷ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, age., 229.

hevâsına muvafık söz söylerse ve tefsîri Selef'in ileri gelenlerinden almazsa, -isabet etse bile- hata etmiş olur. Bunun sebebi de, Kur'ân hakkında aslını bilmediği şeyle hükmetmesi, eser ve nakil ehlinin mezhebi üzere hareket etmemesidir¹¹⁸.

Kurtubî, bazı âlimlerin; “*Ey imân edenler! ...Şâyet bir konuda ihtilâfa düşüp çekişirseniz o konuyu Allah'a ve Rasûlü'ne götürünüz...*”¹¹⁹ âyetine dayanarak, “tefsîrin semadan yani nakilden ibaret olduğu”nu iddia ettiklerini ve ancak onların bu görüşlerinin fasit/yanlış olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, “Hz Peygambere atfen söz konusu edilen Kur'ân'ın re'y ile tefsîrinin yasaklanmasından maksat; tefsîri nakle ve semaya indirgeyip istinbâtı terk etmek ya da benzeri bir şey değildir. Bu yasaklama ile “Kur'ân hakkında hiç bir kimse işittiğinden başka bir şey söylemesin” manası da kastedilmiş değildir. Çünkü Sahâbe-i Kirâm (ra), Kur'ân'ı tefsîr etmişler ve onun tefsîrinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onların tefsîre dair görüşlerinin tümü, sadece Rasûlullah'tan (sav) duyduklarından ibaret değildir. Çünkü Nebi (sav), İbn Abbas'a (ra) “*Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret*”¹²⁰ şeklinde dua etmiştir. Şâyet te'vîl, tenzîl gibi işitmeye dayalı olsaydı, bu durumda onun İbn Abbas'a özel duasının ne anlamı olurdu!? Bunun böyle olduğu ihtilâfa mahal olmayacak derecede açıktır.”¹²¹

Kurtubî, Kur'ân'ın re'y ile tefsîrin Hz. Peygamber tarafından yasaklanmasının nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili şu açıklamaları yapmıştır: “Kur'ân'ın re'y ile tefsîrinin yasaklanması, aşağıdaki iki şekilden birine hamledilir. Bunlardan ilki, Kur'ân'ı re'y ile tefsîr eden kişinin belli bir görüşü ve bu görüşe yönelik tabii bir ilgisi ve eğilimi vardır. Bundan dolayı Kur'ân'ı kendi görüş ve hevâsına göre te'vîl eder. Onun bunu yapmasının sebebi, şahsi görüş ve düşüncesini Kur'ân'a onaylatmaktır. Şâyet onun şahsî görüş ve hevâsı olmasaydı elbette Kur'ân'dan ona bu mana görünmezdi. Bu tür te'vîller bazen bilgiye dayalı ve bilinçli olarak yapılır. Tıpkı bazı kimselerin bazı Kur'ân âyetleriyle kendi bid'atlerini doğrulatma çabasına girmeleri gibi. Hâlbuki bu kimseler, âyette kastedilenin, ortaya attıkları mana olmadığını iyi bilmektedirler. Ancak onların maksadı, hasımlarının aklını karıştırmaktır. Bu tür te'vîller, bazen de bir bilgiye dayanmadan ve bilinçsizce yapılır. Bu da şöyle gerçekleşir: Âyet birkaç manaya

¹¹⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 57.

¹¹⁹ Nisâ 4/59.

¹²⁰ el-Buhârî, Vudû, 10; Müslim, Fadâilü's-Sahâbe, 138

¹²¹ el-Kurtubî, *age.*, I, 58.

muhtemel olur, kişi kendi amaç ve gayesine uygun düşen manaya yönelir. Hâlbuki onun bu manayı tercih etmesinin sebebi, kendi görüş ve hevâsına uygun olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece kendi re'yi ile âyeti/âyetleri tefsîr etmiş olur. Yani re'yi onu bu tefsîre yöneltmiştir. Şâyet şahsî düşüncesi olmasaydı elbette bu tefsîr onun tarafından tercih edilmezdi. Bu tür te'vîller bazen de sahih bir maksada matuf yapılırlar. Kişi bu sahih maksat için Kur'ân'dan bir delil arar. Hâlbuki delâletine başvurduğu âyetin/âyetlerin düşüncesine delil olmadığını bildiği halde yine de Kur'ân'dan delil/deliller arar. Bu tıpkı katı kalpli insanları mücahedeye davet eden birinin; Tâhâ Sûresi 20/24. âyetteki, “*Fir'avn'a git; zira o iyice azdı*” ifadesine atfen, “Allah bu âyette kişinin kalbine işaret etmiştir” demesi ve Firavun kelimesiyle kalbin kastedildiğini ima etmesi gibidir. Bu tür yorumlar, zaman zaman bazı vaizler tarafından, -gerek sözü güzelleştirmek ve gerekse cemaati dînî duyarlılığa teşvik etmek gibi- sahih maksatlarla kullanılmaktadır. Ancak bu tür yorumlar yasaktır ve dilde bulunan bir kıyâs olduğu (dilde karşılığı olmadığı) için caiz değildir. Bu tür yorumlar, bazen de Bâtınîler tarafından, insanları aldatmak ve onları kendi batıl mezheplerine davet etmek gibi fasit niyetlerle kullanılmaktadır. Böylece onlar bu batıl te'vîlleriyle Kur'ân'ı kendi görüş ve mezheplerini onaylayan bir kitap mesabesine indirgemektedirler. Hâlbuki onlar, Kur'ân'ın onların batıl te'vîlleri doğrultusunda bir mana ihtiva etmediğini bildikleri halde bunu yapmaktadırlar¹²².

İbn Atiyye'ye (541/1147) göre “re'y ile Kur'ân'ın tefsîrini yasaklayan hadislerin manası; bir adama Allah'ın kitabı hakkında soru sorulması ve bu konuda âlimlerin ne dediği ile -nahiv ve usûl ilmi gibi- ilim kanunlarının iktizasına bakmaksızın onun dediği ile konunun kapatılmasıdır. Ancak lügatçile, nahivciler ve fakihlerin tefsîri bu hadis kapsamına girmez. Bunlardan her biri Kur'ân hakkında ilim ve usûl kanunları çerçevesinde söz söyler. Bu bağlamda Kur'ân hakkında söz söyleyen, mücerred akılla söz söylemiş olmaz. Said b. Müseyyeb (94/713) ve Âmir eş-Şa'bî (104/722) vb. gibi Seleften birçokları Kur'ân'ın tefsîrini gözlerinde büyütmüş, takva ve ihtiyat adına ondan uzak durmuştur. Buna mukabil Seleften ekser ulema -Allah onlardan razı olsun- Kur'ân'ı tefsîr etmiş ve bu hususta Müslümanların önünü açmıştır.”¹²³

¹²² el-Kurtubî, age., I, 58-59.

¹²³ İbn Atiyye el-Endelûsî, Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Galip, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz* (I-VI), Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, 41.

Re'y ile tefsîrin Ashâp döneminde kullanıldığını dikkate aldığımızda, Hz Peygamber'in Müslümanlara re'y ile tefsîri yasaklamasının mümkün olamayacağı aşikârdır. Şâyet hadîslerin sıhhatinde sorun yok ise; buradaki yasaklamanın içeriğinin Ehl-i Hadîs tarafından doğru anlaşılmadığı sonucu çıkar. Çünkü birçok âlim, hadîste yer alan “برأيه” lafzıyla, “herhangi bir ilmi araştırmaya dayanmayan, sadece kişinin arzu ve temayüllerinin sonucu olarak ortaya koyduğu desteksiz görüşlerin” kastedildiğini ifade etmektedir. Üstelik birçok âlim, söz konusu iki rivâyete ilgili “eğer sahihse vb...” ifadelerle birtakım açıklamalar yapmışlardır. Bu da, re'y ile tefsîre karşı duruş sergileyen âlimlerin dahi bu rivâyetlerin sıhhati konusunda kuşkularının olduğunu göstermektedir¹²⁴.

Bazı çağdaş araştırmacılara göre Ehl-i Hadîs; Kur'ân hakkında re'ye dayalı görüş beyan etme yasağını ihtiva eden bu iki rivâyeti, kendi paradigmasını tahkîm etmeye yönelik olarak kullanmıştır¹²⁵.

Kur'ân'ın re'y ile tefsîrini yasaklayan yukarıdaki rivâyetler hakkında yapılan diğer bir değerlendirme de şöyledir: “Re'y ile tefsîr yapmayı küfür ile itham edecek kadar ağır bir suçlama içermesi ve Rasûlullah'ın kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltemeyeceği meselesi bir yana, bu sözün, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevreler tarafından, nakil yanında aklını da kullanmak isteyen ve tarihte Re'y ekolü olarak bilinen akımı kötölemek için uydurulduğu açıkça anlaşılmaktadır. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde, Kur'ân'ın re'y ile tefsîri diye ciddiye alınabilecek bir olgu olmadığı sabit olduğundan, mantıken de bu ifadenin bir anakronizm¹²⁶ ile malûl olduğu, dolayısıyla geç dönemlerin ürünü olması gerektiği kolayca anlaşılır. Öte yandan Hz. Peygamber'in böyle bir sözü gerçekten söylediği kabul edilecek olursa, bunun doğuracağı - asırlarca pek çok re'y (dirâyet) tefsîri yazmış olan meşhur birçok müfessirin töhmet altına sokulması gibi- tehlikeli bir sonucu da kabullenmek gerekeceği unutulmamalıdır. Sonuç itibariyle bu hadîsin aslında Peygamber sözü olmayıp, iki zıt gurup arasındaki ideolojik bir sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla, Hz. Peygam-

¹²⁴ Gürlü Kadir, “Kur'ân'ın Re'y İle Tefsîrini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. III, sayı: 5, s. 17-46.

¹²⁵ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, age., 228.

¹²⁶ Yunanca kökenli olan bu kelime, herhangi bir olay ya da varlığın içinde bulunduğu zaman dilimi (dönem) ile kronolojik açıdan uyumsuz olması demektir.

berin otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu, onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir¹²⁷.

Kur'ân'ın re'y ile tefsîr edilmesini yasaklayan rivâyetler, muhtemelen nakil geleneğine dayalı tefsîr anlayışından re'ye dayalı tefsîre geçiş girişimleri sürecinde meydana gelen çetin tartışmaların rivâyet formundaki yansımaları olarak değerlendirilmektedir. Çünkü İbn Abbas'ın "Kur'ân'ın rey ile tefsîrini yasaklayan" rivâyeti, İbn Ebî Şeybe (235/850) tarafından Hz. Peygamber'e ait değil, İbn Abbas'a ait bir söz olarak nakledilmiştir. Gerek bu ve gerekse İbn Abbas'ın kendisine sorulan bir soruya "bildiği kadar cevap verip bilmediği hususlarda konuşmayacağını" ifade etmesi, -bu rivâyetlerin müşterek ravîsi olan Abdüla'â b. Âmir'in (189/804) cerhe uğraması sebebiyle- Sahabe'ye ait (mevkuf) bir ifadenin hadîsleştirilmesi (merfu) olarak yorumlanmaktadır¹²⁸. Yine bazı araştırmacılara göre bu rivâyetler, Ehl-i Hadîs'in Kur'ân ve tefsîr anlayışını temellendirmek, Ehl-i Re'yi mahkûm etmek maksadıyla hadîs formuna sokulmuş sözlerdir ve bunu rivâyetlerin anakronistik içeriğinden tespit etmek mümkündür. Zira her iki rivâyette de Hz. Peygamber, Kur'ân'ın teknik anlamda tefsîrinden ve tefsîrde yöntem meselesinden söz etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'ân bildik anlamda tefsîr faaliyetine konu olmuş, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluşmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, tefsîrde rivâyet ve dirâyet yöntemleri hakkında konuşmuştur. Nüzûl döneminde Kur'ân'ın bilgi ve yorum nesnesi olmadığı, bilakis Hz. Peygamber ve Sahabe nezdinde Allah (cc.) tarafından gönderilen talimatlar şeklinde algılanıp fiilen hayata aktarıldığı inkâr edilmez bir tarihsel gerçektir. Bu gerçeklik bağlamında Hz. Peygamber'in teknik anlamda bir tefsîr faaliyetinden söz ettiğini ve bu faaliyetin yöntemi hakkında Sahâbîleri bilgilendirip yanlış yöntem hususunda onları uyardığını düşünmek, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu" demek kadar anakroniktir¹²⁹.

Fahreddin Râzî, her kelâmî/itikâdî mezhebin, kendi ideolojisi ve paradigması ekseninde âyetleri, muhkem ve müteşâbih olarak taksim ettiğine dikkat çekmek üzere şunları söylemektedir: "Biliniz ki, bu önemli bir mevzudur. Biz diyoruz ki, her bir mezhep

¹²⁷ Kırbaoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadîsler, *İslâmiyât*, c. 3, sayı: 3, Ankara 2000, s. 125-126

¹²⁸ Gürler Kadir, agm., *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. III, sayı:5, s. 45.

¹²⁹ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", age., 231.

mensubu mezhebine (kelâmî görüşlerine) uygun düşen âyetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun düşen âyetlerin müteşâbih olduğunu iddia etmektedir. Nitekim bir Mu'tezilî, “*Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*”¹³⁰ âyetinin muhkem, “*Âlemlerin rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”¹³¹ âyetinin müteşâbih olduğunu söyler. Bir sünnî ise bu konuda tam tersi bir görüşü benimser”¹³².

Fahreddin Râzî'nin bu değerlendirmesinden; kelâmî/itikâdî mezhepler arasında muhkem-mütesâbih konusunda her birini bağlayan ortak bir ölçütün bulunmadığı ve her mezhebin kendi ideolojisi ekseninde kendi kural ve sistematîğini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Doğal olarak, muhkem-mütesâbih konusunda bu güne kadar olduğu gibi bundan sonra da farklı tasnifler söz konusu olacaktır.

Sonuç

Her ne kadar bazı çağdaş araştırmacılar tarafından, “re’y tefsîri” veya “re’y ile tefsîr” adıyla bir kavramlaştırmanın isabetli olmadığı, bunun yerine “te’vîl” denilmesi gerektiği¹³³ savunulsa da, tefsîr ve te’vîl kavramları -istilâhî olarak farklı anlamlara gelmelerine rağmen- “bir konunun hakikatini ortaya çıkarmak” yönünden aynı manada müşterek olmalarından dolayı birbirinin yerine kullanılmaktadır. Âyetlerin önemli bir kısmının Ashâp tarafından doğrudan anlaşılmasından dolayı -onları ayrıca tefsîr etmeye ihtiyaç bulunmaması ve diğer sebeplerle- Hz. Peygamber’in (sav) Kur’ân’ın tümünü tefsîr etmediği bilinmektedir. Hatta Ashâp da Kur’ân’ın tümünü -baştan sona- tefsîr etmemiştir. Bunu, “tefsîr, Hz. Peygamber ve Ashâp ile tamamlanmıştır” (tefsîr rivâyetten ibarettir) şeklinde okumak doğru değildir. Zaten bir kısmı müstesna Müslümanların çoğunluğu bunu böyle okumamıştır. Çok azı müstesna olmak üzere başlangıçtan günümüze kadar yazılan bütün tefsîr kitapları, az sayıda tefsîr rivâyetiyle birlikte çoğunlukla, re’y/te’vîl/dirâyet içermelerine rağmen “tefsîr” ismini almışlardır. Âli İmrân Sûresi 3/7. âyette yasaklanan te’vîl, ulemanın tefsîr ile adeta özdeşleştirdiği te’vîl değildir. Artık tefsîr, te’vîli de içine alan yani rivâyeti de dirâyeti de ihtiva eden bir kavram haline gelmiş/getirilmiştir. Elbette hiçbir Müslüman, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı

¹³⁰ Kehf, 18/29.

¹³¹ Tekvîr, 81/29

¹³² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, VII, 182.

¹³³ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, age., 233.

tefsîr babında söyledikleriyle, Kur'ân araştırmacılarının kendi birikimleriyle ortaya koydukları icthâdları bir tutacak değildir. İctihâdda her zaman yanılma ihtimali vardır. O, sahih nakil gibi tartışmasız değildir. Ancak böyle bir ihtimal, bu güne kadar, Müslümanları, Kur'ân'ı anlama adına dirâyetlerini kullanmaktan alıkoymamıştır. Ashâp ve Tâbiûn'un re'ye dayalı Kur'ân yorumları da, Kur'ân'ı doğru anlayıp yorumlamada - vahyin inişine şahit olmak, Arap diline vukûfiyet ve mezhep taassubundan uzak olmak gibi- avantajlara sahip olmalarından dolayı değerlidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Ashabın ve Tâbiûn'un re'ye dayalı Kur'ân yorumlarını hüccet olmaları yönünden mutlaklaştırmamak ve tabulaştırmamaktır. Ehl-i Hadîs ve Selefiyye bu hataya düştüğü için Kur'ân'ı/İslâm'ı asrın idrakine sunamamıştır.

6. Tedvîn Döneminden Günümüze Re'y İle Tefsîr

Tefsîrin üçüncü merhalesi, Emevîler döneminin sonlarıyla Abbasîler döneminin başlarına tekabül etmektedir. Özellikle Abbasîler'den günümüze kadar süren dönem, tefsîrin kat ettiği en geniş ve en uzun dönemdir. Bu dönemde tefsîr, bu ümmetin Selefinden menkul rivâyetlerle sınırlı kalmamıştır. Bu dönem, naklî tefsîre aklî yorumların katılarak tefsîrin tedvin edildiği bir dönem olmuştur.

M. Hüseyin ez-Zehebî, Abbasîler döneminde gerçekleştirilen tefsîr faaliyetlerini ve bunun neticesinde kat edilen mesafeyi şöyle açıklamaktadır: "Aklî tefsîrin gelişimi, öncelikle şahsî yorumlarla ve bazı görüşlerin diğerlerine tercih edilmesiyle başladı. Bu, aklî yorumun dilin sınırıyla ve Kur'ân kelimelerinin delaletiyle örtüştüğü sürece makbul bir iş olarak görüldü. Sonra bu şahsî yorumlama çalışmaları muhtelif bilgileri, çeşitli ilimleri, çeşit çeşit görüşleri ve farklı itikatları etkileyerek artarak büyüdü. O kadar ki, tefsîr ile alakası olmayan her şey tefsîr kitaplarında vücut buldu. Bu dönemde dil bilimleri, nahiv ve sarf tedvin edildi. Fıkıh mezhepleri ve kelâmî meseleler zuhur etti. Mezhep taassubu belirgin hale geldi. İslâmî mezhepler, kendilerinin reklamını yapmaya ve insanları mezheplerine davet etmeye başladılar. Birçok felesefe kitabı tercüme edildi. Bütün bu felsefî ilimler ve bunlarla ilgili konular tefsîre girdi ve onu etkisi altına aldı. Akıl nakle galip geldi. Esbâb-ı nüzûl ve diğer menkullerden uzak olmamakla birlikte akıl (re'y ile tefsîr), bu kitapların en belirgin özelliği oldu. Aynı zamanda tefsîr ilmi gelişti. Bu dönemde te'lif edilen kitaplar, farklı yönlere kaydı. Kur'ân ibarelerinde ilmî

istilâhlar ve mezhebi inanışlar kendini gösterdi. Müslümanların ilmî ve felsefî kültürü, tıpkı tasavvuf ve mezhepler gibi Kur’ân tefsîrini etkisi altına aldı¹³⁴.

Cabirî’ye (1936-2010) göre, Tedvîn asrıyla birlikte başta fıkıh olmak üzere bütün alanlarda iki akım ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, İslâmî mirasa sıkı-sıkı sarılan ve eşyayı değerlendirmede yegâne ölçüt ve esas olarak ona dayanmaya çağıran akım, diğeri de *re’ye* sarılan ve gerek İslâm mirasının anlaşılmasında ve gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde *re’yi* temel ve asıl kabul etmeye çağıran akımdır. Bu iki akımın örneğin Tefsîr ilmindeki yansımaları, “*Eser*”le yani Rasûlullah (sav) ve sahabeden nakladilen haber ve rivayetlerle tefsîr; diğeri ise “*re’y*”le yani Kur’ânî söylemi anlamada dilin kuralları, Arapça’nın ifade üslupları ve nüzul sebeplerini göz önünde bulundurarak aklın hükümlerinin ışığı altında ictihâdla tefsîr şeklinde tezahür etmiştir¹³⁵.

Ehl-i Hadîs/Selefiyye, *re’y* ile tefsîrin haram olduğunu savunmaktadır ve bu hususta oldukça iddialıdır. Onların bu görüşlerine delil saydıkları İbn Abbas ve Cüdebe rivâyetlerinde bulunan “*re’y*” kavramı, Selefler tarafından “ilme dayanmayan geliş güzel söylenen hevâ ürünü söz” şeklinde anlaşılmıştır. Hâlbuki bu kavram günümüzde bazı istisnalar olmakla birlikte böyle yorumlanıp anlaşılmamaktadır. Ekseriyetle günümüzde anlaşılan; ‘rivâyetlerin bulunmadığı bir mevzuda Kur’ân’a ve İslâm’ın ruhuna uygun düşecek tarzda tefsîr disiplini ekseninde ictihâd etmek’ şeklinde yorumlanıp anlaşılmaktadır. Paçacı’ya göre; “buradaki *re’y*, çağdaş dönemde çoğu zaman anlaşıldığı gibi “salt akıl” değil, geleneğin paradigmatik belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşrû kelâmî paradigma dışından alan belli bir tür akıldır”¹³⁶. Bundan dolayı, “*Kim Allah’ın kitabı hakkında kendi re’yi ile bir söz söyler ve bunda isâbet ederse, hata etmiş olur*” ifadesinin anlamı: Böyle bir kişi, hakkında bilgisi olmayan şeyi üstlenmiş ve emrolunmadığı bir yolu tutmuş olur. Bu kişi, manayı tutursa bile hata etmiş olur. Çünkü işi usulüne uygun yapmamıştır. Ayrıca böyle bir kimse insanlar arasında cahilce hükmeden kimse gibidir ki, o cehennemdedir. (Allah-u a’lem) eğer doğru hüküm verirse hata edenden daha hafif bir suç işlemiş olur¹³⁷.

¹³⁴ el-Zehabî, age., I, 108.

¹³⁵ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Aklının Oluşumu* (Kitabın özgün adı: *Tekvînü’l-Akli’l-Arabî*), çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001. s. 115.

¹³⁶ Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsîre Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, c: 6, sayı: 4, Ankara 2003, s. 91.

¹³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 16.

Kadı Şemsettin el-Huveyyî (637/1239)'ye göre, Tefsîr ilmi hem zor ve hem de kolaydır. Zorluğu birkaç yönden ortaya çıkar. Bunlardan en önemlisi, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olması ve insanların onun muradına, okunuşuna kulak vererek/dinleyerek ulaşamamasıdır. Bunu temin için Allah'a vuslat imkânı da yoktur. Hâlbuki emsal ve şiirler böyle değildir. İnsanın bunların bilgisini ve söyleyenin muradını bizzat söyleyenden veya ondan işitenden işitmesi mümkündür. Kur'ân'a ve onun tefsîrine gelince bu kesinlikle Rasûlullah'a kulak vermekle öğrenilebilir. Az sayıdaki âyet hariç olmak üzere, Allah'ın muradını bilmek, birtakım emareler ve deliller yardımıyla mümkün olabilir. Böyle olmasındaki hikmet, Allah'ın kullarını kitabı hakkında düşünmeye sevk etmek istemesidir. Bu sebeple Allah (cc.), Peygamberine her âyetindeki muradını açıklamayı emretmemiştir. Ancak Nebî (sav), müfessirlerin görüşlerini tasvip etmiş ve bu Allah ve Rasûlü'nden işitmeksizin Kur'ân'ın tefsîr edilebileceğine kesin bir kanıt olmuştur¹³⁸.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Kur'ân'ı tefsîr etme bağlamında iki metodolojik anlayış/yaklaşım/disiplin bulunduğunu, bunlardan ilkinin; tefsîrin merviyyâtтан ibaret olduğunu savunduğunu, ikincisinin de herkesin tefsîre dalıp tefsîr konusunda söz söylemesine cevaz verdiğini ifade ettikten sonra şöyle devam etmiştir: "Tefsîri menkullerle sınırlandırıp dondurmak, tartışmasız ihmalkârlık ve tefrittir. Aynı şekilde ehliyet sahibi olmayan her insanın Kur'ân'ı tefsîre girişmesi de tartışmasız haddini bilmezlik ve ifrattır. Eğer, Kur'ân'ı tefsîr etme metodu bağlamında ortaya çıkan ilk gurup fanatiklere dönüp bu konudaki fanatikliklerinin sırrını anlar, sonra da re'y ile tefsîre cevaz veren ikinci guruba dönüp, Kur'ân'ı re'y ile tefsîr edecek kişinin taşıması gereken şartlar üzerinde durur ve nihâyet her iki gurubun/disiplinin de delillerini ince bir tahlile tabi tutarsak, gerçekten ihtilâfın hakikî değil, lafzî olduğunu görürüz. Bunu da şöyle izah edebiliriz: Re'y ikiye ayrılır. İlki, tefsîrin diğer şartlarını gözeterek kitap ve sahih sünnet'e uymak şartıyla Arap dili ve gramerine muvafakat edendir. Bunun caiz olduğunda şüphe yoktur. Re'y ile tefsîre cevaz verenlerin görüşü budur. Diğeri de, Arapça kurallara göre yürümeyen, şer'î delillere muvafık olmayan ve tefsîrin şartlarını taşımayan re'ydir. İşte yasaklanan ve kötülünen re'y budur. Kim hevâsının ve mezhebinin emrine girerek Kur'ân tefsîrinde dil kurallarını ve şer'î delilleri gözetmezse, bu kimse tarafından yapı-

¹³⁸ es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn (911/1505), *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-VI), thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Medine, ty., VI, 2268; ez-Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 16.

lan re'y tefsîri geçerli değildir.”¹³⁹ Kısaca, Zehebî'nin değerlendirmesine göre yasaklanan tefsîr, 'hevânın ve mezhebin emrine girilerek dil kuralları ve şer'î delilleri gözetmeden' yapılan tefsîrdir.

Selefiyye'nin re'y karşıtlığının sebeplerini birkaç maddede özetleyebiliriz. 1- Re'y, kişisel zanna dayanması sebebiyle kesin bilgi/ilim içermez ve kişiyi bid'ate götürür. Kesin bilgi ancak Kitap ve Sünnet'tir. 2- Re'y, hevâya uymak ve şahsi çıkarların peşinden koşmak demektir. Bu da ümmet içinde tefrikaya sebep olur. 3- Re'y, bid'at ehlinin kullandığı bir silahtır. Bid'at ehli bu yüzden dalâlete düşmüştür. 4- Re'y, değişkendir. Dinde ise değişme yoktur. Bu durumda dinin anlaşılması da değişir. Hâlbuki din, Hz. Peygamber ve ilk iki nesil tarafından en güzel şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bize düşen selefe ittibâdır¹⁴⁰.

Selefiyye'nin re'ye yükledikleri bu anlamlardan onların; re'ye hevâ manası verdiklerini, dolayısıyla re'yin Kur'ân tefsîrinde asla kullanılmayacağı ve re'ye dayanarak bir âyet hakkında, 'Allah (cc.) bu âyette şunu kastetmektedir.' gibi bir sonuca varılamayacağı görüşünü savunduklarını anlamak mümkündür. Onlara göre re'y ile tefsîr, ilâhî muradı kesinleştirmek, en azından sınırlandırmak ve dolayısıyla Allah'a iftira atmaktır.

Selefiyye'nin bu hassasiyetine hak vermemek mümkün değildir. Ancak burada bir abartı söz konusudur. Zira bazı re'yer hevâ olmakla birlikte her re'y hevâ değildir. Bir de müfessirlerin re'y ile tefsîre, Kur'ân'ın Kur'ân ile Hz. Peygamber, Ashâb ve Tâbiûndan gelen sahih rivâyetlerle tefsîrinden sonra -Müslümanların menfaati ve maslahatı gereği çözüm üretme ekseninde- yöneldiklerini hesaba katmak gerekir. Üstelik hiçbir müfessir re'ye/dirayete dayalı yaptığı tefsîre “Allah'ın bu âyetten kesin olarak muradı budur” demez/dememelidir. Ayrıca, hiçbir geçerli mesnede dayanmadan sadece tahrife yönelik re'y ile yapılan tefsîrlere -ki buna/bunlara tefsîr denmez- herhangi bir Müslümanın onay vermesi mümkün değildir.

“Kur'ân'ın re'y ile tefsîr edilebileceği” görüşünü savunan müfessirlerin bu bağlamda ileri sürdükleri deliller de şunlardır:

¹³⁹ ez-Zehebî, age., I, 188-189.

¹⁴⁰ Kutlu, Sönmez, Seleflîğin Fikrî ârkapları -İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 65.

1- Kur'ân, "re'y ile tefsîre" cevaz vermekte hatta "re'y ile tefsîri" öngörmektedir. Örneğin; "Şâyet onu Rasûl'e ve/veya içlerindeki buyruk/bilgi sahibi olan kişilere sorsalardı elbette onlar için iç yüzünü araştırıp bilirlerdi"¹⁴¹. "Ey Muhammed! Sana bu mübarek kitabı (Kur'ân'ı) -âyetlerini düşünsünler ve sağduyu sahipleri öğüt alsınlar diye- indirdik"¹⁴². "Onlar Kur'ân'ı inceden inceye düşünmüyorlar mı, yoksa kalpleri mühürlenmiş midir?"¹⁴³ gibi âyetler bunun delilidir. Bu âyetlerin ilki, Kur'ân'da sağduyu/ilim sahiplerinin ictihâdlarıyla hüküm çıkarmaları gereken hususlar bulunduğu delâlet etmekte, diğer ikisinde de Allah Teâlâ, insanları Kur'ân hakkında düşünmeye, âyetlerinden ibret ve öğüt almaya teşvik etmektedir¹⁴⁴.

2- Eğer re'y ile tefsîr caiz olmasaydı, ictihâd da caiz olmaz, ahkâmın birçoğu kesintiye uğrardı. Bu (re'y ile tefsîrin câiz olmayışı), açıkça batıl bir görüştür. Çünkü ictihâd kapısı açıktır ve erbabı buldukça açık kalmaya devam edecektir. Müctehid, ictihâdında isabet de etse hata da etse mükâfat alacaktır. Çünkü Hz. Peygamber (sav), Kur'ân'ın bütün âyetlerini tefsîr etmemiş ve bizim için Kur'ân'daki ahkâmın tamamını çıkarmamıştır¹⁴⁵.

3- Ashâb (ra), bir taraftan Kur'ân'ı okurken diğer taraftan Kur'ân'ın tefsîrinde farklı görüşleri benimsemiştir. Bilinmektedir ki Ashâb, Kur'ân'ın tefsîri bağlamında dile getirdikleri görüşlerini Hz. Peygamber'den duymuş değillerdir. Çünkü o, Kur'ân'ın bütün manasını onlara açıklamış değildir. Aksine Kur'ân'ın bir kısım manalarını onlara açıklamıştır. Ashâb geri kalan manalara akıl ve ictihâdlarıyla ulaşmıştır. Şâyet Kur'ân hakkında re'y ile söz söylemek sakıncalı/yasak olsaydı, Ashâp elbette buna karşı çıkardı. Karşı çıkmamaları Allah'ın haram kıldığı bir şeyi yapmaları demek olurdu. Böyle bir şey söz konusu olmaz. Biz, Ashâbı Allah'a muhalefet etmek ve haram kıldığı bir şeye cür'et etmekten tenzih ederiz¹⁴⁶.

4- Hz. Peygamber (sav), Abdullah b. Abbas (ra) için; "Allah'ım! Onu dînde fakih kıl ve ona te'vîli öğret"¹⁴⁷ buyurmuştur. Şâyet te'vîl, dinleme ve nakletmeyle sınırlandı-

¹⁴¹ Nisâ, 4/83.

¹⁴² Sâd, 38/29.

¹⁴³ Muhammed, 47/24

¹⁴⁴ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 187.

¹⁴⁵ ez-Zehebî, *age.*, I, 187.

¹⁴⁶ ez-Zehebî, *age.*, I, 187.

¹⁴⁷ el-Buhârî, *Vudû*, 10; Müslim, *Fadâilü's-Sahâbe*, 138.

rılmış olsaydı İbn Abbas'a özel bu duânın bir faydası olmazdı. Bu delalet etmektedir ki Hz. Peygamber'in (sav) İbn Abbas'a özel duasında söz konusu ettiği te'vîl, dinleme ve nakletmenin dışında bir şeydir. Bu, tam olarak re'y ve ictihâd ile tefsîr etmek demektir. Bunun böyle olduğu ihtilâfa mahal olmayacak derecede açıktır¹⁴⁸.

Re'y ile tefsîr dediğimiz ve Kur'ân'a aykırılık teşkil etmeyen şahsî değerlendirmeleri ihtiva eden dirâyet yöntemi, -bu başlık altında daha önce örneklerle izah ettiğimiz gibi- bizzat Hz. Peygamber ve Ashâb tarafından başlangıçtan itibaren kullanılan bir yöntemdir. Bazı araştırmacılara göre "rivâyet tefsîri" (me'sûr tefsîr) diye adlandırılan şey, aslında büyük ölçüde Sahabe neslinin dirâyetidir. Binaenaleyh, Sahabenin dirâyete dayalı izahları bilahare hükmen merfu kapsamında bir rivâyet tefsîrine dönüşmüş, dönüştürülmüştür. Bu durum, genelde Ehl-i Hadîs'in dîn ve ilim anlayışıyla, özeldense hadîs usûlünde sahabe neslinin topyekûn adil ve sika sayılmasıyla ilgilidir. Sahabenin re'y ve dirâyet temelli izahlarını hükmen merfu kategorisinde değerlendirme ve böylece söz konusu izahları "re'y" dışında tutma konusunda İbn Teymiyye önemli rol oynamıştır. Aslında İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs'in dîn anlayışı zemininde re'yi tefsîrdense nefyetmeyi hedeflemiş, re'yden doğan boşluğa Kur'ân, Peygamber, Sahabe ve Tabiûn otoritesini yerleştirmiştir¹⁴⁹. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre Nebi (sav), Ashâbına Kur'ân'ın lafızlarını/okunmasını öğrettiği gibi manalarını da öğretmiştir. Yani Ashâb-ı Kirâm, tefsîr bilgisini Peygamberimiz'den almışlardır. Bunun delili "*Biz o Peygamberleri bir takım mucizelerle ve kitaplarla gönderdik. Şimdi de -kendileri için indirilenin ne olduğunu insanlara açıklayasın diye- biz sana Kur'ân'ı indirdik. Belki tefekkür edip iman ederler*"¹⁵⁰ âyetidir. Tâbiûn da belli ölçüde istinbât ve istidlâle dayalı görüş belirtmiş olmakla birlikte tefsîri ve Sünnet ilmini Sahabe'den tahsil etmişlerdir. Her ne kadar Ashâb-ı Kirâm arasında tefsîr konusunda ihtilâf söz konusu olduysa da bu az sayıda gerçekleşmiştir. Üstelik onlar arasında vuku bulan ihtilâf, bir tezat olmayıp, tenevvü (çeşitlilik/zenginlik) ihtilâfı şeklindedir¹⁵¹.

Yukarıda özetlediğimiz yaklaşımdan anlaşılmaktadır ki, İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân'ı tefsîr etme bağlamında gerek Hz. Peygamber, gerek Ashâb ve gerekse Tâbiûn

¹⁴⁸ ez-Zehabî, age., I, 188.

¹⁴⁹ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", age., s. 225.

¹⁵⁰ Nahl, 16/44.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 331-333.

tarafından yapılması gereken yapılmış, söylenilmesi gereken söylenmiştir. Ona göre zaten Hz. Peygamber Kur'ân'ın tamamını tefsîr etmiştir. Bu hususta sonrakilere düşen bir görev bulunmamaktadır. Hattı zatında bu, onların hadlerine de değildir. Sonrakilere düşen, bu rivâyetler çerçevesinde Kur'ân'ı anlayıp kavramaktır. Dolayısıyla re'y ile tefsîr (dirâyet tefsîri) diye bir şey yoktur.

İbn Teymiyye'nin Nahl Sûresi 16/44. âyete dayanarak; Kur'ân'ın tamamının Hz. Peygamber tarafından tefsîr edildiği görüşünü savunması ile “فصل أحسن طرق التفسير” (Tefsîr metotlarının en güzeli/mükemmeli faslı) başlığı altında; “Şâyet tefsîri Kur'ân'da ve Sünnet'te bulamazsak bu durumda sahabe sözlerine müracaat ederiz...”¹⁵² şeklinde bir ifade kullanarak, bir nevi kendi tezine aykırı bir görüş ortaya koyması, çağdaş araştırmacılar tarafından hem bir çelişki ve hem de onun zımnen “Kur'ân'ın tamamının Hz. Peygamber tarafından tefsîr edilmediği gerçeğini” kabul ettiği şeklinde değerlendirilmiştir¹⁵³. Nitekim o, Selef'ten nakledilen rivâyetlere temas ettikten sonra, yer yer aklı izahatlara da girişmiştir. Örneğin; “*Elbette biz insanı en güzel görünümde yarattık. Sonra onu (yaratılış amacına aykırı iş ve eylemleri sebebiyle) aşağıların en aşağısına indirdik*”¹⁵⁴ âyetinde söz konusu edilen “اسفل سافلين” ifadesiyle ilgili olarak, ilki “yaşlılık”, ikincisi “ölümden sonra verilecek azap” olmak üzere iki görüş bulunduğunu ve doğru olanın ikinci görüş olduğunu ifade etmiştir¹⁵⁵.

İbn Teymiyye ilk rivâyeti (yaşlılık) kabul etmeyişi de şöyle açıklamaktadır: “Mü'minlerin dışında kalan bütün kâfirler yaşlanmamakta aksine birçoğu yaşlanmadan vefat etmektedir. Bununla birlikte Mü'minlerin birçoğu da yaşlanmaktadır. Yaşlılıkta Mü'minin hali kâfirinkinden daha iyi olursa, aynı şekilde gençlikte de Mü'minin hali kâfirinkinden daha iyi olur. Öyleyse, “اسفل سافلين” kavli ilâhîsini âhir ömürdeki yaşlılıkla açıklamak ve onu kâfirlere tahsîs etmek doğru değildir.”¹⁵⁶ Onun bu açıklaması, âyeti akla dayanarak re'y ile tefsîrdense başka bir şey değildir.

Ona göre âyet katî olarak delâlet etmektedir ki; Allah Teâlâ, mü'minler hariç diğer insanları/kâfirleri, kesin olarak “aşağıların en aşağısına” indirecektir. Yani Kafir;

¹⁵² İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (I-VII), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 232.

¹⁵³ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, age., s. 226.

¹⁵⁴ Tin, 95/4-5.

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, age., VI, 284.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, age., VI, 284.

ölümden sonra aşağıların en aşağısında (cehennemde) azap görecektir. Mü'min ise en yüksek makamlarda (cennette) mükâfat görecektir¹⁵⁷.

İbn Teymiyye'nin akla dayanarak re'y ile tefsîrine daha birçok örnek bulunmakla birlikte aşağıda vereceğimiz örneklerle yetinmek istiyoruz. İbn Teymiyye "Kıyamet Günündeki Korku Hakkında Bir Fası" başlığı altında, "O gün kişi kardeşinden, anne ve babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacaktır."¹⁵⁸ âyetlerinin tefsîri bağlamında şunları söylemektedir: "Allah Teâlâ'nın, -Arapların âdeti en mühimden başlamak olduğu halde- kardeşten başlamasının sebebi, başlangıcın her makamda kendisine uygun tarzda olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bazen başlangıçta en yüksek ile ve bazen de en düşük ile başlanır. Burada münasip olan en düşükten (kardeşten) başlamaktır. Çünkü âyetlerden murat, kişinin tek tek yakınlarından kaçacağına açıklanmasıdır. Şâyet, önce en yakın/en sevgili olandan (çocuklardan) başlansaydı, en uzağı (bunlara göre daha uzakta olan kardeşi) zikretmenin bir faydası/anlamı olmazdı."¹⁵⁹

Sonuç

Selefiyye'ye göre tefsîrde meşru olan yöntem, Kur'ân'ı rivâyetlerle tefsîr etmektir. Re'y ile tefsîr, meşru bir tefsîr yöntemi değildir. Şâyet bir Müslüman, meşru yöntemle (rivâyete dayalı olarak) değil de re'ye (ictihâda) dayalı olarak Kur'ân'ı tefsîr ederse, -sonuç meşru yöntemle elde edilenle aynı olsa bile- bu makbul olmayan bir tefsîr olur. Çünkü kişi, meşru yolu kullanmamıştır.

Burada Selefiyye'in üzerine vurgu yaptığı husus, aracın da meşru olması gerektiğidir. Yani, Selefiyye'in "meşru hedeflere meşru metotlarla ulaşılır" anlamına gelebilecek bu ilkesine kimsenin bir itirazı olamaz ve olmamalıdır. Burada sorun, tefsîrin rivâyetlerle sınırlandırılıp belli bir zamanda dondurulması ve bilerek ya da bilmeyerek Kur'ân'ın evrenselliğinin önüne engel konulmaya çalışılmasıdır.

Gerek Taberî, gerek Kurtubî ve gerekse diğerlerinin bu iki kavramı (tefsîr ve te'vîl) müteradif anlamda kullanmaları, onların -delil değeri bakımından- Ashâp ve Tâbiûn'dan gelen sağlam rivâyetlerle kişisel te'vîllere aynı değeri biçtikleri anlamına

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI, 284.

¹⁵⁸ Abese, 80/34-36.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *age.*, VI, 94.

gelmemektedir. Elbette Ashap ve Tâbiûn'un ileri gelenlerinin tefsîrdeki yeri tartışılmaz. Onlardan gelen sağlam/sahih rivâyetler koşulsuz hüccet değeri taşır. Burada söz konusu edilen, Ashap ve Tâbiûn'un tefsîr etmedikleri ancak ümmetin maslahatı ve menfaati gereği tefsîr ve te'vîl edilmeleri zarurî hale gelen âyetlerdir. Özellikle Hz. Peygamber (sav) ve Ashabının Kur'ân'ın bütününe tefsîr etmedikleri, Ashâb'ın tefsîre dair görüşlerinin tümünün Hz. Peygamber'den işitilmiş olmadığı ve hatta Ashâb'ın bazı konularda görüş ayrılığına düştüğü dikkate alındığında re'ye dayalı tefsîr/te'vîlin değeri ve önemi daha da artmaktadır.

Re'y ile tefsîr (Dirâyet yöntemi) dediğimiz şey; Kur'ân'a aykırılık teşkil etmeyen ve usulüne uygun olarak gerçekleştirilen ilmî bir faaliyettir. Dirâyet yönteminin, bizzat Hz. Peygamber ve Ashâbı tarafından başlangıçtan itibaren kullanılmasından hareketle; Selefiyye'nin yaklaşımının hatalı olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimize göre Ashab'ın ve Tâbiûn'un tefsîr etmedikleri ancak ümmetin maslahatı ve menfaati gereği tefsîr ve te'vîl edilmeleri gerekli olan âyetlerin re'y/dirâyet ile tefsîri zaruridir. Üstelik Kur'ân evrensel bir kitaptır ve her çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde anlaşılacak zorundadır. Bu anlamda tefsîr, statik değil dinamik bir faaliyet ve ilim olma özelliğini devam ettirmelidir.

III. KLASİK DÖNEM/MÜTEAHHİRÛN SELEFİYYESİ TEFSİR ANLAYIŞI

Selefilik hareketinin ikinci merhalesi sayılan Klasik Dönem/Müteahhirûn Selefiyyesi, hicrî VI. asrın ikinci yarısı itibariyle (Miladi XIII); İbn Teymiyye ile başlayan ve hicri XIV. asra (Miladi XIX) kadar devam eden bir zaman dilimine tekabül eder. İlmi donukluk ve mezhebi parçalanma merhalesi de diyebileceğimiz bu dönemde Selefilik hareketi, özellikle Abbasi Devletinin yıkılmasıyla birlikte, -önceki merhaleye kıyasla- canlılığını kaybetmiştir. Bunun önemli nedenlerinden biri, belki de en önemli nedeni, bu döneme damgasını vuran iki büyük tarihi olaydır. Bunlardan ilki, Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgali, diğeri de Moğol istilasıdır.

Daha önceki Selefi düşüncelerde olduğu gibi İbn Teymiyye düşüncesinde de ilk İslâm toplumunun temsil ettiği tarihi kesit, bir “kutsal metin” gibi okunmuş, tarihin bir parçası olmaktan, dînin bir bölümü olmaya götürülmüş ve burada te'vîle asla izin verilmemiştir. Böylece günün siyasî mücadelesi için bir dil özelliği kazanmıştır. İbn Teymiyye'de dîn, dile dönüşmüştür¹⁶⁰.

Selefiyye, birinci merhalede devletin resmî mezhebi olmayı başarmıştır. Ancak bu ikinci merhalede, âlimleri hapsedilen, baskı ve zulme maruz kalan muhalif bir hareket olarak kalmıştır. Selefilik ikinci merhalesinde, yöntem ve itikadî/fikrî usûl birliği konusunda birinci merhale Selefilîği ile ittifak halindedir. Bununla birlikte akli ve kıyâsî kullanma ve muhalif fırkalarla münakaşaya/münazaraya girme konularında aşırıya gittiğinden dolayı ondan ayrılmaktadır. Bunun sebebi, asrının problemlerine cevap verme ihtiyacıdır. Bu döneme damgasını vuran en önemli problemleri şöyle sıralamak mümkündür: Kelâm ve felsefenin ön plana çıkması. Bazı sûfî fırkaların İslâm itikadıyla örtüşmeyen anlayışları ve buna bağlı dînî faaliyetleri. İslâm toplumlarında ortaya çıkan; İslâm Dîninin, Peygamberliğin ve Kur'ân'ın hafife alınması, Mehdîlik ve Peygamberlik iddiaları. Sadece kendini hak yolda gören fırkaların birbirleriyle savaşmaları, Müslümanların çoğunun, Dîn/İslâm ile olan irtibatının zayıflamasına bağlı olarak İslâmî duyarlılıklarını, fedakârlık kabiliyetlerini ve dirençlerini kaybetmeleri. Müslümanlar ara-

¹⁶⁰ İşcan, Mehmet Zeki, “Selefilîğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 103.

sında cihadın gerekliliğine olan inancın azalması ve nihâyet; âlimlerin güç ve nüfûz elde etmek için birbirlerine tuzak kurlmaları.

Bu problemleri kısaca şu üç başlıkta özetleyebiliriz.

1- Tevhîd akidesinin saflığını bozan ve ona şirk lekesi bulaştıran bidat ve hurafelerin ortaya çıkması.

2- İctihâd kapısının kapanması ve mezhep taassubunun yayılması.

3- Vahdet-i vücûdçuların felsefî-tasavvufî söylemlerinin yaygınlaşması. Bütün bu problemler, Selefiliğin ortaya çıktığı birinci merhalede henüz Müslümanların gündeminde değildi¹⁶¹.

Tafsil devri de denilen “Müteahhirûn Selefîyyesi” aşamasında önceki Selefilerin anlayışı ve söylemleri aynen devam ettirilmiş, sadece eski Selefilerin icmâlen zikrettikleri hususları bunlar tafsilat ve teferruatıyla zikretmişlerdir. Eski Selefilerin girmedikleri, girmeyi uygun bulmadıkları konulara, sonraki Selefiler girmek zorunda kalmışlar ve bu gibi konuların içine dalarak geniş açıklamalar yapmışlar, böylece Selefiliği sistemleştirmeye gayret etmişler, Selefiliğe muhalif olan inanç ve düşünceler konusunda geniş açıklamalar yapmışlardır. Fakat “Müteahhirûn Selefîlik” güçlenen Sünnî kelâm ve tasavvuf hareketi karşısında gelişmemiş, sesini duyuramamış ve cemiyet üzerinde fazla tesirli olamamıştır¹⁶².

Richard Whelan’a göre İbn Teymiyye’nin en olumsuz mirası, onun İslâm hukukunu uygulamayanların küfrüne fetva vermesidir. Whelan bu hususta şunları söylemektedir: “İslâm hukukunu uygulamayanlara karşı onları dînden çıkararak fetvaların kullanımı, İbn Teymiyye’nin başlıca olumsuz mirasıdır ve bu kendisi tarafından sonradan İslâm’ı kabul etseler de şeriat yerine Cengiz Han hukukunu uyguladıkları için, işgalci Moğollara karşı kullanılmıştır. İbn Teymiyye onları (Moğollar), İslâm öncesi cahiliyyenin çok tanrıcularından (putperest) daha iyi görmemiştir. Bu anlayış, Moğolları cihadın meşru bir hedefi haline getirmiştir. Böylece Müslümanlar, Moğollara karşı ayaklanmakla ve ölünceye kadar onlara karşı cihad etmekle yükümlü kılınmışlardır.”¹⁶³

¹⁶¹ el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s. 75-76, 88.

¹⁶² Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 31.

¹⁶³ Richard Whelan, *El-Kaidecilik: İslâm'a Tehdit, Dünya'ya Tehdit*, s. 59.

Tezimizin; “Klasik Dönem/Müteahhirûn Selefiyyesi Tefsîr Anlayışı” başlıklı bu bölümü şu alt başlıklardan meydana gelmektedir. 1- Tefsîrde Yöntem Meselesi. 2- Tefsîrde İsrâîliyat Meselesi. 3- Te’vîl ve Mecâz Meselesi. 4- Sıfatlar ve Te’vîl Meselesi. 5- Tefsîrde Aklın Yeri ve Akıl-Nakil İlişkisi. 6- Tefsîrde İşârî Yöntemin Değeri ve 7- Klasik Dönem/Müteahhirûn Tefsîr Anlayışının Tefsîr Tarihindeki Etkileri. Şimdi bu başlıkları tek-tek ele alalım.

A. TEFSİRDE YÖNTEM MESELESİ

Selefiyye’nin tefsîr yöntemini, bu ekolün kurucusu sayılan İbn Teymiyye ve talebelerinin yaklaşımlarını ele alarak tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda İbn Teymiyye “*Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*” adında “Tefsîr” ve “Tefsîr Usûlü” hakkındaki görüşlerini ihtiva eden orijinal bir eser kaleme almıştır. Onun ve talebelerinin kaleme aldıkları eserlerden anlaşıldığı üzere, Selefiyye’nin tefsîr yönteminin diğer disiplinlerden -büsbütün olmamakla birlikte- kısmen farklılık arz ettiğini söylemek doğru olur.

İbn Teymiyye’ye göre tefsîr, daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam da denebilir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise, temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber, usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim-amel itibariyle dînin tümünü beyan etmiştir. Daha açıkçası, Allah Teâlâ, Kur’ân’da, Hz. Peygamber, hadîslerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.¹⁶⁴ Nahl Sûresi 16/44. âyet, “... لَشَيْئٍ لِّلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”: “...İnsanlara, onlara indirilen Kur’ân’ı açıklaman için...”, Hz. Peygamber’in (sav) Ashabına Kur’ân’ın lafızlarını öğrettiği gibi, manalarını da açıkladığının bir delilidir. Nitekim Osman b. Affan (34/656), Abdullah b. Mes’ud (32-653) ve benzeri kimseler, Nebi (sav)’den on âyet ezberlediklerinde, bu âyetlerin ihtiva ettiği bilgi ve ameli/yükümlülükleri de öğreniyorlardı¹⁶⁵.

Seleflerin tefsîr yönteminde temel eksen, kişilerin/müfessirlerin tefsîre kendilerinden bir şey katmamalarıdır. Kur’ân’a ve Kur’ân’ı anlamaya yaklaşım bu temel eksen etrafında şekillenince tabiatıyla bu, kelâmî yöntemlerin ve te’vîlin reddini ya da bunlara

¹⁶⁴ Öztürk Mustafa, “Seleflilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, s. 196.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII. 331.

karşı duruşu gerektirmektedir. Dolayısıyla Selefi kabul; “Kur’ân hakkında söylenecek söz söylenmiştir. Bu hususta yetki ilk üç neslidir ve ilgili rivâyetler bellidir. Bunlar üzerine söylenecek her söz zaittir, bid’attir ve söyleyen bid’at ehliendir.” şeklindedir.

Bunun anlamı, yaklaşık olarak hicri I. asrın sonu itibariyle artık Kur’ân’ı anlamaya, tefsîr etmeye yönelik her hangi bir girişimin gereksiz ve dînen yasak olduğudur¹⁶⁶. Bu yaklaşımın neticesinin nerelere varacağına hesaplanamaması, belki de ‘tev’hîd akidesi etrafında dolaşan kara bulutları dağıtım da gerisi kolay’ yaklaşımı, tarihi bir evrilmenin başlangıç noktasını oluşturmuştur. Kur’ân gibi taze, canlı ve evrensel bir kitabı, hicri I. asra hasreden bir yaklaşım, metot ve usûl, Kur’ân’ı kendi amacından uzaklaştırmak ve onu bir döneme hapsederek insanlığa hidâyet olmaktan uzaklaştırmak demektir. Maalesef günümüzde, -belki kasten olmasa da- bu yanlış yaklaşım tarzının olumsuz yan tesirlerini İslâm âleminde görüyoruz. Sorun, Kur’ân’ı anlamada ortaya çıkarılan ve İbn Teymiyye’nin “أحسن طرق التفسير” diye nitelendirdiği yöntemdedir.

İbn Teymiyye’nin “En güzel tefsîr yöntemi” dediği bu yöntem göre, Kur’ân öncelikle kendisiyle tefsîr edilmelidir. Zira Kur’ân’da bir yerde mücmel olan bir söz/âyet, başka bir yerde tefsîr edilmiş, bir yerde muhtasar olan bir söz/âyet, başka bir yerde teferruatlı bir şekilde açıklanmıştır. Tefsîrde ikinci kaynak da Sünnet’tir. Çünkü Rasûlullah (sav), Kur’ân’ın ilk ve en büyük müfessiridir. Bu konuda İmam Şâfîî şunları söylemektedir: “Rasûlullah’ın (sav) hükmettiği her husus, onun Kur’ân’dan anladığıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Gerçek şu ki, -insanlar arasında Allah’ın sana öğrettiği/gösterdiği şekilde hükmetmen için- kitabı (Kur’ân’ı) sana hak olarak indirdik. Sakın hâinlere arka çıkma”¹⁶⁷. “... Ey Nebî! İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için sana bu Kur’ân’ı indirdik. Onlar belki düşünürler”¹⁶⁸. “Sana kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve îmân eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik”¹⁶⁹. Hz. Peygamber (sav) de şöyle buyurmuştur: “Dikkat edin! Bana Kur’ân ve onunla birlikte onun bir misli/benzeri verilmiştir”¹⁷⁰. Buradaki “misli/benzer” den kasıt Sünnet’tir. Sünnet de Peygamber’e tıpkı Kur’ân gibi

¹⁶⁶ et-Tirmîzî, Tefsîru’l-Kur’ân, 1, (hadis no: 2951-2952).

¹⁶⁷ Nisâ, 4/105.

¹⁶⁸ Nahl, 16/44.

¹⁶⁹ Nahl, 16/64.

¹⁷⁰ Ebû Dâvûd, Sünne, 5. (hd. no: 4604).

vahiy yoluyla iner, ancak Kur'ân gibi okunmaz” İhtiyaç duyulan açıklama/tefsîr, Kur'ân ve Sünnet'te bulunamazsa, bu durumda Sahabe kavillerine başvurulur. Çünkü Ashâp, Kur'ân'ın nüzûlüne karînelere ve ahvale şahit olmaları sebebiyle tam bir anlayış, sahîh bir ilim ve sâlih bir amele sahip oldukları için bunları en iyi bilen kimselerdir. Bilhassa ilk dört halifeyle birlikte İbn Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabîler Kur'ân'ı anlamada derin bir vukûfiyeti haizdirler¹⁷¹. Nasstan murâd edilen mana Ashabın sözlerinde de bulunmadığı zaman bu mana, Mücâhid b. Cebr gibi Tâbiînin sözlerinde aranır. Çünkü onlar Kur'ân'ın indiği döneme en yakın olanlar olup, onun dil ve usluplarını başkalarına nazaran en iyi bilen, Sünneti ve âsârı en çok ezberleyen kimselerdir. Onlar aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sav) “*Ümmetimin en hayırlısı benim asrında yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir...*”¹⁷² sözüyle üstünlüklerine şahitlik ettiği faziletli nesillerin insanlarıdır¹⁷³.

İbn Teymiyye, Şu'be b. el-Haccac (160/776) gibi kimselerin; “Tabiûn'un sözleri fûruda bile delil değilken nasıl olur da tefsîrde delil kabul edilebilir!” şeklindeki itirazlarına “Bir Tâbiînin sözü/ictihâdı ona aykırı görüş beyan eden diğer Tâbi için delil değeri taşımaz. Ancak, Tâbîler bir meselenin tefsîrinde icma etmişlerse bunun delil değerini haiz olduğunda şüphe yoktur. Şâyet Tâbiûn bir meselenin tefsîrinde görüş birliğine varamamışsa, onların münferit görüşlerinin birbirleri veya sonrakiler için bir delil değeri yoktur. Bu durumda yapılacak şey, Kur'ân diline, Sünnet'e, genel Arap diline, olmadı bu husustaki Ashabın kavillerine müracaat edilmesidir. Mücerred re'y ile tefsîre gelince bu kesinlikle haramdır”¹⁷⁴ şeklinde cevap vermiştir.

Özetle, İbn Teymiyye'ye göre en güzel tefsîr yöntemi; Kur'ân'ı Kur'ân'la, sonra Sünnet'le, sonra Sahabe kavilleriyle ve sonra da şâyet icma ettilerse Tâbiîn sözleriyle tefsîr edilmesidir. Tefsîrde aslolan, nakil/rivâyet ile dile dayalı zâhirî manadır. Ancak buradaki zâhirden maksat Selef'in örfündeki zâhirdir. Salt re'ye dayalı tefsîr kesinlikle haramdır. Üstelik re'ye dayalı bir faaliyet tefsîr değil, aslında düpedüz bidat olan ve aynı zamanda tahriften pek farkı bulunmayan te'vîldir. İbn Teymiyye'nin zaviyesinden bakıldığında tefsîr, Kur'ân'ın nazil olduğu vasatta ne söylediğini, ilk hitap çevresinde

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII. 364; İbn Teymiyye, “*Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*”, s. 93-105; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* I, 12-13; el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 281.

¹⁷² el-Buhârî, Şehâdât 9; Müslim, Fezâilü's-Sahâbe, 210-215.

¹⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII. 363-370; el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 281.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII. 363-370; el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 281.

Kur'ân'dan ne anlaşıldığını ve ahkâmının nasıl uygulandığını tespit etmekle ilgilidir ki bu anlamda tefsîr öteden beri bilinen ve tekrar edilen “me'sur tefsîr” (rivâyet tefsîri) tarifinin ta kendisidir. Bu da tam olarak Ebû Nasr Abdurrahîm el-Kuşeyrî'nin (514/1120), “Tefsîr, ittiba ve semadan ibarettir” şeklindeki ifadesine karşılık gelir. İbn Teymiyye'ye göre tefsîr, Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsîr, ya bizzat Kur'ân'da, ya Sünnette, ya Sahabe kavillerinde, ya da Tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsîr, hâli hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzûl döneminden bu yana verili olan mananın tespittir. O halde, müfessirin temel misyonu nakilciliktir¹⁷⁵.

Âlimlerin ictihâdına genel manada te'vîl denir ki bu, lafzın yorumlandığı manaya çekilmesidir. Müfessir nakilcidir, müevvil ise istinbatçıdır. Te'vîl, ahkâmı istinbat etmek, mücmeli beyan etmek ve geneli hususileştirmek demektir¹⁷⁶. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, Selefî epistemolojide nakil, akıldan mutlak surette önemli ve önceliklidir. Akıl, ancak nasslarla belirlenen sınırlar dâhilinde iş/işlev görebilir. Bu epistemolojik sistemde akıl bir bakıma nesnesi olmayan bir öznedir. Aklın görevi, önceden bilinen bir sonuca varmak, bu sonucun doğruluğuna ve kesinliğine ulaşmaktır. Geçmişte olandan daha mükemmel bir şeyin olması mümkün değildir. Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. Şimdide ve gelecekte hakikat aranmaz, aranamaz. Bu sebeple herhangi bir dînî meselenin hallinde ya nassa ya da Selef'ten gelen âsâra başvurulmalıdır. Müslümanların ihtiyaç duydukları ve duyacakları her konuda nass ve âsâr bulunduğu için, re'y ve ictihâda mahal yoktur¹⁷⁷.

Selefiyye, Kur'ân ve Hadîsle birlikte, ilk üç nesli teşkil eden Sahâbe, Tabiûn ve Etbau't-Tabiîn'in (kurun-i selâse ricali) söz ve davranışlarını kutsiyet mertebesine yükseltmiş, bunların hepsine birden menkûlât ve merviyyat (nakil, nass, eser, haber ve hadîs) gibi isimler vermiştir. Selefiyye'de nassın ve naklin dînî bir masûniyete (dokunulmazlık) sahip olma imtiyazı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil,

¹⁷⁵ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 197-200.

¹⁷⁶ ezl-Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 166.

¹⁷⁷ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 201.

mutlak olarak hâkimdir. Saltanat tahtında sadece o oturur, sadece ona tabi olunur. Nassı; itiraz, muhalefet, tenkit ve te'vîl konusu yapmak kesinlikle câiz değildir¹⁷⁸.

Selefiyye'nin metodu ile dînî epistemoloji, akıl ve özcülük (asla/kaynağa dönme) arasında çok yakın bir ilişkisi vardır. Selefiyye, epistemik açıdan gerçek, doğru ve sağlam bilginin, sadece Kur'ân ve Sünnet'in bildirimlerinde yer aldığını; re'y ya da te'vîle başvurarak akılla üretilen her tür bilginin “zannî bilgi” verme ihtimali bulunduğunu savunmaktadır. Selefiyye'ye göre, ancak doğru ve sağlam bilgi temelinde doğru bir yaşam ve uygulama alanı ortaya konabilir. Bunun yolu da Kur'ân ve Sünnet'e bağlılıktan geçmektedir. Böylece, Selefiyye, Hz. Peygamber dönemine daha yakın olan ilk nesillerin dîn anlayışı ve pratik uygulamalarını örnek alma, muhafaza etme ve bunun üzerinden bir medeniyet ve kültür yaratma eğilimi taşımaktadır. Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. Şimdide ve gelecekte hakikat aranamaz. Bu nedenle bir mesele için nass olmalıdır. Tek delil, nasstır. Yani, ya vahiy olacak ya da Sahabe'den gelen bir haber olacaktır. Yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde âhâd da olsa, bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girilmez. Bunun dışına çıkan, bid'at ehli olur¹⁷⁹.

Tefsîrde rivâyet yönteminin ilk aşaması olan “Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsîri”, çağdaş bazı akademisyenler tarafından sorunlu bulunmuştur. Mustafa Öztürk bu sorunu şöyle ifade etmektedir: “Gerek İbn Teymiyye'nin “Ahsenü Turuki't-Tefsîr” başlığı altında formüle ettiği metodolojide ve gerekse bu metodolojiden istifadeyle geliştirilen “Me'sûr tefsîr” tanımında yer alan “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri” maddesi problemlidir. Çünkü söz konusu tanım nakle dayanan (Me'sûr), yani yorumcunun re'y ve icthâdından bağımsız olarak orada hazır ya da verili olan, bu yüzden de öznelliğe kapalı olan bir izah tarzıyla ilgilidir. Oysa hangi âyetin hangi âyeti tefsîr ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirâyetiyle ilgili bir meseledir. İşin içine dirâyet girdiğinde, mezhebî, kelâmî ön kabuller ve dolayısıyla öznellikler kaçınılmaz hâle gelir. Me'sûr tefsîr tanımına kaynaklık eden İbn Teymiyye de şüphesiz bunun farkındadır; fakat onun “Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîri” dediği şey, teknik düzeyde Kur'ân'ı anlama ve açıklama

¹⁷⁸ Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s.32.

¹⁷⁹ Kazanç, Fethi Kerim, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Dîn Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: VIII, sayı: 1, (2010), s, 110-111.

meselesinden ziyade, dîn tasavvuru ve dînî ahkâmın kaynakları gibi daha kapsamlı meselelere atıfta bulunan bir paradigmatik çerçeveye ilgilidir¹⁸⁰.

Selefiyye'nin, İbn Teymiyye tarafından; "Ahsenü Turuki't-Tefsîr" başlığı altında formüle ettiği tefsîr metodunda ve bu metoddan hareketle geliştirilen "Me'sûr tefsîr" tanımında yer alan "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri"nin problemlili olduğuna dair yukarıdaki değerlendirme kanaatimizce isabetli değildir. Zira "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri"; gerek Rivâyet/Me'sûr tefsîr metodunda ve gerekse Dirâyet tefsîr metodunda ilk basamakta yer almaktadır ve Kur'ân'a bütüncül bakışın bir gereği olarak tefsîrin olmazsa olmazıdır. "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri"nin problemlili olduğuna getirilen; "Hangi âyetin hangi âyeti tefsîr ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirâyetiyle ilgili bir meseledir. İşin içine dirâyet girdiğinde, mezhebî, kelâmî ön kabuller ve dolayısıyla öznellikler kaçınılmaz hâle gelir." şeklindeki gerekçe doğru olmakla birlikte bu, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri"ni problemlili/sorunlu kılmaz. Kanaatimizce sorun, bu yöntemin; amaçlananın dışına çıkılarak mezhebî ve kelâmî ön kabullere kurban edilmesidir ve buna kimsenin hakkı yoktur. Bu, Bâtıniyye vb. tarafından âyetlerin vaz' olunduğu muhtemel manalarının dışında yorumlanarak tahrif edilmesine benzer ki bunu engellemeye imkân yoktur.

İbn Teymiyye ve takipçilerinin yaklaşımlarından anlaşıldığına göre tefsîrde yön değiştirme noktası diyebileceğimiz husus, tefsîrde akla biçilen rol ve adeta aklın devreden çıkartılmasıdır.¹⁸¹ Selefi yöntemde aklın rivâyetlerle kuşatılması ve sınırlandırılması, yaratılış gayesine aykırı bir şekilde onun devre dışı bırakılması ve adeta işlevsiz hale getirilmesiyle neticelenmiştir. Kur'ân'ın anlaşılmasında ve özellikle müteşâbihât konusunda kullanılmayacak olan bir akıl, bilerek ya da bilmeyerek İslâm itikadına karıştırı-

¹⁸⁰ Öztürk, "Selefilik ve Tefsîr", age., s. 202.

¹⁸¹ Akıl, ruhun bir hâssası, bir sıfatı ve karar verme organıdır. Selefiyye indinde akıldan maksat, tefsîr faaliyeti bağlamında merviyatın dışındaki bütün akıl yürütmelerdir. Diğer bir ifadeyle Selefiyye, tefsîr sahasındaki bütün akıl yürütmeleri "hevâ" ile açıklamış ve zemmetmiştir. Gerçi akıl yürütme/re'y konusundaki yaklaşımında Selefiyye yekpare değildir. Örneğin İbn Kayyım, kabul edilebilirlik açısından re'yi üçe ayırır. Bunlar: Sahih, batıl ve şüphe edilen re'ylerdir. Ona göre Selef, sahih re'yi kullanmış, onunla amel edip fetva vermiş ve sahih re'ye bulunmaya müsaade etmiştir (İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Alemîn*, II, 125). Ancak uygulama, teoride ifade edildiği şekilde olmamıştır. İmam-ı Şâfiî'nin, re'yi, 'Meşru bir delile dayanmaksızın salt akıl ve hevâya uyularak yapılan bir faaliyet' (Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, s. 38) şeklinde değerlendirmesi bunun açık bir göstergesidir. Buna göre re'y/akıl yürütme, hevâ demektir. Hâlbuki her akıl yürütme "hevâ" ile açıklanamaz. Zira fıkıh usulünde re'y, hakkında nass bulunmayan konulardaki ictihâdın temelidir ve şeriatin gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan akli bir faaliyettir (Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 51). Elbette mesnetsiz, gelişigüzel ve keyfî yapılan havaî tefsîrler mezumdur. Ancak Ulû'l-Elbâb (Düşünebilenler/akıl-ı selim sahipleri/akıl ve ilim sâhibleri) tarafından kurallarına uygun olarak yapılan ve İslâm'ın ruhuna aykırı düşmeyen tefsîr(ler) makbul ve geçerlidir.

lan/karıştırılacak olan batıl telakkilerin temyîzinde oynaması gereken müspet rolü de oynamayacak/oyunamayacak demektir. Bu ise İslâm ve Müslümanlar adına büyük bir nakısadır.

Tefsîrde aklın devre dışı bırakılmasıyla oluşan yön değiştirme, sadece Kur'ân'ın ne dediğinin anlaşılmasında karşılaşılan kafa karışıklıklarıyla sınırlı kalmamış, zamanla bu adeta İslâm'a ve Müslümanlara büyük zararlar verebilecek noktalara ulaşmıştır.

Aklın devre dışı bırakılması anlamına gelebilecek Selefiyye'nin akla yönelik bu yaklaşımı, onun, Dîn'in/İslâm'ın sadece nasstan yani Kur'ân'dan ibaret olduğu itikadına sahip olduğunun açık bir göstergesidir. Zaten Selefiyye'ye göre Sünnet, Kur'ân'ın şerhidir ve ondan ayrı bir şey değildir. “Bu ekoldeki ön kabule göre Allah (Kur'ân), Hz. Peygamber (Sünnet) ve Sahabe tüm Müslüman nesillerin akıp giden tarih boyunca ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuş, hemen her meseleyi vuzuha kavuşturmuştur. Yine bu ekole göre Kur'ân metni (nass) gâyet açık ve anlaşılır mahiyettedir; bu yüzden nassı indî yorumlara tabi tutmamak, onu yormamak (te'vil etmemek) gerekir. Allah'ın muradı vahyin nüzûl vasatında sahih şekilde anlaşıldığı için, Müslümanlara düşen görev, o vasatta anlaşılmış ve açıklanmış olan manaya nakil yoluyla vakıf olmak ve ona uymaktır. Seleften bize intikal eden basit, sade ve sarîh tefsîre rağmen te'vil yordamıyla nasstan çıkarımlar yapıp yeni hükümler kurmaya çalışmak bidattir.

Burada Sünnet-Hadis ilişkisine de kısaca değinmekte yarar vardır. Hadis, terim olarak, Hz. Peygamber'den sadır olan Kur'ân ve dünyevî konuların dışındaki söz, fiili ve takrirlerdir¹⁸². Buna onun tabiatı ile ilgili her türlü bilgi de eklenebilir. Hadiste bir senet ve metin bulunur. Sünnet ise, Hz. Peygamberin, gerek söz, gerek fiil ve gerekse takrîrleriyle İslâm'ı yaşayarak yorumlaması ve uygulaması demektir. Bu manada sünnet, hadisten daha kapsamlıdır. Nitekim daha çok ahkâma müteallik hadisleri ihtiva eden hadîs kitaplarına “Sünen” adı verilmiştir.

İslam hukukçularına göre Sünnet, Hz. Peygamber'in şer'î bir hüküm ifade eden hadisleridir¹⁸³. Bunun dışında Sünnet, “Hz. Peygamberin örnek uygulamaları” veya “Hz. Peygamberin uygulama ve davranışlarıdır”¹⁸⁴ şeklinde de tarif edilmiştir. Her iki

¹⁸² Ebu'l-Bakâ, *el-Külliyât*, s. 370,402; Takrîr, 'Hz. Peygamber'in, Ashab'ının dine aykırı olmayan davranışlarını itiraz etmeyerek onaylaması' anlamına gelmektedir.

¹⁸³ Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadîs Tartışmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 198.

¹⁸⁴ Yücel, Ahmet, *Oryantalist Hadîs Anlayışı ve Eleştirisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 57-58.

kavram günümüzde birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, Hadîs’ ile senet ve metin olarak kaynaklarda yer tutan Hz. Peygamber’e ait söz, fiil ve takrirlerin, Sünnet ile de bunların birebir icraata dökülüp uygulamasınının kastedildiğini söylemek daha doğru olur. Selefiyye Hadîs ve Sünnet’i müteradif manada almakla birlikte “Hadîs” kavramını değil, daha çok “Sünnet” kavramını tercih etmektedir. İbn Teymiyye’ye göre Hadis/Sünnet kapsamına Hz. Peygamberin ahlakı, şemâili ve hatta Peygamberlikten önceki onunla ilgili haberler ve sîreti de girer¹⁸⁵.

Gerek İmam Şâfiî’nin Sünnet telakkisi ve gerekse İbn Teymiyye’nin tefsîrde en sağlam yöntemin “Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri” olduğu anlayışı çağdaş bazı araştırmacılar tarafından, “Kur’âncılık” gibi yol açtığı sonuçlar bakımından bir ironi olarak değerlendirilmiştir: “Gerek İmam Şâfiî’nin Sünneti müdafaa maksadıyla temellendirmeye çalıştığı “Sünnet eşittir Kur’ân” fikriyle, dîni tek kaynağa (Kur’ân’a) irca etmesi, gerekse aynı bakış açısını esas alan İbn Teymiyye’nin “Tefsîrde en sahih ve sağlam yöntem Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîr edilmesidir” şeklindeki teklifi, modern dönemde -genel olarak rivâyetle, özel olarak da Sünnet ve gelenekle hemen hemen hiçbir bağlantısı olmayan- ‘Dîni en sahih ve en sağlam kaynak olarak sadece Kur’ân metninden ve dolayısıyla Kur’ân çevirisinden öğrenmek gerektiğini’ savunan “Kur’âncılık” eğilimine hizmet etmiştir ve kuşkusuz bu bir ironidir.”¹⁸⁶

Modern dönemde İbn Teymiyye’nin, “En Sağlam Tefsîr Yöntemi, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîridir.” öngörüsünden hareketle; rivâyetlerden bağımsız salt dile ve akla dayanan bir tefsîr yöntemi türetilmiştir. Bu yöntem, çağdaş bazı akademisyenler tarafından şöyle değerlendirilmiştir: “Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören “Kur’ân’ı baştan sona bütünlük arz eden bir yazılı metin olarak algılama” eğiliminin çok kere İbn Teymiyye’nin “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîri” dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîrinden söz ederken, dînde ve dîni metinlerin anlaşılmasında nakilden ve Selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla; salt dil bilgisi ve re’ye dayanmanın caiz olmadığını vurgulamaya çalışmasına rağmen, onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur’ân’ı kendisine nazil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yöntemsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılır olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Mu-

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XVIII, 10.

¹⁸⁶ Öztürk, “Selefilik ve Tefsîr”, age., s. 202-203.

hammed Abduh (1905) ve Reşid Rıza'nın (1935) öncülük ettiği "İctimâî ve Hidâyetçi Tefsîr" yönteminde, geleneksel tefsîr birikimini göz ardı etmenin bir prensip haline getirilmesi çok önemli bir rol oynamıştır¹⁸⁷.

XIX. asrın sonlarıyla XX. asrın başlarında ortaya çıkan ve Mısır, Suriye, Filistin ve Ürdün gibi ülkelerde kendini gösteren Mısır merkezli İhvan Hareketi'nin, Selefî çizgiden emareler taşıdığı bilinmektedir. Ancak bu hareketin fikir babası sayılan Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza, İbn Teymiyye'nin "En Sağlam Tefsîr Yöntemi, Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîridir." öngörüsünden hareketle -o böyle demese de- bir nevi tarihî tefsîr birikimini bir tarafa bırakarak, yeni bir çağır açtıkları muhakkaktır. Ancak geleneksel Selefîler, -akılcı ve modernist olmaları sebebiyle- onları kendilerinden saymamaktadırlar. Zira 2013 yılında, seçilmiş Cumhurbaşkanı Muhammed Mursî'ye karşı yapılan askerî darbeye, Mısır Selefîleri'nin, Emperyalist ülkelerin ve İsrâil'in desteklediği darbecilerin yanında yer alması bunun açık bir delilidir.

Başını Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın çektiği İslâm İhyâcıları ve Modernistleri Ekolü'nün yer yer Selefîlik'le ilişkilendirilmesi veya onların bu isimlendirmeden fazlaca rahatsız olmaması, çağdaş bazı araştırmacılar tarafından onların, "İbn Teymiyye'nin eleştirel dil ve üslûbundan yararlanmaya, aynı zamanda kendi düşüncelerine güçlü bir referans kaynağı oluşturma iradesini yansıtmak"¹⁸⁸ amacına yönelik olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.

B. TEFSÎRDE İSRÂİLİYYÂT MESELESİ

İsrâiliyyât, İsrâiliyye kelimesinin çoğulu olup, İbrânîce kul anlamına gelen "isrâ" ile tanrı anlamına gelen "îl" den meydana gelen bir tamlamadır. Kelime manası, "Allah ile güreşen ve O'nu yenen" demektir ki bu, Yahudîler tarafından Hz. Ya'kûb'a takılan bir lakaptır. Terim manası ise, 'başta Yahudilik olmak üzere Hıristiyanlık ve Mecûsîlik gibi diğer dîn ve kültürlerden İslâm tefsîr ve hadîs kaynaklarına giren bilgiler ve haberler' demektir. Bu anlamı ifade etmek üzere İbrânîce bir kavramın seçilmesi, bu tür bilgi ve haberlerin diğer dînlere nispetle daha çok Yahudîlik menşeli olmasından kaynaklan-

¹⁸⁷ Öztürk, "Seleflilik ve Tefsîr", age., s. 203-204.

¹⁸⁸ Öztürk, "Seleflilik ve Tefsîr", age., s. 205.

maktadır. Bu konu, Rasulullah (sav) daha hayatta iken kendini göstermiş, bu hususta Allah'ın Rasûlü (sav) Müslümanları uyarma ihtiyacı hissetmiştir.

Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Yahûdîler Tevrat'ı İbrânîce okurlar ve bunu da Müslümanlara tefsîr ederlerdi. Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: “*Ehl-i Kitabı ne doğrulayın ne de yalanlayın. Sadece ‘Allah’a ve bize indirilene imân ettik’, deyin. Böylece söylenen hak ise yalanlamamış, yalan ise doğrulamamış olursunuz.*”¹⁸⁹ Bu konuyla ilgili çalışmalarda İsrâîlî olarak değerlendirilen bilgi ve rivâyet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen Peygamberler, bu Peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilahi cezalar, zahid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu manevi lütuflara dairdir. Batılı bazı araştırmacılara göre ise, İsrâîliyyât; Peygamberler, Halifeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdi inancı, kıyamet alametleri gibi fiten ve melâhimle ilgili hususları da kapsar. Ancak tefsîr kitapları İsrâîliyyâtın sıkça zikredildiği metinler olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsîr sahasında yapılmıştır.

Söz konusu tartışmalar; İslâm kaynaklarındaki İsrâîlî nitelikli bilgi ve rivâyet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedavil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle Tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (32/653) ve Vehb b. Münebbih'in (114/732) rivâyetleri ile bu isimlerin güvenilirliği gibi meselelerle birlikte İsrâîliyyâtın naklinin caiz olup olmadığı meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır¹⁹⁰.

Bilindiği gibi, Kur'ânda geçen bazı konular, Tevrat ve İncil'de de geçmektedir. Özellikle Peygamber kıssaları Tevrat ve İncil'de Kur'ân'a göre daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Fakat bazı benzerlikler bulunmakla birlikte, icmâl ve tafsîl yönünden Kur'ân ile Tevrat ve İncil arasında ihtilâflar vardır. Kur'ân, bir kıssayı ele aldığı anda, Tevrat ve İncil'in aksine meselenin cüziyyatına girmeksizin, tarih, mekân ve şahıs ismi vermeksizin, konunun özünü ön plana çıkararak, sadece bundan Müslümanların öğüt almasını hedefler. Bununla birlikte Tevrat ve İncil, bu konuları tafsilatıyla anlatır. Mesela, Tevrat'ta zikredilen Hz. Âdem'in kıssası, Kur'ân'da çeşitli surelerde geçmektedir. Bunlardan en uzun olanı, Bakara ve A'râf Sûreleri'nde olanlarıdır. Bu iki sûredeki kıssa tetkik edilecek olursa, burada ne cennetin tavsîfi yapılmıştır, ne Âdem ve eşinin

¹⁸⁹ el-Buhârî, İ'tisâm 25, Tevhîd 51; Ebû Dâvûd, İlim 2; Ahmed b. Hanbel, IV, 136.

¹⁹⁰ Özel Mustafa, *Kur'ân ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2006, s. 84; Öztürk, “Selefilik ve Tefsîr”, age., s. 208.

yaklaşmaktan men edildiği ağacın çeşidi belirtilmiştir, ne onları aldatan hayvanın adı verilmiştir ve ne de Âdem ve eşinin cennetten kovulduktan sonra ikamet ettikleri mekândan söz edilmiştir. Hâlbuki bunlar Tevrat'ta (Tekvin, Bab:2-3) en ince ayrıntısına kadar anlatılmıştır. Bunlar: Cennetin Aden'de¹⁹¹ bir bahçe olduğu, yasaklanan ağacın cennetin ortasında bulunduğu ve hayat ağacı olduğu, Hz. Havva'ya hitap eden hayvanın yılan olduğu, Allah'ın (cc.) ondan, yerde süründürerek ve toprak yedirerek intikam aldığı ve Hz. Havva'yı da ağrı ile çocuk doğurtmak suretiyle cezalandırdığı şeklindedir¹⁹².

*“Bir âyet bile olsa benim adıma tebliğ ediniz. Ayrıca İsrail oğullarından rivâyette bulunabilirsiniz bunda bir mahzur yoktur. Kim kasten benimle ilgili/benim adıma yalan söylese (hadîs uydurursa) cehennemdeki yerini hazırlasın.”*¹⁹³ hadîsi, *“Ehl-i Kitabı ne doğrulayın ne de yalanlayın. Sadece Allah'a ve bize indirilene imân ettik, deyin. Böylece söylenen hak ise yalanlamamış, yalan ise doğrulamamış olursunuz.”*¹⁹⁴ Hadîsi ve *“Cabir b. Abdullah'ın (ra) rivâyet ettiğine göre bir gün Hz. Ömer Ehl-i kitap birinden ele geçirdiği bir Tevrat nüshasını Rasûlullah'a (sav) getirdi ve ona okudu. Bunun üzerine Rasûlullah ona kızıp şöyle buyurdu: “Ey Hattab Oğlu Ömer! Şaşırдың mı!? Nefsim kudret elinde olan Allah'a (cc.) yemin olsun ki, size pak ve temiz bir Kur'ân getirdim. Ehl-i Kitaba bir şey sormayınız. Muhtemelen size doğru bir şey söylerler, siz onu yalanlarsınız. Yanlış bir şey söylerler onu doğrularsınız. Nefsim kudret elinde olan Allah'a (cc.) yemin olsun ki, Hz. Mûsâ hayatta olsaydı, bana tâbî olmaktan başka bir seçeneği olmazdı.”*¹⁹⁵ hadîsi birlikte değerlendirildiğinde, İsrâîliyyâtın Hz. Peygamber döneminde de problem teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen yukarıda metnini verdiğimiz birinci hadîs çerçevesinde Ashâp'tan bazıları, öncesinde Ehl-i Kitap olup Müslüman olan bazı kişilerden problem oluşturacak şekilde nakilde bulunmaya başlamış, bunun üzerine Rasûlullah (sav), metnini verdiğimiz ikinci ve üçüncü

¹⁹¹ Tevrat'ta; Hz. Âdem'in yaratıldıktan sonra içine konulduğu ifade edilen bahçenin adıdır. Tevrat'ta yapılan tasvire göre bu bahçeyi/cenneti sulamak üzere Aden'den bir ırmak çıkmış ve bu bahçede dörde ayrılarak bölünmüştür. Bu ırmakların adları, Pişondur, Gihondur, Dicle ve Fırat'tır: Kitâb-ı Mukaddes, Tekvîn 2/9-15, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul- 1997, s. 6.

¹⁹² ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 122; Cerrahoğlu İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1983, s. 245.

¹⁹³ el-Buhârî, Enbiya 50; et-Tirmizî, İlim 13 (2806 No'lu hadis); İbn Mâce, Mukaddime 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 39,46.

¹⁹⁴ el-Buhârî, İ'tisâm 25, Tevhîd 51; Ebû Dâvûd, İlim 2; Ahmed b. Hanbel, IV, 136.

¹⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 387.

hadîslerle buna bir sınır getirmek istemiştir¹⁹⁶. Yahut buradaki yasaklama, İslâm'ın başlangıcında ve ahkâm henüz yerleşmeden önce vaki olmuştur. Ahkâm yerleşip istikrar kazanınca, İslâm'a diğer dînlerden batıl telakkilerin karışma tehlikesi ortadan kalkmış ve artık Ehl-i kitap'tan rivâyet mübah kılınmıştır. Bu bağlamda İbn Hacer el-Askalânî (1372-1449) Fethu'l-Bârî'de şunları söylemektedir: Ehl-i kitap'tan rivâyette bulunmanın yasaklanması İslâm ahkâmının ve dînî kaidelerin yerleşmesinden önce fitne korkusuyla vâkî olmuştur. Bu ihtimal/mahzur ortadan kalkınca bu hususta izin çıkmıştır¹⁹⁷. Her ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin İsrâîliyyât, Hz. Peygamber dönemi dâhil olmak üzere, o günden bu güne tefsîr ve hadîste önemli bir problem olarak mevcudiyetini devam ettirmektedir.

İmam Şâfiî'nin, "...İsrail oğullarından rivâyette bulunabilirsiniz bunda bir mahzur yoktur..." hadîsi hakkındaki görüşü şöyledir: "Malumdur ki Nebî (sav) yalan haberlerin rivâyet edilmesini tecvîz etmemiştir. Bu hadîsin manası da "Ehl-i kitap'tan yalan olmayan doğru haberleri rivâyet edebilirsiniz" demektir. Rivâyetine cevaz verdiğimiz doğru haberlere gelince Ehl-i kitap'tan bunları rivâyet etmekte bir sakınca yoktur. Bu hadîs aynı zamanda "Ehl-i kitapla konuştuğunuzda onları ne doğrulayın ne de yalanlayın..." hadîsinin bir benzeridir. Kısaca, doğruluğu kat'î olan haberlerin rivâyetinde bir engel yoktur¹⁹⁸.

İbn Teymiyye'ye göre, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas, bazı durumlarda Ehl-i Kitap'tan nakillerde bulunmuşlardır. Çünkü Rasûlullah (sav), "Bir âyet bile olsa benim adıma tebliğ ediniz. Ve ayrıca İsrail oğullarından rivâyette bulunabilirsiniz bunda bir mahzur yoktur. Kim kasten benimle ilgili/benim adıma yalan söylerse (hadîs uydurursa) cehennemdeki yerini hazırlasın."¹⁹⁹ buyurarak Ehl-i kitap'tan rivâyette bulunmaya izin vermiştir. Ancak İsrâîliyyât, kıssaların istişhâdı (takviyesi) amacıyla kullanılabileceğinin yanında îtikâda ve ahkâma taalluk eden konularda kullanılmaz²⁰⁰.

¹⁹⁶ Pakiş, Ömer, "Kur'ân Kıssalarındaki Kapalılıkların Giderilmesi Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 2, s. 130.

¹⁹⁷ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 126.

¹⁹⁸ Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevzûât fi Kütübi't-Tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1988, s. 110.

¹⁹⁹ el-Buhârî, *Enbiya* 50; et-Tirmîzî, *İlim* 13 (2806 No'lu hadis); İbn Mâce, *Mukaddime* 5; Ahmed b. Hanbel, III, 39, 46.

²⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 366.

İbn Teymiyye, “Ehl-i Kitap size bir haber aktardığında onu ne doğrulayın, ne de yalanlayın. Allah’a, Kitaplarına ve Peygamberlerine iman ettik deyin. Onlar, ya size doğru bir haber verirler de siz onu yalanlamış olursunuz, ya da yalan bir haber verirler, siz onu doğrulamış olursunuz.”²⁰¹ hadîsini delil alarak Ehl-i Kitap tarafından bilinen ancak, Kur’ân’da ve sahih hadîslerde bulunmayan haberlerin, İsrâîlî haberler cümlesinden olduğunu ve bu sebeple imanı gerektirmediğini, aksine lehine bir delil bulunmaksızın tasdikinin de caiz olmadığını²⁰² söyler.

İbn Teymiyye’ye ait “İsrâîliyyât, kıssaların istişhâdı (takviyesi) amacıyla kullanılabilir ancak itikâda ve ahkâma taalluk eden konularda kullanılmaz” cümlesinin altına çizilmesi gerekir. Çünkü Selefîyye’nin bütün isrâîliyyât telakkisi adeta bu cümlede özetlenmiştir. İbn Teymiyye’ye göre isrâîliyyât üç kısımdır. Bunlar:

1- Elimizde sıhhatine dair delil bulunduğundan dolayı sahih olduğunu bildiğimiz haberler.

2- Elimizdeki verilerin aleyhine olduğu ve bu sebeple yalan olduğunu bildiğimiz haberler.

3- Ne sahih ne yalan, ne doğrulayabildiğimiz ve ne de yalanlayabildiğimiz, hakkında sükût edilen haberler.

Bunlardan ilkinin sahihliği sebebiyle kullanılması caizdir. İkincisi, adı üstünde yalan haberdur ve kullanılması caiz değildir. Üçüncüsünün de hikâye edilmesi caiz olmakla birlikte dînî bir faydası yoktur. Nitekim bu üçüncü guruba giren isrâîliyyât üzerinde, -Ashâb-ı Kehf’in isimleri, sayısı, köpeklerinin rengi, Hz, Musa’nın asasının hangi ağaçtan olduğu ve benzeri konularda olduğu gibi- müfessirler arasında bir görüş birliği oluşmamıştır²⁰³.

İbn Teymiyye’nin bu taksimatını değerlendirecek olursak, ona göre son ikisi hariç olmak üzere, sadece birinci gurupta yer alan sahih (Kur’ân’la ve Sahih Sünnetle örtüşen) haberlerin yalnızca istişhâd (takviye) amaçlı kullanılabilmesi, ancak, itikâfî alanda ve ahkâmında kullanılamayacağı anlaşılmaktadır. Diğer bir tespit de, isrâîliyyâtın

²⁰¹ Ebû Dâvûd, İlim, 2; Ahmed b. Hanbel, IV, 136.

²⁰² İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mecmûatü’r-Resâil ve’l-Mesâil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, III. 383.

²⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 366-367.

sıhhatinin araştırılmasında nakilden sonra akla başvurulmasıdır. Nitekim İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harflerin inzal edilip edilmediği, ona sahife/kitap verilir verilmediği meselesinin tartışıldığını, sonuç olarak, Âdem'e sahife ve kitap verildiği yönündeki rivâyetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitap geleneğinde bu iddiaların doğru olduğuna dair naklî deliller bulunsa dahi, Kur'ân'da ve sahih hadîslerde bunu doğrulayacak bir bilgi bulunmadığını belirtir. Ona göre Âdem'e (as) birtakım harflerin ve bir Kitabın indirildiğine dair haberler isrâîliyyâtandır. Çünkü nakil de akıl da bunu onaylayıp doğrulamamaktadır²⁰⁴.

İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kesîr'in, günümüze yansıdığı haliyle, İsrâîliyyâtın dînî literatürümüze olumsuz bir kavram olarak geçmesinde önemli bir rol oynadıklarında kuşku yoktur. Zira İbn Kesîr, Hocası İbn Teymiyye'nin ardından isrâîliyyât konusundaki olumsuz yaklaşımı hem perçinlemiş ve hem de daha teknik ve sistematik hale getirmiştir²⁰⁵. İbn Kesîr, tefsîrinin mukaddimesinde, İbn Teymiyye'nin "En sağlam Tefsîr Yöntemi" başlığı altında ele aldığı görüşleriyle isrâîliyyât konusundaki görüşlerini aynen tekrar etmiş ve onu desteklemiştir²⁰⁶.

İbn Kesîr, "...İsrail oğullarından rivâyette bulunabilirsiniz bunda bir mahzur yoktur..."²⁰⁷ hadîsini şöyle yorumlamıştır: "Hz. Peygamber, "İsrail oğullarından rivâyette bulunabilirsiniz bunda bir mahzur yoktur" buyurmuştur. Ancak bunu, aklın tecvîz edip onaylayıp kabulüne hükmettiği konulara/haberlere mahsus kılmıştır. Aklın muhal gördüğü, batıl olduğuna hükmettiği ve zannı galiple yalan olduğuna karar verdiği konulara/haberlere gelince, bunlar; Allah Teâlâ daha iyi bilir ki, yukarıdaki hadîste söz konusu edilen (verilen) "cevaz" kapsamının dışındadır. Yani bunların rivâyeti de dînî alanda kullanılması da caiz değildir. Buna rağmen Selef ve Halef'ten birçok âlim, şerefli bir kitap olan Kur'ân'ın tefsîrinde Ehl-i Kitab'a ait metinlerden birtakım rivâyetleri, onların bu tür haberlerine ihtiyaçları olmadığı halde nakledip kullanmıştır."²⁰⁸

²⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992, III. 383-384.

²⁰⁵ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 209.

²⁰⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* I, 14.

²⁰⁷ el-Buhârî, Enbiya 50; et-Tirmîzî, İlim 13 (2806 No'lu hadis); İbn Mâce, Mukaddime 5; Ahmed b. Hanbel, III, 39, 46.

²⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* VII, 372.

İbn Kesîr, isrâîliyyât konusundaki yaklaşımını “*el-Bidâye ve’n-Nihâye*” adlı eserinin mukaddimesinde de şöyle ifade etmiştir: Bu kitabımızda, Kitap ve Sahih Sünnet’e aykırı düşmeyip Şârî’in nakline izin verdiklerinin dışında isrâîliyyâta yer vermeyeceğiz. Tarafımızdan bilinmesinde bir fayda olmamakla birlikte, kısalığı sebebiyle üzerinde tartıştığımız ve şeriatimizin müphem bırakması sebebiyle tasdik de tekzîb de edemediğimiz isrâîliyyâta gelince; bu tür isrâîliyyâtı, ihtiyaç duyduğumuzdan ya da itimat ettiğimizden değil, çeşnîlik kabilinden kullanıp zikredeceğiz. Çünkü güvenilir dayanılacak yegâne kaynak, Allah’ın (cc.) Kitabı ve Elçisi’nin Sahih Sünnetidir²⁰⁹.

“Süleyman, ‘Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim’ dedi. Ancak güneş gözden kaybolup gittiği zaman, “onları bana getirin” dedi. (Atlar gelince de) bacaklarını ve boyunlarını okşamaya başladı.”²¹⁰ âyetleri, erken dönem tefsîrlerde çoğunlukla; “Hz. Süleyman soylu atları seyrederken namazı unutmuş ve bunun üzerine, Atları sevmekle meşguliyetinin onu Rabbini anmaktan alıkoyduğu gerekçesiyle atların boyunlarını vurup bacaklarını kesmiştir” şeklinde tefsîr edilmiştir. Bu izah, “Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmeyeceği gibi, yok yere malını da telef etmez vb.” gerekçelerle Taberî tarafından isabetli görülmemiştir²¹¹. Erken dönem tefsîrlerde yer alan bu izah, Fahreddin Râzî tarafından da tamamıyla reddedilmiştir²¹².

İbn Kesîr ise bu bağlamda reddedilen ve bunun yerine getirilen açıklamaları isabetli bularak bunu Hz. Peygamber’in Hendek savaşı sırasında ikinci namazını kaçırmayı olayıyla ilişkilendirmiş, Hz. Süleyman’ın namazı kasten değil, unutma neticesinde terk ettiğini ve dolayısıyla mazur olduğunu ifade etmiştir²¹³. İşte bu örnek, İbn Kesîr’in isrâîliyyât anlayışını yansıtmaya açısından önemlidir. Ona göre isrâîlî bir rivâyetin kabul edilirlilik şartı, rivâyetteki muhtevanın Kur’ân’a ve Sahih Sünnet’e uyması/bir nass ile teyit edilmesidir. Yok, eğer uymuyor/teyit edilmiyorsa bu rivâyet reddedilir.

İbn Kesîr, Hz. Dâvût’tan bahseden Sâd Sûresi 38/21-25. âyetlerin tefsîri bağlamında da şunları söylemektedir. “Müfessirler bu âyetlerin tefsîri ile ilgili çoğu isrâîliyyâttan olan hikâyeler zikretmişlerdir. Ancak bu konuda Hz. Peygamber’den kendisine tabi olunabilecek bir hadîs gelmemiştir. İbn Ebî Hatim bu konuda senedi sahih

²⁰⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (I-XX), Dâru İbn Kesîr, Şam 2010, I, 8.

²¹⁰ Sâd, 38/31-32.

²¹¹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XX, 86-87.

²¹² Fahreddin Razi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVI, 205.

²¹³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VII, 56-57.

olmayan bir haber rivâyet etmiştir. Lakin bu rivâyet, imamlara göre zayıftır. Evla olan bu kıssanın mücerred tilavetiyle yetinmek, ilmini Allah'a (cc.) havale etmektir. Çünkü Kur'ân haktır ve içindekiler de haktır²¹⁴.

İbn Kesîr'in tam anlamıyla demek istediği şey; senedi sağlam bir hadîs bulunmadığı zaman yapılacak en doğru şey, Kur'ân ile yetinmek ve söz konusu âyetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir. İbn Kesîr'in İsrâîliyyât anlayışını ortaya koyması açısından tefsîrinde daha birçok örneğe rastlamak mümkündür.

Gerek tefsîrinde ve gerekse *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde ifade ettiği yaklaşımlarından anlaşıldığına göre İbn Kesîr, prensip olarak isrâîliyyâtı reddetmemiş ancak kabulünde iki önemli şartı ön plana çıkarmıştır. Bu şartlar:

- 1- İsrâîlî haberlerin Kitap ve Sahih Sünnet'e uygun olması,
- 2- Aklın tecvîz edip onaylaması ve kabulüne hükmetmesidir.

Kısaca, onun isrâîliyyât telakkisi isabetli bir okuma olup, günümüzde ümmetin genel-geçer isrâîliyyât anlayışının ta kendisi olduğunda kuşku yoktur.

İsrâîliyyât konusunda İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisi, Şah Veliyyullah Dehlevî (1176/1762) tarafından devam ettirilmiştir. Şah Veliyyullah Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr* adlı eserinde İsrâîliyyât meselesini, Kur'ân kıssalarında icmalî olarak anlatılan hususları tafsîl bağlamında ele almış ve müfessirin lüzum arz ettiği kadarıyla tafsilde bulunması gerektiğini savunmuştur. Dehlevî, İsrailoğulları'nın kurban etmekle mükellef kılındıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tayin ve tavzîhe çalışmanın lüzumsuz işle iştigal olduğunu söylemiştir²¹⁵.

Dehlevî'ye göre, İsrailoğulları'ndan nakilde bulunmak, dînimize sokulmuş bir desisedir. O bu görüşünü, "*Ehl-i Kitab'ı ne doğrulayın ne de yalanlayın...*" hadîsine dayandırmıştır. Ona göre bu hadîsten iki şey çıkar. Bunlar:

- 1- Kur'ân'daki bir kıssanın açıklanmasına yönelik Nebevî Sünnette bir açıklama bulunuyorsa, bu durumda Ehl-i Kitab'tan nakilde bulunulmaz.

²¹⁴ İbn Kesîr, age., VII, 51.

²¹⁵ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 211.

2- “Karşılanması mutlaka gerekli olan bir şey, zaruret miktarınca karşılanır” kaidesi gereğince, ihtiyaç kadar Ehl-i Kitap’tan nakilde bulunulabilir²¹⁶.

Yukarıda isrâîliyyât hakkında görüşlerine başvurduğumuz âlimlerin beyanlarından anlaşıldığı üzere, Selefiyye’nin isrâîliyyât telakkisinde öne çıkan kıstaslardan ilki, rivâyetin sübutu ile ilgilidir. Yani aynı konuda farklı rivâyetlerin bulunması, farklı tefsîrlerde ve hatta aynı tefsîrde aynı konuda farklı rivâyetlerin kullanılması sübut problemini gündeme taşımaktadır. Örneğin tefsîrde isrâîliyyâta çokça yer veren İbn Abbas’a (ra) nispet edilen birçok tarik bulunmaktadır. Bunlar arasında en sağlam tarik, Muaviye b. Salih-Ali b. Ebî Talha-İbn Abbas tariki, en zayıfı da Muhammed b. Saib el-Kelbî-Ebû Salih-İbn Abbas tarikidir²¹⁷.

Selefiyye’nin sembol ismi Ahmed b. Hanbel’in, “Üç şeyin isnadı/aslı yoktur. Bunlar: Tefsîr, meğâzî ve melâhimdir”²¹⁸ şeklindeki meşhur sözü, Selefiyye’nin isrâîliyyât anlayışı konusunda önemli ipuçları vermektedir. Onun bu sözü, diğer bazı kaynaklarda da Ehl-i Kitap’tan nakilde bulunmanın caiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i Kitap’tan nakledilen rivâyetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması²¹⁹ ve klasik dönemlerdeki İsrâîliyyât değerlendirmesinde Ehl-i hadîs’e mahsus ilim ve ilimde sübût anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi Selefi âlimlerin İsrâîliyyât konusundaki menfi tutumlarını gerekçelendirme tarzı da Ehl-i Hadîs ekolünün ilim anlayışıyla örtüşür. Ehl-i Hadîs ekolüne göre ilim, aslında nakil (rivâyet) veya daha spesifik olarak -merfu, mevkuf, maktu gibi türleriyle- hadîs demektir. Bu anlamda ilmin sıhhati, muhtevadan ziyâde nakil zincirinin sağlamlığına bağlıdır. Binaenaleyh, Kur’ân tefsîrine dair bir naklin/rivâyetin sahih ve sağlam kabul edilmesi, öncelikle ve özellikle senedin herhangi bir illetle malul olmaması ve o senette yer alan râvilerin sika/güvenirlilik onayı almasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tefsîr kitaplarındaki rivâyetlerin pek çoğunun senet ve râvî açısından onaylanması zordur²²⁰.

²¹⁶ ed-Dehlevî, Ahmed b. Abdurrahim Şah Veliyyullah, *el-Fevzü’l-Kebîr fî Usulî’t-Tefsîr*, Dâru’l-Ğavsênî li’l-Dirâsâtil-Kur’âniyye, Şam, 2008, s.131.

²¹⁷ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, I, 59-61.

²¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 346.

²¹⁹ İbn Teymiyye, age., XIII. 154; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

²²⁰ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 213.

Söz buraya gelmişken, Modern dönemde ortaya çıkan Modernist/Reformist Ekol'ün İsrâîliyyât telakkisine de değinmek gerekir. Görünen o ki, modern dönemdeki İsrâîliyyât karşıtlığı belirgin bir şekilde bu ekole dayanmaktadır. Bununla birlikte bu ekolün İsrâîliyyâta yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeleri, Klasik Selefîlik'ten oldukça farklıdır. Zira Klasik Selefîlikte İsrâîliyyât karşıtlığı temelde sübût problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslâm şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Ancak sübût problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivâyet sübût yönünden sahih ve sağlam ise muhtevasının şeriata ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i Hadîs ve Selefî paradigmaya göre, bir rivâyetin Hz. Peygamber veya Sahabe'ye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevasının şeriata aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve Sahabe'nin İslâm şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i Hadîs ve Klasik Selefîliğe göre senet açısından sübût bulmuş sahih rivâyetlerde şeriata aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivâyetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir²²¹.

Modernist/Reformist ekolün isrâîliyyâta karşı duruşunun en önemli gerekçesi -ki bu sübût probleminden önce gelmektedir- isrâîliyyâtın akla, mantığa ve hayatın gerçeklerine aykırı olması, bid'at ve hurafeler içermesidir. Bu durum, bir yönüyle Batı'daki aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslâm dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de, oryantalistlerin İsrâîliyyât üzerinden İslâm'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir²²².

Bu bağlamda Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde, “Âyetler ve Mucizeler, Biz ve Onlara Göre Peygamberliğin İspatı” başlığı altında şunları söylemektedir. “Hristiyan kiliselerinin üzerinde kurulduğu ve farklı mezheplerin ortaya çıkmasına yol açan mucizeler (olağanüstülükler) meselesinde ve Hz. Muhammed'i (sav) mucize elbisesinden tecrit etmek gibi kendisine çağırdıkları konularda söylenecek söz vardır. Bu söz, 'bu yaklaşım bu asırda lehine değil, dînlerinin aleyhine bir delil, âlimlere ve bu konuda akıl yoranlara ikna edici olmayan bir engel olur' sözüdür. Şâyet Kur'ân'da Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'yı teyit eden mucizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür

²²¹ Öztürk, “Seleflilik ve Tefsîr”, age., s. 216-217.

²²² Öztürk, “Seleflilik ve Tefsîr”, age., s. 217.

düşünürlerin İslâm'a yönelip hidâyete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm, akıl, ilim ve beşerî fitrata uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırmak ve kamu yararını geliştirmek gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucizesi, öncelikle Kur'ân, sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize, akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir ilmî bir delildir. Şair bunu şu dizesiyle dile getirmiştir:

“Ey Muhammed! (sav) mucize olarak ümmîlikte ilim (Kur'ân), câhiliyye dönemindeki yetimliğinde de edep sana yeter!”

Kevnî olağanüstülüklere gelince, bunlar, rivâyetleri, sıhhat ve delaletleri bakımından şüphelerin ve bir çok te'vilâtın konusu olmuştur. Ayrıca bu tür işler, her zaman birçok insanın başına gelmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman sûfilerden nakledilen mucizelerle ilgili rivâyetler, Tevrat ve İncil'de söz konusu edilen mucizelerle azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. İşte bunlar, çağımızda bilim adamlarını dînden uzaklaşmalarına yol açan sebeplerdendir²²³.

İsrâîliyyâtın akla, mantığa, hayatın gerçeklerine aykırı olması, bid'at ve hurafeler içermesi ve üstelik sübût probleminden dolayı Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*'da isrâîliyyâta yer vermemiş, ancak bazen isrâîlî rivâyetlere işaret ederek batıl olduklarını ifade etmiştir. Örneğin, Nuh Kıssası hakkındaki isrâîliyyât hakkında şunları söylemiştir: “Bu ve diğer kıssalarla ilgili müfessirlerin gerek Sahabe'den, gerek Tabiûn'dan ve gerekse diğerlerinden alıp tefsîrlerini doldurdıkları rivâyetler, güvenilir rivâyetler değildir. Bunlardan hiç biri, sahih ya da hasen bir senetle Hz. Peygambere ulaşmış değildir. Nuh'un gemisinin yapılmasıyla ilgili en sağlam rivâyet, Hz. Aişe'den nakledilen rivâyettir. Kâfir bir kadının çocuğunu boğulmaktan kurtarmak için, yüksek bir mekâna çıkarması ve orada birlikte boğulduklarıyla ilgili rivâyet ise, -daha önce geçtiği üzere- zayıftır. Bundan daha kötüsü, Taberî'nin İbn Abbas'tan rivâyet ettiği, -havarîlerin talebi üzerine Hz. İsa'nın, Nuh'un oğlu Hâm'ı diriltmesini ve sonra bu kişinin havarîlerle geminin uzunluğu, genişliği, yüksekliği, katları ve katlarında bulunan nesnelere, şeytanın Nuh'u (as) kandırarak gemiye binmesi ve filin kuyruğundan erkek ve dişi domuzların, aslanın burnundan da erkek ve dişi kedilerin doğması konularında konuşmasını ihtiva eden- rivâyettir. Bu rivâyetler insanları İslâm'dan uzaklaştıran batıl isrâîlî rivâyetlerdir.

²²³ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406, s. 105.

Taberî bunu, Ali b. Zeyd b. Ced'ân (129/747) tarîkiyle rivâyet etmiştir. Ancak onu Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn (158/775-233/847) gibi zevât zayıf addetmişlerdir. İbn Adiyy (891-976m) ise, “Bu adam ifrat derecede şîfidir. Ancak bu hadîs yine de yazılabılır” demiştir. Ben de diyorum ki bu rivâyet, aleyhlerine delîl olarak onlara yeter”²²⁴

Reşid Rıza, bazen müfessirlerin naklettikleri isrâîliyyât ile Tevrat'taki haberleri karşılaştırmıştır. Ancak bu, yaman bir çelişki olarak değerlendirilmiştir. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'nin ifadesiyle, “O, bunu, müfessirlerin naklettikleri haberlerin yalan olduğuna delil olsun diye yapmıştır. Sanki Tevrat, onun indinde, itimada layık bir asıl veya Müslüman müfessirlerin rivâyetlerinin kendisiyle değerlendirildiği bir ölçüttür. Ona göre Tevrat'a muvafık olanlar doğru, aykırı olanlar batıldır!”²²⁵.

Nitekim Maide Sûresi 5/22. âyetin²²⁶ tefsîrinde şunları söylemektedir: “Rivâyet tefsîrlerinde bu zorbarların vücut yapılarına dair aktarılan rivâyetlerin çoğu, Yahûdîlerin Müslümanlar arasında yayıp, Müslümanların da sanki Yahûdîlerden sadır olmamış gibi rivâyet ettikleri hurafe isrâîlî rivâyetlerdir. Şu rivâyet gibi: “Kavmi Ürdün'e girmeden önce casusluk etsinler ve bu topraklardan ve içinde bulunanların halinden haber versinler diye Musa'nın (as) Ürdün'ün arkasına göndermiş olduğu on iki casusu bu zorbalardan biri gördü ve hemen hepsini elbise ve kucağına doldurdu.” Başka bir rivâyette: “Bu zorbalardan biri meyve toplamaktaydı. Bu casuslardan hangisine rastladıysa onu meyveyle birlikte yeninin içine koydu.” Diğer bir rivâyet de şöyledir: “Bu Amelikalı'ların birinin ayakkabısında Musa'nın kavminden yetmiş kişi gölgelenmiştir.” Bu hususta en doğru ve isabetli rivâyet, “...Orada zorbalardan oluşan bir toplum var...”²²⁷ âyetinin tefsîri bağlamında Abdürrezzak ve Abd b. Humejd'in Katâde'den aktardıkları, “Onlar bizden daha uzun boylu ve daha kuvvetliyidiler” rivâyetidir. Musa'nın kavmi Amelikalı'ların vasıfları konusunda ölçüyü kaçırdıkları gibi, meyveleri konusunda da

²²⁴ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsîru'l-Menâr* (I-XII), Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, XII, 104-105.

²²⁵ ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâîliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ty, s. 149.

²²⁶ “Andolsun Allah Teâlâ İsrailoğullarından sağlam bir söz almıştı. Onlardan on iki temsilci başkan seçmiştik. Allah (cc) şöyle buyurmuştu: “Sizinle beraberim! Andolsun eğer namazı kılar, zekâtı verir ve peygamberlerime inanıp onları desteklerseniz, Allah'a güzel bir borç vermiş olursunuz. Elbette sizin kötülüklerinizi örter ve sizi içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım. Ancak, bundan sonra sizden kim inkâr ederse, mutlaka o dosdoğru yoldan sapmış demektir.” (Maide, 5/12).

²²⁷ Maide, 5/12.

ölçüyü kaçırmışlardır. Taberî âyette geçen “*on iki temsilci*”²²⁸ ifadesiyle ilgili olarak Mücahit’ten şunu nakletmiştir: “Musa onları zorbalara gönderdi. Vardıklarında onları, yenine kendilerinden iki kişinin girebileceği büyüklükte buldular. Üzümlerinin bir salkımını kereste üzerinde onlardan ancak beş kişi taşıyabilir, İçinden bir tanesi çıktığında narlarının boşluğuna beş ya da hadi bilemedin dört kişi sığar.”

Reşid Rıza bu rivâyetleri zikrettikten sonra şöyle devam etmiştir: “Bu hikâyeye, Tevrat’ın dördüncü bölümü olan Sayılar bölümünün on üçüncü ve on dördüncü bablarında geçmektedir. On üçüncü bapta: Casuslar, onlara verilen emir üzerine, Kenan Diyarını gözetlediler. Dönüşlerinde üzerinde bir tane üzüm salkımı bulunan bir asma dalı kestiler ve onu onlardan iki adamın tuttuğu bir sılıkla az miktarda nar ve incirle birlikte taşıdılar. İsrailoğullarının ileri gelenleriyle birlikte olduğu halde Musa’ya (as) şöyle dediler: “Bizi gönderdiğin diyara gittik. Bir de ne görelim hakikaten orası süt ve bal akıyor. İşte bu da onun meyvesidir. Ancak orada yaşayan halk güçlü, şehirler sağlam ve büyüktür. Ve ayrıca Anakoğullarını da gördük. Güney tarafta Amalekler, dağlık bölgede Hittîler, Yebusîler ve Amorîler, deniz tarafında Eden kıyısı boyunca da Kenanlılar oturuyorlar”. Casuslardan biri olan Kaleb, Musa’nın önünde halkı susturup; “Tepelerine çıkıp orayı ele geçirelim. Çünkü biz buna kâdiriz” dedi. Ancak diğer casuslar: “Onların tepesine çıkmaya gücümüz yoktur. Çünkü onlar bizden daha kuvvetlidir” dediler. Sonra gözetledikleri memleketi kötüleyerek şöyle devam ettiler: “Orası, halkını yiyen bir memlekettir. Orada gördüğümüz insanların tümü uzun boyludur. Dahası, orada zorbalardan Anakoğullarının zorbalarını gördük. Bizler kendi gözümüzde çekirge gibiydik, onların gözünde de öyleydik”²²⁹.

Menâr Sahibi, Tevrat’tan bazı haberleri nakletmeye devam ettikten sonra şunları ifade etmiştir: “Siz de görüyorsunuz ki; Yahudîlerin birinci asırda Müslümanlar arasında yaydıkları bu hurafeler, İsrailoğulları nezdinde itimada layık rivâyetler değildir. Bu rivâyetlerde mübalağa vardır. Onlar zalimlerden korkmaları ve ürkmeleri sebebiyle kendilerini küçümsemiş, hatta çekirge gibi görmüşlerdir. Üstelik zorbalardan kendilerini çekirge gibi gördüklerini sanmışlardır. Üzüm salkımı ve meyvelerin iki adam tarafından taşınmasına gelince; Bu, üzüm salkımının büyüklüğü konusunda büyük bir mü-

²²⁸ Maide, 5/12.

²²⁹ ez-Zehabî, *el-İsrâîliyyât fi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs*, s. 149-150; Kitâb-ı Mukaddes, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul- 1997, s. 148-149.

balağa yapıldığına delâlet etmez. Böyle taşımalarının nedeni, mesafenin uzunluğundan dolayı onu muhafaza etmektir”²³⁰.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Reşid Rıza'nın; müfessirlerin aktardıkları rivâyetlerle Tevrat'ı karşılaştırmasına bir mana verememiş şunları söylemiştir: “Şahsen ben Reşid Rıza'nın, müfessirlerin aktardıkları isrâîlî rivâyetlerle kendisinin Tevrat'tan naklettiklerini karşılaştırılması için bir neden görmüyorum. Çünkü Tevrat, tahrif edilip değiştirilmiştir. Bu durumda onun hakemliğine başvurmak doğru değildir. Sonra Şeyh Efendi, tefsîr kitaplarındaki rivâyetlere yakın olmasına rağmen niçin Tevrat'taki mübalağaları hafife almıştır? Doğrusu bu, Şeyh Efendi'nin tuttuğu yoldur”²³¹.

Reşid Rıza'nın bir başka nakıması da, onun, -adeta bir Arap milliyetçisi refleksiy- le- İsrâîlî rivâyetlerin kaynağı olarak kabul edilen Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb b. Münebbih gibi zevata yönelik sarf ettiği olumsuz sözlerdir. Ona göre bu kişiler, isrâîliyyâtı rivâyet etmekle, İslâm dînini tahrif etmek istemişlerdir²³².

Reşid Rıza, “*Bunun üzerine Musa, asasını yere bıraktı. Bir de ne görsünler, o apaçık bir ejderhadır.*”²³³ âyetinin tefsîri bağlamında şunları söylemiştir. “Ejderhaya dönüşen asanın, Firavun ve avanesi üzerinde bıraktığı tesir ile ilgili gelen rivâyetler, senet bakımından hem sahih değildir ve hem de şerîate muvafık düşmemektedir. Bunlardan biri Vehb b. Münebbih'in şu rivâyetidir. “Asa, ejderhaya dönüşünce, insanlara saldırdı. Onun bu saldırısıyla insanlar hezimete uğradılar. Onlardan yirmi beş bin kişi öldü. Hatta birbirlerini öldürdüler. Firavun büyük bir hezimet yaşadı.” İbn Kesîr, bu isrâîlî haberin, Ahmed b. Hanbel, Taberî ve İbn Ebî Hatim tarafından rivâyet edildiğini ve ancak bunda büyük bir garabet olduğunu söylemiştir²³⁴. Vehb b. Münebbih'in âbit bir kul olduğu yönündeki rivâyetlere rağmen, benim onun hakkındaki kanaatim olumsuzdur. Benim zannımca onun, öteden beri İslâm'a ve Araplara tuzak kuran, gerek rivâyetlerle ve gerekse Şiflik yoluyla onların bünyesine desiseler sokmaya çalışan mensubu olduğu Fars kavmine karşı güçlü bir bağlılığı vardı. Ahmed b. Hanbel'in zikrettiğine göre, onun babası Münebbih, Kısra'nın Yemen'e sürdüğü ve orada Hz. Peygamber zamanında Müslüman olan bir Farslı idi. Vehb, şüpheli birçok garabetle dolu haberler

²³⁰ ez-Zehebî, age., s. 149-150.

²³¹ ez-Zehebî, age., s. 150.

²³² Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, IX, 44.

²³³ A'râf, 7/107.

²³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 451.

rivâyet etmiştir. Bana göre İsrâîlî Ka'bu'l-Ahbar da Vehb b. Münebbih gibidir. Her ikisi de Tâbiûndandır. Ancak her ikisi de, menkul ve makul hiç bir asla dayanmayan tuhaf haberleri çokça rivâyet etmişlerdir. Onların kavmi, Fars diyarını fetheden Müslüman Araplara komplo kuran ve Yahûdîleri Hicaz'dan çıkararak bir kavimdir. Dahası, İkinci Halife Ömer'in (ra) katili, Fars/İran derin devleti tarafından gönderilen bir Farslıdır. Üçüncü Halife Hz. Osman'ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe'nin desiseleriyle kışkırtılmış kimselerdir. İslâm'ın ilk devrinde meydana gelen bütün siyasi kargaşalar ve yalan rivâyetler, Sebeiyye teşkilatı ile Farslılara ait komitalara dayanmaktadır"²³⁵.

Bu mesele bir tarafa, Reşid Rıza'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çeken husus, İsrâîliyyât karşıtlığı bağlamında izhar edilen dînî hassasiyete, İslâm ve Müslümanlıkla bir nevi özdeş kıldığı Arap toplumunu savunmak için, İsrailoğulları ve İranlıları tenkit içerikli bir etnik hassasiyetin de eklenmiş olmasıdır. Buradaki etnisite vurgusu aslında, yirminci asrın başlarında çok güçlü bir dalga haline gelen milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin yansımasıdır. Bu yansımanın bir diğer göstergesi de Reşid Rıza'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde, Suûdîlik ve Vehhâbiliğe arka çıkması, hilafet tartışmaları bağlamında da halifelik makamının Osmanlı ve İstanbul'dan alınarak Araplar, Türkler ve Kürtlerin bir arada yaşadığı Musul gibi bir yere taşınması teklifinde bulunmuş olmasıdır²³⁶.

Mısır merkezli Modernist/Reformist Ekol'ün en önemli temsilcilerinden biri Reşid Rıza'dır. Onun bu değerlendirmeleri, özellikle onun Arap milliyetçiliğini çağrıştıran ve -belki de siyasî sâiklerle- Vehhâbiliğe arka çıkan değerlendirmeleri, günümüzde Dîn eksenli siyasî bir cemaat hüviyetine sahip Mısır merkezli "İhvan-ı Müslimîn" hareketi tarafından paylaşılıp paylaşılmadığı, paylaşılıyor ya da paylaşılmıyor ise, bu başlıkların neler olduğu, ayrı bir araştırma konusudur. Bununla birlikte İhvan-ı Müslimîn'in başta akılcılık olmak üzere birçok noktada Klasik Selefîyye'den ayrıldığında şüphe yoktur.

Klasik Selefîyye ile İslâm Modernistleri'nin isrâîliyyât anlayışı arasındaki farkı kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Klasik Selefîyye isrâîliyyât konusunda "sübût" probleminde yoğunlaşırken, İslâm Modernistleri indinde bu, önemli bir problem olmakla

²³⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, IX, 44-45.

²³⁶ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 220.

birlikte ikinci planda kalmakta, isrâliyyâtın akla, mantığa ve hayatın gerçeklerine aykırı olması, bid'at ve hurafeler içermesi ön plana çıkmaktadır.

C. TE'VÎL VE MECÂZ MESELESİ

1. Te'vîl ve Mecâz Kavramları

Te'vîl ve buna bağlı olarak mecâz, “Selefilik ve Selefi Tefsîr Anlayışı”nın tespiti kilit önemi haiz iki kavramdır. Tafsîl devri de denilen “Müteahhirûn Selefiyyesi” aşamasında bu iki kavram etrafında eskisinden çok daha belirgin bir tartışma ortamı ve buna bağlı olarak gitgide artan mezhebî ayrışmalar meydana gelmiştir.

Te'vîl, daha çok müteşâbih âyetlerin ve genelde de nassların anlaşılıp yorumlanmasında ön plana çıkan bir kavramdır. Özellikle Allah'ın (cc.) müteşâbih sıfatları bağlamında tartışmalı bir kavram olan te'vîl, Halef uleması tarafından “tefsîr” anlamında kullanılmış, Selefiyye ise, bu kavrama -onu tahrifle eşdeğer kabul ederek- tefsîr manası verilmesine karşı çıkmıştır.

Müteahhir fakih, kelâmcı, hadisçi ve mutasavvıfların örfünde te'vîl, “lafzı/kelâmı, kendisine ilişkin bir delil sebebiyle racih (ilk ve asli) manasından alıp, mercuh (dolaylı ve ikincil) manaya sarf etmek” anlamına gelmektedir²³⁷.

Bir tefsîr, kelâm ve fıkıh kavramı olarak te'vîle getirilen tanımlar şöyledir: “Bir delile dayanmak şartıyla lafzın zâhirini asli manasından alıp muhtemel manalarından birine nakletmektir. Şâyet bu delil olmasaydı, lafzın zâhirî anlamı terk olunmayacaktı”²³⁸. Kesin olduğunu söylemeksizin ve Allah Teâlâ'yı buna şahit tutmaksızın âyetin muhtemel anlamlarından birini tercih etmektir²³⁹. Âyeti -muhtemel manalarından biri olmak, hüküm çıkarmaya yönelik olmak ve ancak Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamak şartıyla- kendisinden önceki ve sonraki âyete/âyetlere uygun bir mana ile manalandırmak demektir.”²⁴⁰

İbn Ebî Hâtim “te'vîl”i; kıyamet günü gibi müteşâbihâtın iç yüzü, işin aslı, rüya tabiri, nâsihin ne zaman gelip mensûhu nesh edeceği bilgisi, insanların maslahatına olan

²³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 288.

²³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 32; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII, 33.

²³⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 185.

²⁴⁰ ez-Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 150; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII, 33.

şey/şeyler ve bir işin gerçekleşmesi²⁴¹ gibi anlamlarla açıklamıştır. Müteşâbih ise; Kur'ân'ın mensuhları, mukaddemi, muahharı, misalleri, yeminleri, inanılması gereken ancak amel edilmesi gerekmeyen mensuhları, kimisi kimisini doğrulayan ayetler huruf-u mukattaalar ve muhkem âyetlerde olduğu kadar üzerinde net söz söylenilemeyen, akılda karmaşık manalar meydana getiren ve Allah'ın kendisiyle kulları imtihan ettiği şeyler demektir. Nitekim Allah Teâlâ insanları “hak yoldan çıkıp batıla sapacak mı?” diye helal ve haramla da imtihan etmektedir²⁴². İbn Ebî Hâtim'in “te'vîl” ve “Müteşâbihât” lafızlarının tefsîri bağlamında vecihler halinde sıraladığı bu rivayetlerden herhangi birini tercih etmediği görülmektedir.²⁴³

Taberî, Âli İmrân Sûresi 3/7. âyet kapsamında öncelikle, “Kitabın muhkemi nedir, müteşâbihi nedir?” gibi sorulara; “Muhkemât”, kendileriyle amel edilen nâsihlerdir yahut kesinleşmiş hükümlerdir, “Müteşâbihât” ise kendileriyle amel edilmesi nesh edilendirlerdir vb.” cevap mahiyetindeki rivayetleri peş-peşe sıralamıştır. Daha sonra tercih ettiği rivayeti şöyle ifade etmiştir: “Muhkemât, kendisinde Rabbin delili, kulların menfaati (ismet) bulunan ayrıca münakaşa ve batılı kabul etmeyen âyetlerdir. Bunlar üzerinde herhangi bir lafı uzatma ve vaz' olunduğu mananın dışında bir çarpıtma söz konusu olmaz. Müteşâbihâtın doğruluğunda ise, sözü uzatma (tasrif), çarpıtma ve te'vîl söz konusudur. Allah Müteşâbihât sayesinde kullarını imtihan etmektedir. Bu yüzden batıla hamledilmemeleri ve haktan döndürülmemeleri gerekir. Nitekim Allah, muhkem olan helal ve haramlarla da kullarını imtihan etmektedir. Başka bir ifadeyle muhkem, Kur'ân âyetleri, geçmiş milletler ve onlara gönderilen Peygamberlerle ilgili Allah'ın kesin haberleri demektir. Müteşâbih ise, örneğin kıssaların farklı surelerde birbirine benzeyen

²⁴¹ İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-X), thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1417/1997, II, 597-598.

²⁴² İbn Ebî Hâtim, age., II, 593-594.

²⁴³ Tespitlerimize göre İbn Ebî Hâtim -rivayet ettiği dirayet mahsülü haberleri bir tarafa bırakacak olursak- tefsirde hiçbir şekilde re'ye başvurmamıştır. Ayrıca onda; Selefî tefsir geleneğinde baş aktör olan “Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsîri”ne de raslanmamaktadır. Bu, onun Selefîyye'nin önder şahsiyetleri Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyım, İbn Kesîr vb. gibi doğrudan Selefîyye ile ilişkilendirilemeyeceğinin bir delili sayılabilir. İbn Ebî Hâtim; merfu, mevkuf ve maktu rivayetleri senetleriyle birlikte sıralayarak çağdaşı Taberî gibi adeta bir tefsir ansiklopedisi meydana getirmiştir. Şu farkla ki, Taberî rivayetleri senetleriyle birlikte sıraladıktan sonra yer-yer tercihlerde bulunmuş -ki bu, re'ye dayalı icthâd sayılır- İbn Ebî Hâtim ise hiçbir tercihte bulunmamış dolayısıyla hiçbir surette re'ye yaklaşmamıştır. Buna ek olarak; rivayetlere yönelik tenkit, kıraat ve şiirle istişhâd da İbn Ebî Hâtim'in başvurmadığı diğer tefsir yöntemleridir. Kısaca İbn Ebî Hâtim'in tefsiri lugavî izahları, neshi, nüzul sebeplerini, senetleriyle birlikte merfu, mevkuf ve maktu haberleri (rivayetleri) ihtiva eden klasik bir erken dönem tefsiridir.

lafızlarla anlatılmasıdır. Bu, bazen aynı lafızlarla ancak farklı anlamda, bazen de farklı lafızlarla ancak aynı manada olabilmektedir.”²⁴⁴

İbn Teymiyye'nin bu husustaki değerlendirmesi de şöyledir: Selef'e göre te'vîlin iki anlamı vardır. Bu iki manadan ilki, zâhirine uysun ya da uymasın kelâmın tefsîri ve manasının beyanıdır. Te'vîle bu manayı veren kimselere göre te'vîl ile tefsîr, birbirine yakın ve eş anlamlı iki kavramdır. Allah daha iyi bilir ki Mücâhid, Âl-i İmrân Sûresi 3/7. âyetin tefsîri kapsamında “âlimler müteşâbihâtın tefsîrini bilirler” derken bunu kastetmiştir. Taberî de te'vîli tefsîr anlamında kullanmıştır. İkincisi ise, kelâm/söz ile kastedilenin bizatihi kendisidir. Çünkü söz, şâyet talebî olursa (istek bildirirse), onun te'vîli, talep edilen işin bizatihi kendisi, haberî ise, onun te'vîli hakkında haber verilen şeyin bizatihi kendisi olur²⁴⁵.

İbn Teymiyye'ye göre söz/kelâm ikidir. Bunlardan ilki, emri muhtevi “inşâ kelâm”, diğeri de, “ihbârî kelâm”dır. İnşâ kelâmın te'vîli, emredilen işin yerine getirilmesidir. Nitekim Selef, Sünnet'in, Kur'ân'ın açıklanması emrinin yerine getirilmesinden ibaret olduğunu söylemiştir. Bu hususta Hz. Aişe (ra) de şunu söylemektedir: “*Rasulullah (sav) rükûda ve secdede “سبحانك اللهم وبحمدك” ve “اللهم اغفر لي” demek suretiyle Kur'ân'ı tevvül ederdi*”²⁴⁶ Yani Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in bunu “*فسبح بحمد ربك واستغفره*”: (Öyleyse Rabbine hamdederek tesbihte bulun ve O'ndan bağışlanma dile...)”²⁴⁷ âyetindeki emri yerine getirmek adına yaptığını kastetmektedir. İhbârî kelâmın te'vîli ise, önceden haber verilen işin zamanı geldiğinde vuku bulması/bulacak olmasıdır. Yoksa manasının anlaşılması değildir. Örneğin A'râf Sûresi 7/53. âyette geçen te'vîl, bu kabilden bir te'vîl olup, “*Rabbinin ve meleklerin saf-saf gelmesi*”, “*mizan*”, “*cennet*” ve “*cehennem*” gibi, kıyamet ve şartlarından Kur'ân'ın haber verdiği şeylerin geleceği/vuku bulacağı' anlamına gelmektedir²⁴⁸. Nisâ Sûresi 4/59. âyette geçen te'vîl

²⁴⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 197; İbn Kesîr de Taberî'nin tercihini aynıyla kabul/tercih etmiştir: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 5.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, age., XIII, 288-289.

²⁴⁶ Müslim, Salat, 217; İbn Mâce, İkâme, 20.

²⁴⁷ Nasr, 110/3.

²⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, XIII, 277-278; A'râf, 7/53: “(Kâfirler) *Bu kitabın haber verdiği şeylerin akîbetini (Kıyamet ve sonrası ile ilgili söylenenlerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini) sorup duruyorlar! Beklenen akîbet/sonuç gerçekleştiği gün, -daha önce bunu unutup gündeminden düşürenler- “Meğer Rabbimizin elçileri bize gerçeği getirmiş, artık acaba bize şefaahat edecek şefaahatçiler bulunur mu? Ya da dünyaya geri dönmenin ve orada daha önce yaptığımız (şirk ve zulüm gibi) yanlışlıklar yerine tevhide dayalı yararlı işler yapabilmemizin bir yolu bulunur mu?” diye dövünecekler. Şüphesiz on-*

kelimesi de “sonuç” ve “âkıbet” anlamına gelmektedir²⁴⁹. Burada te’vîl, ‘Kitap ve Sünnet’e sormak’ şeklindeki fiillerin sonucu/akıbeti demektir. Yusuf Sûresi 12/100 ve 101. âyette geçen te’vîl kelimeleri de “rüyanın dış dünyada aynen gerçekleşmesi”²⁵⁰, Âl-i İmrân Sûresi 3/7, A’râf Sûresi 7/53 ve Yunus Sûresi 10/39. âyetlerde geçen te’vîl ise “Kur’ân’ın te’vîli” anlamına gelmektedir. Musa kıssasında söz konusu edilen te’vîle gelince, bu, kelâmın/sözün açıklanması anlamında değil, geminin yakılması, çocuğun öldürülmesi ve duvarın doğrultulması gibi fiillerin iç yüzünün açıklanması anlamına gelmektedir²⁵¹.

İbn Teymiyye’ye göre, -kullandıkları argüman ve başvurdukları işlemler bakımından- te’vîl taraftarları iki sınıftır. Bunlardan ilki; Kur’ân’ın lafzını, delâlet ettiği ve kendisiyle murat edilen manadan uzaklaştırmıştır. İkincisi de, lafzı, delâlet etmediği ve kendisiyle murat edilmeyen manaya hamletmiştir. Her iki sınıfın da yaptığı şey, lafzı nefyetmek ya da ona bâtil bir mana vermektir. Onların hataları bazen hem delilde ve hem de medlûdedir. Bazen de medlûde olmayıp sadece delildedir. Bu, Kur’ân’ın tefsîrinde olabildiği gibi hadîs tefsîrinde de olabilmektedir. Örneğin, Hâricîler, Rafizîler, Cehmiyye, Mutezile, Kaderiyye, Mürcie ve benzeri fırkalar, yani bid’at ehli, hem delilde ve hem de medlûde hata etmiş, bu ümmetin selefi ve mezhep imamı gibi, dalâlet üzerinde bir araya gelmeyen ‘Vasat Ümmet’in üzerinde yürüdüğü hak yolun dışında bâtil bir yol takip etmiştir. Yine bu kimseler Kur’ân’a yönelip onu kendi itikâdları/ideolojileri doğrultusunda te’vîl etmişlerdir. Söz konusu fırkalar bazen âyetleri, alakası olmadığı halde, mezheplerine delil kılmışlar, bazen de mezheplerine aykırı anlam taşıyan nassları, lafzın anlamını/konusunu tahrif ederek te’vîl etmişlerdir²⁵².

İbn Teymiyye’nin tespitine göre, Muhacir, Ensar ve onlara tabi olanlardan İslâm’a ilk giren, iman ve itaatte en önde yürüyenlerin (Selef) yolundan ayrılanlara ait

lar kendilerini hüsrana sürüklemişlerdir. Kendilerine şefaet etsinler diye uydurdukları (put, mal, makam, mevki ve şöhret gibi) şeyler de kendilerinden savuşup gitmiştir.”

²⁴⁹ Nisâ 4/59: “Ey İman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlüne arz edin. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir.”

²⁵⁰ “Hani Yusuf Babasına; “Babacığım! Gerçek şu ki ben, (rüyamda) on bir yıldızı, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana secde ediyorlardı” demişti.” (Yusuf, 12/4).

²⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 290-291.

²⁵² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 356.

Rasûlullah'ın kelâmı konusunda üç yol vardır. Bu yollar, zan/hayal, te'vîl ve techîldir. Zan/hayal ehli, felsefeciler ve bâtinîlerdir ki onlar, eşyanın bir zan ve hayalden ibaret olduğunu ve onun batında bir hakikatının olmadığını söylerler. Onlara göre, nübüvvet/nübüvvete yüklenen görev bir zan ve hayalden ibarettir. Te'vîl yolu ise, Cehmiyye, Mutezile ve onlara tabî olan kelâmcıların yoludur. Üçüncü sınıfa gelince, onlar; Selef mezhebini benimseyenlerin 'kendilerinin nassların manalarını bilmediklerini, Rasûlullah'ın da bilmediğini' söylediklerini ifade etmektedirler. İbn Teymiyye'ye göre bu, onların en belirgin görüşü olup, bunu Âl-i İmrân Sûresi 3/7. âyete dayandırmışlardır. İbn Teymiyye'ye göre onlar zannetmişlerdir ki, âyette söz konusu edilen te'vîl, onların te'vîl zannettikleri şeydir. Hâlbuki bu zâhire aykırıdır. Sonra bu kimseler, nassların zâhiri manasına hamledilmeleri gerektiğini, onların te'vîlini Allah Teâlâ'dan başkasının bilemeyeceğini söylemektedirler. Onlar te'vîle onun zâhirine aykırı bir mana veriyorlar. Hâlbuki bu onların bir çelişkisidir. Onlardan bir gurup da zâhir ile sadece nassların lafızlarını kastetmektedir. Her iki gurup da âyeti anlama konusunda yanlış düşmüştür²⁵³.

İbn Teymiyye bu değerlendirmesini yaptıktan sonra te'vîle yüklenen üç farklı ıstılâhı şöyle açıklamaktadır: Bunlardan ilki, te'vîl, şâyet zâhirine muvafık ise, sözün kendisiyle açıklandığı şeyin hakikati demek olur. Kitap ve sünnette te'vîl lafzından kastedilen işte budur. A'râf Sûresi 7/35. âyet ile Hz. Aişe'nin "*Rasulullah (sav) rükûda ve secdede "Ey Allahım! Seni hamd ile tesbih ederiz" ve "Ey Allah'ım Beni bağışla" demek suretiyle Kur'an'ı teevvül ederdi*"²⁵⁴ sözü bunun delilidir. İkincisi, te'vîl lafzından murat, tefsîrdir. Birçok müfessirin ıstılâhında te'vîl bu anlamda kullanılmaktadır. Bu sebeple Tefsîr ehli'nin İmamı Mücahid, "*İlimde râsih/derin bilgi sahibi olanlar müteşâbihlerin anlamını bilir*" demiştir. O bunu demekle Kur'an'ın tefsîr ve manasının açıklanmasını kastetmiştir. Üçüncüsü de, te'vîl, lafzı zâhirinin delalet ettiği zâhiri manasından alıp -bunu gerektiren munfasıl bir delil sebebiyle- buna muhalif bir manaya sarfetmek demektir. Te'vîle yüklenen bu mana bu lafzın delalet ettiği ve açıkladığı manaya aykırıdır. Çünkü bu ıstılâh, selef'in ıstılâhındaki te'vîl değildir. Te'vîle bu ıstılâhı verenler, Müteahhir fakih, usulcü ve kelâmcılardır. Onlar, "*وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...*" âyetindeki te'vîlin bu anlama geldiğini zannetmektedirler. Sonra onlar iki guruba ayrıldılar. Bir gurup, müteşâbihâtın Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğini savunur-

²⁵³ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 55-56.

²⁵⁴ Müslim, Salat, 217; İbn Mâce, İkâme, 20.

ken, diğ er gurup ilimde râsih olanların müteşâbihatı bilebileceğini savundu. Her iki gurup da hatalıdır. Çünkü bu te'vîl, birçok konuda -çoğunlukla- kelimelerin konulduğu mevzudan alınıp tahrif edilmesi kapsamında Karamita'nın ve Bâtuniye'nin te'vilâtı cinsindedir. Selefin ve imamların zemminde ittifak ettikleri te'vîl budur²⁵⁵.

Bununla birlikte, Âl-i İmrân Sûresi 3/7. âyette geçen te'vîl, bir sözü anlayıp yorumlamanın ötesinde, müteşâbihlerin gerçek mahiyeti manasındadır. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin te'vîliyle meşguliyet, söz konusu âyetlerde kastedilen manayı kesin biçimde tayin etme ya da bu konuda son sözü söyleme (fasl-ı hitab) iddiasına işaret eder. Yahudilerden Huyey b. Ahtab gibi bazı kişilerin Medine'ye gelip, huruf-ı mukattaayı cümel hesabına göre yorumlayıp, İslâm ümmetine ömür biçmeye kalkmaları ve/veya bir grup Necranlı Hristiyan'ın, Kur'ân'daki “innâ ve nahnü” (Gerçek şu ki biz) gibi lafızlardan yola çıkarak, Allah'ın üç uknumdan biri olduğunu söylemeye çalışmaları, Âl-i İmrân Sûresi 3/7. âyette zemmedilen “müteşâbihlerin te'vîliyle meşgûliyet”e tekabül eder²⁵⁶.

Kanaatimizce âyette zemmedilen te'vîl, kıyametin ahvali, ahiret, kader, cennet, cehennem gibi mahiyeti (kühüne vukûfiyeti) insan kapasitesinin üstünde olan birtakım gaybî konular etrafında haksız ve haddini bilmeden yapılan yorumlardır. İnsanoğlu bu tür konuların peşine düşüp, bunların mahiyetini tespit ve tayine çalışmamalıdır. Çünkü bu konuların te'vîlini bilmek sadece Allah'a mahsustur. Saadet Asrında bunu yapanların amacı, fitne çıkarmak ve dikkatleri dağıtarak İslâm'ın gelişmesine engel olmak idi. Bu amacı görev addeden insanların hiç tükenmeyeceği de düşünüldüğünde âyetin evrensel niteliği ve tazeliği ön plana çıkmaktadır. Âyetin amacı, müteşâbih âyetlerin bir anlamının olmadığını ve anlaşılamayacağını vurgulamak değildir.

Ayrıca, “*Kalplerinde hastalık bulunanlara gelince onlar, fitne çıkarmak için onun müteşâbihâtının peşine düşerler ve te'vîl etmeye yeltenirler*” kavlı-i ilâhîsinden anlaşılın, kötü niyetli ve gerçekten Müslüman olduğu şüpheli imansızlık hastalığına maruz kişilerin yapmaya çalıştığı te'vîlin yasaklandığıdır. Bu bakımdan “*Kalplerinde hastalık bulunanlar*” ifadesinin altını özellikle çizmek gerekir. Âyet, -muhkem ya da müteşâbih- Kur'ân âyetleri üzerinde Allah'ın emrine muvafık, Kur'ân'ı anlama ve yo-

²⁵⁵ İbn Teymiyye, age., s. 56.

²⁵⁶ Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsîr”, age., s. 237.

rumlama usulü çerçevesinde ve hidâyet amaçlı yapılan hiçbir çalışmayı yermemiş ve yasaklamamıştır. Bu itibarla çoğunluğun, “... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...” kavli şerifinden sonra vakıf yapılması gerektiği görüşü isabetlidir. Buna göre mana, Müteşâbihlerin te’vîlini ancak Allah Teâlâ bilir” olur. Bu, müteşâbih âyetlerin bir anlamının bulunmadığı, insanlar tarafından tefsîr ve izah edilip anlaşılamayacağı anlamına gelmez. Bilakis, müteşâbihlerin tefsîri yapılır ve insanlar tarafından anlaşılır. Çünkü Allah Teâlâ “İnsanlar müteşâbihlerin tefsîrini yapamaz/bilemez” gibi bir anlamı muhtevi bir âyet indirmemiş, Peygamberimiz de uzaktan yakından bu anlama gelebilecek bir söz söylememiştir. Bilakis Allah Teâlâ, Nisa Sûresi 4/82. âyette, “*Yoksa onlar Kur’ân’ı inceden inceye düşünmüyorlar mı? Eğer o (Kur’ân), Allah’tan başkasından gelseydi elbette onda büyük bir çelişki bulurlardı.*”, Sâd Sûresi 38/29. âyette de “*(Ey Peygamber!) Sana indirdiğimiz bu kitap/Kur’ân, mübarek bir kitaptır. Biz onu insanlar onun âyetlerini inceden inceye düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye indirdik.*”, Muhammed Sûresi 47/24. âyette ise, “*Yoksa onlar Kur’ân’ı inceden inceye düşünmüyorlar mı ya da kalpleri üzerinde kilit mi vardır!*” buyurarak Kur’ân üzerinde düşünmeyi ve onu anlamayı emretmiştir. Şâyet Kur’ân’ın mesajı anlaşılabilir olsaydı Allah tedebbürü emretmezdi.

Ayrıca, Nahl Sûresi 16/44. âyette²⁵⁷ Kur’ân, “*Apaçık ve üzerinde düşünülmesi gereken bir kitap*” aynı sûrenin 64. âyetinde²⁵⁸ de “*İman edenler için doğru yolu gösteren ve rahmet olan bir kitap*” şeklinde tavsif edilmiştir. Hal böyle olunca, Allah Teâlâ’nın ilmini kendine bıraktığı ruh, kıyâmet cennet, cehennem vb. gaybî konular hariç, müteşâbih mevzuların anlaşılması, yani ilimde râsih/derin bilgi sahibi olanlar tarafından anlaşılması ve te’vîlinin bilinmesi gerekir. Yoksa her iki âyette söz konusu edilen “Kur’ân’ın apaçık ve üzerinde düşünülmesi gereken bir kitap olması ile, iman edenler için yol gösterici olup rahmet olmasının” bir manası olmazdı. Zira bilinmeyen ve anlaşılmayan bir kitabın insanlar için yol göstermesi ve rahmet olması mümkün değildir. Kısaca bu iki âyet de Âl-i İmrân Sûresi 3/7. âyeti tefsîr etmektedir. Yani gaybî konular hariç, müteşâbih mevzular ilimde râsihbi olanlar tarafından bilinebilir.

²⁵⁷ “(O Peygamberleri) apaçık belgelerle ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünmeleri içinsana bu Kur’ân’ı indirdik.” (Nahl 16/44).

²⁵⁸ “Sana kitabı, ancak ayrıntıya düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.” (Nahl 16/64).

İbn Ebî Hâtim, "... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ..." âyeti hakkında yapılan; "İlimde derinleşenler (الرَّاسِخُونَ), müteşâbihâtın te'vîlini bilmez ancak onlar: "İnandık, hepsi Allah katındandır" derler", "İlimde derinleşenler onun te'vîlini bilmez ancak muhkemi ve müteşâbihiyle ona iman ederler" ve "İlimde derinleşenler onun te'vîlini bilir, yoksa nâsihini mensûhunu, helâlini haramını ve muhkemini müteşâbihini bilemezlerdi."²⁵⁹ gibi tefsirleri rivayet etmiş (sıralamış) ancak bunlardan herhangi birini tercih etmemiştir. Buna rağmen, yaptığı rivayet sıralamasından onun ilk tefsiri tercih ettiği anlaşılabilir.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in, Karâmita ve Bâtıniyye'nin te'vîl anlayışını redde yönelik olarak "*er-Red ale'z-Zanâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ Şeket fîhi min Müteşâbihi'l-Kur'ân*" adında bir kitap yazdığını ifade etmiş ve onları bu kitabında Kur'ân'ı manasının dışında tefsîr ettiklerinden dolayı ayıplayıp azarladığını söyledikten sonra şöyle devam etmiştir: "Ahmed b. Hanbel ve Müctehîd imamlardan herhangi biri, "Hz. Peygamber sıfat âyetlerinin ve hadîslerinin manalarını bilmiyordu, Sahabe ve Tâbiûn da Kur'ân'ın tefsîrini ve manasını bilmiyordu" gibi bir söz söylememiştir. Nasıl söylesinler ki!? Çünkü Allah Teâlâ, kitabı üzerinde tedebbürü (inceden inceye düşünmeyi) emretmiştir. Bu, Nisa Sûresi 4/82, Mü'minûn Sûresi 23/68 ve Sâd Sûresi 38/29. âyetlerle sabittir. Çünkü Kur'ân, kullar için bir nûr ve bir hidâyettir. Binaenaleyh manasının anlaşılmaması muhaldir. Nitekim Abdurrahman es-Sülemî; "Bize Osman b. Affan ve Abdullah b. Mes'ûd gibi kimseler Kur'ân okuduklarında şöyle derlerdi: "Hz. Peygamberden on âyet öğrenir, bunu aşmazdık ve derhal o âyetlerdeki ilmi ve ameli öğrendik"²⁶⁰ demiştir. Burada kastedilen Hz. Peygamberin Kur'ân'ı anlamadığı ve manasını bilmediği yönündeki mülhîdlerin sözlerinin gerçeği yansıtmadığıdır"²⁶¹.

İbn Teymiyye'ye göre, Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111), İbn Hatîb Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî (Fahreddin Râzî) (606/1209) ve benzeri şahsiyetlerin hadîs bilgileri yoktur. Bunların hiç birisi, Buhârî ve Müslim'i ve onların hadîslerini -kulaktan dolmanın dışında- bilmemektedir. Onlar Ehl-i Hadîs gibi, sahih ve mütevatir hadîs ile uydurma hadîs arasındaki farkı da bilmezler. Ona göre içerisinde türlü acayiplikler bulunan kitapları, bunun en bariz deli-

²⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 600.

²⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, V, 410.

²⁶¹ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 59.

lidir. İbn Teymiyye ayrıca, Selef'in yolundan ayrılan bu kelâmcı ve tasavvufçuların yanlışlıklarını ya ölürken ya da ölmeden önce itiraf ettiklerini ve bu hususta bilinen birçok hikâyeye bulunduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye'ye göre, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin "*el-İlcâmu'l-Avvam an İlmi'l-Kelâm*" ile Fahreddin Râzî'nin "*Aksâmü'l-Lezzât*" adlı eserleri bu bağlamda yazılmış iki eserdir²⁶². Yine İbn Teymiyye'ye göre, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, "Felsefe ve kelâmda hayret ve nedametten başka bir şey yoktur", İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî de, "Ey dostlarım! Kelâmla uğraşmayın. Şâyet ben kelâmın beni geldiğim bu noktaya ulaştıracağımı bilseydim, onunla meşgul olmazdım" diyerek önceki iddialarından vazgeçerek Selef'in yolunu seçmişlerdir²⁶³.

Hz. Peygamber, Ashâp ve Selef uleması tarafından; "Kur'ân'da manası anlaşılmayan âyetler vardır" gibi bir söz sarf edilmediğine göre, günümüzde "Kur'ân'da manası bilinmeyen âyetlerin bulunduğu, bunları Rasûlullah'ın da ilim adamlarının da bilmediği" iddiasının kimler tarafından ve hangi saik ile ortaya atıldığı üzerinde durmak gerektiği kanaatindeyiz. Bu iddiaların geçmişte âyetlerin zâhirine sıkı-sıkıya bağlılıklarıyla şöhret bulmuş Haşviyye tarafından savunulduğu bilinmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre Ashâp'tan ve Tâbiûn'dan hiçbir kimse Allah'ın kitabından herhangi bir âyeti tefsîr etmekten imtina etmemiş, "Şu âyetler müteşâbihtir ve manaları bilinmez" gibi bir söz söylememiştir. Dahası, bu ümmetin Selefinden hiçbir kimse ve onların takipçisi hiçbir imam, "Kur'ân'da manasını Rasûlullah'ın (sav) ve âlimlerin bilmediği ve anlamadığı âyetler vardır" dememiştir. Bu mesele, yani "Kur'ân'da Rasûlullah (sav) ve âlimler tarafından manası bilinmeyen ve anlaşılamayan âyetlerin bulunup bulunmadığı" meselesi, müteahhir dönemde bazı gruplar tarafından ortaya atılmıştır. Bu, daha çok sıfatlar, kader ve benzeri konulardan bahseden âyetler hakkında görüş beyan etme bağlamında gerçekleşmiştir. Tartışılan sorular şunlardır: "Kur'ân'ın manası anlaşılmayan âyetler içermesi caiz olur mu? Manası anlaşılmadan harflerinin tilavetiyle ibadet edilir mi?"²⁶⁴

Âyetlerin zâhirine sınıksız sarılan bir grup (Haşviyye), Allah'ın kullarını dilediği gibi sınavabileceği düşüncesinden hareketle her ikisine de cevaz vermiştir. Diğer bir

²⁶² İbn Teymiyye, age., s. 57-58.

²⁶³ İbn Teymiyye, age., s. 58.

²⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 285.

gurup da nassları tahrif etme pahasına kendi bozuk itikatlarını temellendirmek için bunun aksini savunmuştur. Aslında her iki gurup da hata etmiştir. Çünkü bu kimseler, “*Bunların bir de ümmîleri (okuması ve yazması olmayanları) vardır ki onlar, bildikleri birtakım saplantı/kuruntu/gereksiz bilginin dışında Kitabı/Kur’ân’ı bilmezler. Onların bildiği şey, zannettiklerinden başka bir şey değildir*”²⁶⁵ âyetinde sözü edilen kimseler gibi, Kur’ân’ı anlama konusunda gerekli dikkat ve özeni göstermemişlerdir. Bu yüzden, âyetleri tahrif eden kimseler mesabesinde değerlendirilmişlerdir. Hatta müteahhirînden bazıları “Allah’ın konuşması caiz değildir” gibi çirkin bir iddia ortaya atmış ve bununla Haşviyye’ye muhalefeti kastetmemiştir. Hiçbir Müslüman, “Allah’ın, manası olmayan şeyler konuştuğunu” söylememiştir. Çekişme, “Allah, manası anlaşılmayan şeyler söyler mi?” meselesi üzerinde gerçekleşmiştir. Mütakellime göre mananın nefyi (yok sayılması/inkârı) ile muhataba göre anlamının nefyi (yok sayılması/inkârı) arasında büyük bir fark söz konusudur²⁶⁶.

Müfessirlerin ıstılâhında te’vîlin genellikle tefsîr manasında kullanılması İbn Teymiyye’ye tarafından doğru ve isabetli görülmemiştir²⁶⁷. Görünen o ki, İbn Teymiyye’nin bu değerlendirmesinde herhangi bir hata söz konusu değildir. Ayrıca İbn Teymiyye’nin, Selef uleması tarafından te’vîle verilen “tefsîr ve beyan” anlamına herhangi bir itirazı da yoktur. Ancak onun tefsîrdan anladığı, Hz. Peygamberin, Ashab’ın ve Tâbiûn’un Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik sarf ettikleri sözlerden ibarettir.

Mecâz ise; cesur bir adamın “aslan” diye isimlendirilmesi gibi, bir lafzın aralarındaki bir münâsebet/alaka sebebiyle, konulduğu manânın dışındaki bir manâda kullanılmasıdır. Mecâza bu isim, hakikat mahallinden çıkıp mecâz mahalline geçtiği için verilmiştir. Münasebet (alâka) de sözü duyan kişinin zihninde hakiki mana ile mecâzi mana arasında kurulan bağlantı demektir²⁶⁸. Mecâz mastarı, ism-i fail anlamında “asıl manasından başka anlama geçen lafız” veya ism-i mef’ul anlamında, “asıl manasından başka manaya nakledilen lafız” olarak iki şekilde yorumlanmıştır. Hatîb el-Kazvînî’ye (739/1338) göre mecâzın tam olarak tanımı şöyledir: “Mecâz, hakikat manası ile nakledilecek mana arasında bulunması gereken bir alaka ve hakikat anlamının kastedilmesine

²⁶⁵ Bakara, 2/78.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, age., XIII, 285-286.

²⁶⁷ İbn Teymiyye, age., XIII, 277-278.

²⁶⁸ el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, Dâru’l-Fazîle Kahire ty., s. 169. (Mecâz Maddesi)

engel bir karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde, konulduğu anlamın dışında kullanılan lafızdır.” Tanımdaki “ortak iletişim dili”nden maksat lügat, örf ve dîn dillerinden biridir. Bir kelimenin ilk akla gelen veya karînesiz anlaşılabilir anlamı hakîkat, karine ve aklî çıkarım yoluyla anlaşılabilen anlamı ise mecâzdır²⁶⁹. Bazen hakîkî, bazen de mecâzî anlamda kullanılan kelimelerin izahını konu edinen ilme ve bu alanda yazılmış eserlere “Mecâzu’l-Kur’ân” denir²⁷⁰.

2. Kur’ân’da Mecâzın Varlığı

Ulema arasında hakiki manada kullanılan lafızların Kur’ân’da mevcudiyeti konusunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Hakiki manada kullanılan lafızlar, konulduğu manasını koruyan, âyet içerisinde takdim ya da te’hîr edilmemiş lafızlardır ki, Kur’ân’ın büyük bir kısmı bu lafızlardan oluşmaktadır. Mecâza gelince, ulemanın ekseriyeti (cumhur) bunun Kur’ân’da mevcudiyetini kabul ederken, Zâhirîler, Şafîî İbnü’l-Kâss (335/947), Malikî İbn Huveyz Mindâd (400/1009) ve diğer bazı kimseler Kur’ân’da mecâzın varlığını kabul etmemektedirler. Şüpheleri (gerekçeleri), “mecâzın yalana yakın (yalanın kardeşi) oluşudur ve Kur’ân bundan münezzehtir. Konuşmacı mecâzî manaya ancak hakiki manada daraldığında müracaat eder ve lafzı istiare olarak kullanır. Bu (kelâmda daralma), Allah Teâlâ için muhaldir (uygunsuz ve imkânsız).” Bize göre onların bu şüpheleri (gerekçeleri), geçersizdir. Çünkü Kur’ân’da mecâz olmasaydı, onun edebî güzelliğinden söz etmek mümkün olmazdı. Belâğât uleması, mecâzın hakikatten daha belîğ (söz ve anlam yönünden üstün ve zengin) olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Eğer Kur’ân’da mecâz bulunmasaydı, hazf, te’kîd, teşbih, kinaye, kıssaların tekrarlanması ve benzeri edebî güzellikler bulunmazdı²⁷¹.

İmam Gazzalî Kur’ân’da mecâzı gerekli görüp kabul edenlerdendir. Ona göre, bir lafız hakikat ile mecâz arasında kalırsa, bu lafız, onun mecâzî anlama geldiğine dair bir delil bulununcaya kadar hakikat anlamına hamledilir, mücmel olarak değerlendirilmez. Örneğin, “Yolda bir eşek gördüm” veya “Yolda bir aslanla karşılaştım” dediği-

²⁶⁹ Durmuş, İsmail, “Mecaz” *DİA* (I-XLIV), T. D. Vakfı Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 217-218.

²⁷⁰ Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 274.

²⁷¹ ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Bürhan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, II, 272; es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumil-Kur’ân*, IV, 1507-1508; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1983, s. 177-178.

mizde, ziyade bir karine bulunmadıkça “eşek ve aslan”, “ahmak ve cesur”a hamledilmez, aslî manalarına hamledilir²⁷². Ayrıca üç yararı sebebiyle mecâzî ifadelere yönelinmekte ve mecâz hakikate tercih edilmektedir. Bunlar, ittissâ’ (anlam genişlemesi, kelime haznesinde artış), te’kîd ve teşbihtir²⁷³.

Mecâz çeşitleri, farklı isimler ve gruplar altında incelenmiştir. Bir taksime göre Kur’ân’daki mecâzlar iki kısımda incelenir. Bunlardan ilki, Mecâz-ı Lugavî, diğeri de Mecâz-ı Aklî’dir.

Mecâz-ı Lugavî: Kelimenin hakikî manasının dışında kullanılmasıdır. Mecâz-ı Lugavî’de, hakikî mana ile mecâzî mana arasındaki alaka (العلاقة) benzerliktir (المشابهة). Buna, Enfâl Sûresi 8/2. âyet örnek olarak verilebilir. “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ” Bu âyette, Allah’ın (cc.) bir fiili olan “artırma”, artırmanın sebebi olması sebebiyle “الآيات” a nispet edilmiştir.

Mecâz-ı Aklî de; Bir fiilin yahut fiil manasındaki bir ismin, aralarındaki bir ilişkiden (الملايسة) dolayı (kendi failine isnad edilmesine engel olan bir karine sebebiyle) failine değil, ona bizzat sebep olan varlığa nispet edilmesidir. Örneğin, Bakara Sûresi 2/16. âyette, “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ”²⁷⁴ “...Onların ticareti kazanmadı...” buyurulmaktadır. Âyette geçen “rihb” ve “ticaret” kelimeleri mecâzdır. “Ticaretin kazanmaması” demenin, ticaret yapan kimsenin kazanmaması demek olduğu aklen anlaşılır ve mânâ, “onlar ticaretlerinde kazanmadılar” demek olur. Böylece onların inkârları, yanlış söz ve davranışları sebebiyle, kaybettikleri, hüsrana uğradıkları edebî bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır²⁷⁶.

Muhyiddîn İbnü’l-Arabî ile Selefî düşüncüyü yeniden canlandıran Takıyyüddîn İbn Teymiyye, Kur’ân’da gerek Allah’ın zâtı ve sıfatları, gerekse diğer konularla ilgili olarak kullanılan ve mecâz olduğu iddia edilen lafız ve tabirlerin mecâz olmadığı görü-

²⁷² el-Gazzâlî, Ebû Hamit Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl* I-IV, thk: Hamza b. Züheyr Hafız, Medine ty., III, 56.

²⁷³ Durmuş, İsmail, “Mecaz” *DİA*, XXVIII, 218.

²⁷⁴ “Mü’minler ancak o kimselerdir ki, Allah (cc) anıldığı zaman kalpleri ürperir. O’nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bunlar) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”

²⁷⁵ “İşte onlar, hidâyete karşılık, sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alış-verişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.”

²⁷⁶ ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Bürhan fi Ulûmi’l-Kur’ân*, II, 256; es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumil-Kur’ân*, IV, 1507-1509; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 177-178; Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 274-275.

şüindedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Cemâleddîn el-Kâsımî, Muhammed Emîn eş-Şenkîfî de mecâza karşı benzer görüşler ileri sürmüşlerdir²⁷⁷.

İbn Teymiyye'ye göre, hakikat ve mecâz kavramı medlül ya da delalet konusunda kullanılmıştır ve tümüyle müteahhirînin kelâmında/ıstılâhında ortaya çıkmıştır. Ancak hakikat ve mecâz sıkıntılı lafızlardandır (yani bir lafzın bir hakikat manası ve bir de mecâz manası olduğu konusu sıkıntılıdır). Her haliyle 'lafızların bir hakikat ve bir de mecâz manasının bulunduğu' yönünde ortaya konan ıstılâh, hicrî üçüncü asrın bitiminden sonra IV/X. asırda ortaya çıkmıştır. Ashâptan, onlara güzelce tabî olanlardan (Tabiîn, Tebe-i Tâbiîn) ve İmam Malik, Süfyan-ı Sevrî, Evzâî, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve benzeri meşhur imamlardan hiçbir kimse, bundan (lafızların bir hakikat ve bir de mecâz manası olduğundan) bahsetmemiştir. Hatta Halil b. Ahmed, Sîbeveyh, Ebû Amr b. Alâ' ve benzeri dilciler de bu ıstılâhı kullanmamıştır. Mecâz lafzını mutlak manada ilk defa Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenna, "Macâzu'l-Kur'ân" konusunda yazdığı kitabında kullanmıştır. Ancak mecâzla, hakikatin zıttı bir manayı kastetmemiştir. Onun literatüründe mecâzdan kasıt, âyetin ifade ettiği anlam ve tefsîrdir. Selef'in nazarında mecâz, Kur'ân'da değil, ancak dilde caizdir. Müteahhirûn'un birçoğu, bir lafzın hakikat manasından çıkarılıp mecâz manasına sevkedilmesini caiz görmüştür. Sonra mecâz, hakikatin yerini alacak kadar yaygınlaşmış ve meşhur olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre mecâz, genellikle Mutezile ve benzeri kelâmcılar tarafından ihdas edilmiştir ve bu ıstılâh, Selef'ten fıkıhçıların, usulcülerin, tefsîrcilerin, hadîşçilerin ve benzeri hiçbir kimsenin kelâmında bulunmamaktadır. Kim Selef'in ve müctehid imamların, kelâmı hakikat ve mecâz olarak taksim ettiğini iddia ederse -ki bunu Müteahhirûndan bir gurup yapmıştır- bu, onun cahilliğinden ve ayrıca Selef'in ve imamların yazıp söyledikleriyle ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim diğer bir gurup, mecâzın Arabın kelâmından tevkîfen alındığını, onların, "şu hakikattir şu da mecâzdır" dediklerini zannetmektedir. Hatta bunların içinde usûl-ü fıkıhçılar bile vardır. Onların böyle söylemeleri, Arabın kelâmı hakkındaki bilgi eksikliklerinden kaynaklanmaktadır²⁷⁸.

Kuşkusuz Kur'ân'ın mecâzı, İbn Teymiyye'den önce de, -aşırı boyutta olmasa da- tartışılmıştır. Ancak İbn Teymiyye bu tartışmayı yeni bir yöntemle tekrar başlatmış, bu hususta öncekilerin bilmediği bir yöntem kullanmıştır. Onun bu yeni yöntemi, mecâz

²⁷⁷ Birişik, Abdülhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", *DİA* (I-XLIV), TDV Yay., Ankara, 2003, XXVIII, 223.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, VII, 87-88, XII, 277-278, XX, 404.

yanlılarının görüşlerini mutlak manada red/inkâr etmek şeklinde değil, işi itikâdî konulara, Allah'ın (cc.) sıfatlarına ve tevhîde taşımak şeklinde olmuştur. “*el-Îmân*” adlı kitabında mecâzı reddetmiş ve bunu; “Ameller hakikatte imâna dâhil değildir. İmânın hakîkati sadece itikâddır. Ameller hakikat değil, mecâzdır. Nitekim Rasûlullah'ın (sav); “*İman, atmış küsur yahut yetmiş küsur şubedir. Bunların en yükseği 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözü, en düşüğü de yoldan -geçene zarar verecek- bir nesneyi kaldırmaktır*”²⁷⁹ hadîsi mecâz, “*İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine... inanmandır.*”²⁸⁰ hadîsi hakikattir” diyen Mürchie, Cehmiyye, Kerâmiyye ve benzeri mezheplere karşı çıkma adına yapmıştır. Talebesi İbn Kayyım onu desteklemek için *es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattula* isminde aynı konuda bir kitap te'lif etmiş, bu kitabında mecâzı bir tağut olarak nitelemiş ve mecâza ta'tîle sebep olduğu, Allah'a (cc.) imanın sıhhatine zarar verdiği ve Selefin yoluna aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır²⁸¹.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın bu konuda diğer bir motivasyon kaynağı da Hâlef'ten bazılarının; “*Bunların bir de ümmî (okuması yazması olmayan) kısmı vardır (ki onlar) kitabı (Tevrât'ı) bilmezler. Onların bütün bildikleri birtakım kuruntulardan ibarettir. Onlar sadece zanda bulunurlar.*”²⁸² âyetine dayanarak, ‘Selef’i anlayışsızlıkla suçlamaları ve Selef yolunun; Kur’ân’a ve hadîslere, -Allah (cc.) ve Rasûlünün muradını anlamadan- düşünmeksizin imandan ibaret olduğunu’ iddia etmeleridir²⁸³.

Bu ifadelerinden anlaşıldığına göre İbn Teymiyye; Kur’ân’da mecâz olmadığını ve mecâzın ancak dilde söz konusu olabileceğini savunmaktadır. Ona göre Kur’ân’da mecâzın varlığını savunanlar yani kelâm ve re’y ehli olan Mutezile, Eş’arî ve diğerleri yanlış yoldadırlar ve bu konuda bilgisizdirler.

Selefiyye çizgisinin çağdaş temsilcilerinden olan Şenkîtî mecâzı reddetmiştir. Hatta o, mecâzın reddi konusunda eser telif eden meşhur bir kişidir. Ona göre Kur’ân’da mecâz hiç yoktur. Mecâz sadece lügatte söz konusudur. Şenkîtî’ye göre Kur’ân’da

²⁷⁹ el-Buhârî, İman, 3; Müslim, İman, 57; et-Tirmizi, İman, 6; en-Nesâî, İman, 16; İbn Mace, Mukaddime, 9; Ahmed b. Hanbel, II, 379, 414, 455.

²⁸⁰ el-Buhârî, İmân, 37; Müslim, İmân 1, 5; et-Tirmizi, İmân, 4; Ebû Dâvûd, Sünnet, 16; en-Nesâî, Mevâkîf, 6; İbni Mâce, Mukaddime, 9.

²⁸¹ Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mut’inî, *el-Mecâz fî'l-Luğa ve'l-Kur’âni'l-Kerîm* (I-II), Mektebetü Vehbe, Kahire, ty., II, 641-644.

²⁸² Bakara, 2/78.

²⁸³ Abdülazîm el-Mut’inî, age., II, 643.

mecâzın bulunmayışının en açık delili, bütün mecâzların nefyinin caiz olduğunda icma edilmiş olmasıdır. Hâlbuki Kur’ân’dan bir şeyin nefyi caiz değildir²⁸⁴. Şenkâtî; “Nassların, Lugavî medlûllerine hamli vaciptir. Aksi durumda, bir manaya tahsisine veya ilk akla gelen zâhirinden alınıp mecâza sarfına delalet edecek bir delil bulunması gerekir” diyerek nassların mecâzî manada yorumlanıp te’vîl edilmelerini şarta bağlamıştır²⁸⁵.

Selefiyye mezhebinin önder şahsiyetlerinin Kur’ân’da mecâz bulunmadığı yönündeki itikâdlarını ve bu bağlamda öne sürdükleri delilleri buraya kadar kısaca değerlendirdik. Ancak eldeki deliller, İbn Teymiyye’nin “Ashâptan, onlara güzelce tabî olanlardan, İmam Malik, Süfyan-ı Sevri, Evzâî, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve benzeri meşhur imamlardan hiçbir kimse, bundan (mecâzdan) bahsetmemiştir. Hatta Halil b. Ahmed, Sibeveyh, Ebû Amr b. Alâ’ ve benzeri dilciler de bu ıstılâhı kullanmamıştır” iddiasını desteklememekte ve terim anlamıyla mecâz kavramının Sibeveyh’e, hatta Halil b. Ahmed’e kadar vardığını göstermektedir. Sibeveyh mecâz yerine “sati’ü’l-ke’lâm” (sözdeki anlam genişlemesi) terimlerini, Ferrâ ise “icâze” kelimesini kullanmış, diğer dilciler de benzer terimler geliştirmiştir. Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân ifadesi, belâgat âlimlerinin tarif ettiği şekilde terim anlamıyla mecâza tekabül etmemekle birlikte, bütün mecâzî ifadeleri kapsayan geniş bir terim olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserin mukaddimesinde otuzdan fazla mecâz türü, örnekleriyle açıklanmıştır. Bu mukaddimeyi Ebû Ubeyde’nin öğrencisi Ali b. Mugîre el-Esrem’in (232/ 846) yazdığı iddia edilse de kitap için bu terimin seçilmiş olması, Kur’ân’daki mecâzların te’vîl edilmesi, mecâz kelimesinin “tefsîr ve te’vîl” anlamında kullanılması bu konudaki önceliğin ona ait olduğunu göstermektedir. Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*’de, İbn Kuteybe *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*’da, Müberred, *el-Kâmil*’de Kur’ân âyetlerinin mecâzî anlamlarından söz etmişlerdir²⁸⁶.

Kur’ân’da mecâzın bulunup bulunmadığı ile ilgili tartışmalar her ne kadar Ke’lâm ilmi çerçevesinde yapılmış olsa da bu, Tefsîr ilminin doğrudan bir konusudur. Bu mevzu aynı zamanda Hadîs, Fıkıh, Mezhepler Tarihi ve Tasavvufla da ilgilidir. Selefler

²⁸⁴ eş-Şenkâtî, Muhammed Emin, *Men’u Cevâzi’l-Mecaz*, Dâru İlmî’l-Fevâid, Cidde, ty., s.7-8; Abdülazîm el-Mut’inî, *el-Mecâz fi’l-Luğa ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, II, 1008.

²⁸⁵ eş-Şenkâtî, Muhammed Emin, *Edvâu’l-Beyân fi İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* I-VII, Dâru İlmî’l-Fevâid, Cidde, ty., III, 133; Abdülazîm el-Mut’inî, age., II, 1025,1039.

²⁸⁶ Birışık, Abdülhamit, “Mecâzu’l-Kur’ân”, *DİA*, XXVIII, 224.

hariç Ehl-i Sünnet tarafından Allah'ın el, göz, yüz gibi haberî sıfatlarıyla “meci”, “nüzü” “istiva” gibi fiilleri mecâzî manaya hamledilmiştir. Selef bu lafızları hakiki manada alarak, yorumsuz geçmiş, işin künhünü Allah'a havale etmiştir. Selefiler ise biraz daha ileri giderek hakiki manalarıyla birlikte teşbihe ve teccime düşmüştür.

İbn Atiyye el-Endelûsî (541/1146) mecâz bağlamında şunları söylemektedir: “Ulema, bazı âyetlerde geçen “el”, “yüz” ve “göz” gibi haberî sıfatlar hakkında neye itikâd edileceği (nasıl anlaşılması gerektiği) konusunda ihtilâf etmiştir. Şa'bî, İbn Müseyyeb ve Süfyan-ı Sevri ve benzeri kimseler; “Bunlara inanır, bunları Allah'ın indirdiği gibi okur ancak tefsîr etmeye kalkışmayız ve bunlar üzerinde durmayız” demiştir. Ona göre bu âyetler -ki ümmetin cumhuru da bu görüştedir- lügat kuralları, mecâz, istiâre ve benzeri Arap söz sanatlarıyla tefsîr edilir²⁸⁷.

İbn Kuteybe'ye (276/889) göre Kur'ân'daki mecâza karşı çıkanlar, mecâzın yalan olduğunu iddia etmektedirler. Ancak bu, onların cahilliklerinden, dar görüşlülüklerinden ve anlayışsızlıklarından kaynaklanmaktadır. Şâyet mecâz yalan olsaydı ve hayvanlardan başkasına nispet edilen her fiil batıl/hatalı olsaydı, “bakla bitti/yeşerdi”, “ağaç büyüdü”, “meyve olgunlaştı” ve “fiyat ucuzladı” gibi sözlerimizin çoğu hatalı/batıl olurdu²⁸⁸.

Hattızatında Kur'ân'daki mecâzı, kendi itikadî çıkarları uğruna istismar eden ve bu konuda aşırılığa giden fırka “Bâtıniyye”dir. Bu fırka aslolanın hakikat değil, mecâz olduğunu savunmuştur. Üstelik onların “mecâz” dedikleri şey, Ehl-i Sünnet nazarındaki mecâzdan oldukça farklıdır.

Batıniyye'nin yaptığı te'viller, ne kelâmcıların ne filozofların ve ne de tasavvuf ehlinin te'villerine benzer. Çünkü te'vile tabî tuttıkları lafza verdikleri bâtinî manaya lafız, ne hakikat ne de mecâz yoluyla delalet etmediği gibi, hiçbir aklî ve naklî ölçü ile de ölçülemez. Binaenaleyh, Batıniyye te'villeri tamamen indî ve keyfîdir. Herhangi bir dînî, ilmî ve mantıkî kayıtle mukayyed değildir²⁸⁹. Kısacası, Batıniyye mensuplarının âyetleri hiçbir ölçüye dayanmadan fütursuzca te'vîl etmelerinden, Dîni/İslâm'ı yıkmak istedikleri sonucunu çıkarmak mümkündür. İşârî tefsîrlerde de mecâza başvurulmuş

²⁸⁷ İbn Atiyye, *el-Muharraru'i-Vecîz fî Tefsîril-Kitâbi'l-Azîz*, II, 216.

²⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Mektebetü Dâru't-Türâs, thk: Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1973, s.132.

²⁸⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, s. 243.

ancak zaman zaman işin dozu kaçırılarak nasstan kastedilen mana bilerek ya da bilme-yerek ıskalanmıştır. Bu konuyu “Tefsîrde İşârî Yöntemin Değeri” başlığı altında geniş bir şekilde ele alacağımızdan burada örnek vermeden geçiyoruz.

D. SIFATLAR VE SIFATLARIN TE’VİLİ MES’ELESİ

“Selefilik ve Selefî Tefsîr Anlayışı” başlıklı bu tezimizde ele almamız gereken önemli bir başlık da “Sıfatlar ve Sıfatların Te’vîli Meselesi”dir. Te’vîli, Te’vîl ve Mecâz Meselesi başlığı altında ele almış idik. Aynı kavram, burada, Allah’ın müteşâbih sıfatlarıyla ilişkilendirilecek ve uygulamalı olarak ele alınacaktır. Aslında ele almakta olduğumuz “Sıfatlar ve Te’vîl Mes’elesini” ile önceki başlıklar; “Re’y ile Tefsîr Mes’elesini” ve “Te’vîl ve Mecâz Meselesi” birbiri ile bağlantılı başlıklardır. Çünkü te’vîl, re’y ile tefsîr demektir ve Selefîyye te’vîli de re’y ile tefsîri de kabul etmemektedir.

İbn Teymiyye, Selef’in sıfatlara yaklaşımını da şöyle ifade etmektedir: “Allah’a kulluğun aslı, Allah’ı, Allah’ın ve Hz. Peygamber’in vasıflandırdığı gibi tanımadır. Bundan dolayı Selef Allah’ı, -sıfatlarını tahrif ve inkâr etmeden, sıfatların keyfiyetine girmeden ve temsile (insanların sıfatlarına benzetme yoluna) düşmeden- O’nun bizzat kendisini vasıflandırdığı ve Hz. Peygamber’in O’nu vasıflandırdığı gibi vasfetmiştir. Allah’ın sıfatlarının bir kısmını inkâr edenler, Allah Teâlâ’yı hakkıyla bilmedikleri/bilemedikleri, O’nu hakkıyla tanımadıkları/tanıyamadıkları, hakkıyla vasıflandıramadıkları ve O’na hakkıyla kulluk edemedikleri için “Allah Teâlâ’nın yüceliğini gereği gibi takdir edip bilemediler...”²⁹⁰ hitâb-ı ilâhisinin muhatabı olmuşlardır.”²⁹¹

Selef’e göre müteşâbih âyet ve sıfatlara karşı insafı olan yaklaşım, susmak ve bunların zâhirinden Allah’ı (cc.) tenzih etmektir. Yani Selef, müteşâbih âyet ve sıfatlara mana tayinini Allah’a havale etmek anlamına gelen “tefvîz ” yöntemini benimsemiştir.²⁹² Bunun geldiği anlam, Selef’in âyetlere insanı ve insan uzuvlarını çağrıştıracak zâhiri bir anlam vermekten şiddetle kaçındığıdır. Yani Selef, Allah’ın sıfatlarını ne zâhiri manasında almayı ve ne de zâhiri manasının dışında yorumlamayı, bu ikisinin dışında sadece susmayı öngörmektedir.

²⁹⁰ Enâm, 6/91; Hac, 22/74; Zümer, 39/67.

²⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 160.

²⁹² ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfan*, II, 231.

İbn Teymiyye'nin sıfat anlayışına göre Allah'ın zatına bağlı bütün sıfatları kadimdir. Bu sıfatların yokluğu imkânsızdır. Ayrıca sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar değildir. Esasen varlığı zorunlu olan, yalnız zat veya yalnız sıfatlar değil, kemal sıfatlarıyla muttasıf zattır. Dolayısıyla sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıksal olarak zatin varlığını inkâr riski taşır²⁹³. Bu riski göze alamayan Selefiyye'ye göre Kur'ân'da yer alan Allah'ın müteşâbih sıfatlarına, nasslarda geçtiği şekliyle kayıtsız şartsız ve yorumsuz bir şekilde inanmak gerekir. Tabii ki bu yaklaşım, beraberinde katı zâhirciliği kapı aralamıştır. Aslında nassların zâhirine tabi olmanın te'vîle yönelmekten yeğ tutulması ilk etapta doğru gibi görünse de ileride bu yöntem olumsuz yönde geliştirilerek ve genişletilerek büyük sapmaların başlangıç noktası olacaktır.

Bununla birlikte Selefiyye'ye göre sıfatların te'vîli, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için, bir çeşit tahrif niteliğindedir. Kaldı ki nasslarda geçen sıfatlarda te'vîli gerektirecek bir teşbih veya tecsim de söz konusu değildir. Çünkü her ne kadar Allah'ın bazı sıfatlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılsa da bu ayniyet tamamen lafzî düzeyde olup ilâhî sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri/te'vîlleri, insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır. Bu genel tespit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzûl gibi nitelermeler için de geçerlidir²⁹⁴.

İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmelerinden anlaşılabilir ki, onun ilk eleştirisi, Selef'ten gelen izahlara bakmaksızın, yorumun merkezine müfessirin mevcut konumunu koyan ve yorumcunun öznel kabullerini önceleyen, bu yolla da Kur'ân metnini, yorumcunun konumuna meşruiyet kazandıran, onun ideolojisine servis sunan bir araca dönüştüren tefsîr tarzıdır. Ki bu da re'y tefsîri veya te'vîl olmaktadır. Ona göre bu tarz bir yaklaşımı benimseyenler, Selef'ten gelen izahları değil, fikrî asıllarını dayanak almışlar, Kur'ân nassları ile fikrî asılları arasında bir çelişki bulunması durumunda ise

²⁹³ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", age., s. 238-239.

²⁹⁴ Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", age., s. 239.

birtakım işlemlere başvurmak suretiyle anılan çelişkiyi fikrî kabulleri lehine çözmeye, te'vîl etme gayreti içine girmişlerdir²⁹⁵.

Te'vîl konusunda İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Teymiyye'ye göre daha keskin bir dil kullanmış, İslâm âleminde meydana gelen bütün tartışma ve iç savaşların sebebini te'vile bağlamıştır. İbn Kayyım el-Cevziyye bu konuda şunları söylemektedir: “Özetle; Ehl-i Kitabın tefrikaya düşmesi ve Müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrılmasının sebebi sadece te'vîldir. Cemel'de, Sıffin'de, Harre'de, İbn Zübeyr fitnesinde ve buna benzer olaylarda Müslümanların kanı te'vîl yüzünden akmıştır. Felsefeciler, Karmâtîler, Batınîler, İsmâîlîler ve Nusayrîler gibi dîn düşmanları hep te'vîl kapısından girmişlerdir. Müslümanların geçirdiği sınavların/başlarına gelen musîbetlerin sebebi hep 'te'vîl' olmuştur. Bu, ya te'vilciler eliyle ya da tevîle yönelip Kur'ân'ın zâhirine aykırı manalar çıkarmaları ve geçersiz/batıl açıklamalar yapmalarından dolayı, kâfirlerin üzerlerine musallat olmaları şeklinde gerçekleşmiştir. Müslüman olmalarına rağmen Benî Huzeyme/Cüzeyme'nin kanını akıtan te'vîl değildir de nedir? Hudeybiye günü Ashab'ın Rasûlullah'a biat etmede gecikmesinin sebebi te'vîl değildir de nedir? Emîru'l-Mü'minîn Hz. Osman'ın (ra) haksız yere ve düşmanlık edilerek kanının dökülmesinin ve bu güne kadar ümmetin başına gelen felaketlerin sebebi te'vîl değildir de ya nedir? Hz. Ali'nin, oğlu Hüseyin ve ehli beytinin (r.a.) kanlarının akıtılmasının sebebi te'vîlden başka bir şey midir? Ammar b. Yasir ve ashabının kanlarının dökülmesinin sebebi te'vîl değil midir? İbn Zübeyr, Hucr b. Adî, Said b. Cübeyr ve ümmetin diğer ileri gelenlerinin kanlarının dökülmesinin te'vîlden başka bir sebebi var mıdır?”²⁹⁶

İbn Teymiyye ve takipçileri'nin Selefin yolu olan te'vîl ve tefvîz yöntemlerini bırakıp, bunların tam tersine müteşâbihâtı zâhiri manada alması/anlaması, onun Seleften daha çok Mücessime ve Müşebbiheye yakın olduğunu göstermektedir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı ekseninde şekillenen Selefî yöntem, kâinatın sırlarını araştıran, tekâmüle meyilli ve sorgulayan insan fitratına aykırı bir karakter taşımaktadır. Bu insana, “aklını bu konularda hiç yorma, dolayısıyla teşbihe ve teciime düşme” gibi masum bir gerekçeyle söylene dahi asla doğru değildir. Halef ulemasının müteşâbih sıfat-

²⁹⁵ Maşalı, Mehmet Emin, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsîr Kuramları”, *Bilimname*, Sayı: XV 2008/2, s. 127.

²⁹⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemîn I-VII*, Dâru İbnü'l-Cevzî, Cidde, 1423h, VI, 188-189.

lara mana vermeleri ile ümmet arasında herhangi bir tecsim ve teşbih tehlikesi oluşmamıştır. Hiç bir Müslüman, Allah ile insanı, söz gelimi ilim ve basar sıfatları bağlamında, eşdeğer bir düzleme yerleştirmemiştir.

Değerlendirme

Selefiyye'ye göre te'vîl, müfessirin Seleften gelen rivâyetleri/izahları dikkate almadan -nesnel kabulleri değil- kendi öznel kabullerini ön plana çıkardığı ve böylece Kur'ân'ı kendi öznel kabullerine yani ideolojisine meşruiyet kazandıran bir araç mesabesine indirgediği bir tefsîr tarzıdır. Bu yöntemi benimseyen kimseler, şâyet nasslar ile kendi öznel kabulleri arasında bir çelişki söz konusu olursa işi kendi lehlerine çevirmek için te'vîle başvururlar.

Selefiyye'nin yukarıda özetlediğimiz te'vîl görüşü, ilk anda, doğru ve ikna edici görünebilir. Hatta onları bu yaklaşıma sevk eden âmilin, 'nassları ve dolayısıyla dîni korumak' refleksi olduğu da söylenebilir. Ancak bu yaklaşım, bünyesinde birtakım sorunlar barındırmaktadır. Öncelikle hangi müfessirin nassları kendi öznel kabullerini ispat amacıyla kullandığı yani Kur'ân'ı istismar ettiği ve hangisinin de hakikati ortaya çıkarmak amacıyla olduğu bilinmeli ve bunlar birbirinden ayırt edilmelidir. Tefsîrde, her aklını kullanan, re'y ve ictihâd ile tefsîre yönelen için 'bunun bâtil bir itikadı ve ideolojisi vardır' denebilir mi? Ayrıca akılla nereye kadar? Re'y ile tefsîrin sınırı nedir/neresidir? gibi sorulara nesnel bir cevap bulunması gerekmektedir. İşte Selefiyye, tefsîrde aklın rolünü tümüyle reddetmek suretiyle akli ve re'yi devre dışı bırakmıştır. İnsanın en önemli ve güçlü yönü olan teakkülün devre dışı kalması, -ümmetin tamamında olmasa da- Selefi düşüncüyü benimseyenlerde yanlış dîn telakkisinin oluşmasına ve böylece dünyaya Hz. Peygamber'den tevarüs edenin dışında farklı bir İslâm algısının yayılmasına yol açmaktadır. Bu algı, İslâm'a ve Müslümanlara zarar vermekte ve buna bağlı olarak, İslâm'ın yayılmasına engel olmaktadır. Kısaca, insanın en güçlü yanı olan akli ve onun teakkülü devre dışı bırakılamaz.

Te'vîlin, Kur'ânî bir kavram olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı te'vîle Kur'ân ekseninde bir mana vermek esas olmalıdır. Kur'ân'a göre te'vîl, 'ileride vuku bulacağı haber verilen bir olayın zamanı gelince gerçekleşmesi, rüya tabiri, bir sözün

ifade ettiği anlamın ortaya çıkarılması ve bir işin neticesi” gibi anlamlara gelmektedir. Bunun dışında te’vîle kazandırılan/yüklenen manalar te’vîl diye açıklanamayacak manalardır. Örneğin, Hz. Peygamber ve onun Ashabı’na ait sahih açıklamaları bir tarafa bırakarak, âyetlerin salt zâhirine yönelmek veya zâhirine aykırı birtakım bâtinî manalar çıkarmak, işârî, siyasî ve mezhebî iddiaları temellendirmeye yönelik birtakım aklî yorumlar üretmek te’vîl değil, Kur’ân’ı tahrif etmektir. Maalesef bazı Müslümanlar tarafından bu tahrif gerçekleştirilmiştir. Yani, İsrailoğullarının -âyetlerini kendi uydurdukları sözlerle değiştirmek suretiyle- kitaplarını tahrif etmeleri gibi, birtakım Müslümanlar da -âyetlere taşımadıkları alakasız anlamlar yüklemek suretiyle- Kur’ân’ı tahrif etmişlerdir. Neyse ki, bazı bilinçsiz Müslümanların ya da Müslüman görünen kötü niyetlilerin manalarda gerçekleştirdiği tahrifat, ümmetin ekseriyeti tarafından kabul görmemiştir. Kur’ân, indiği zaman diliminde taşıdığı etki ve dinamizmi günümüzde de korumaktadır ve ilelebet korumaya devam edecektir. şimdi Selefiyye’nin “Sıfatlar”a yaklaşımına geçebiliriz.

1. Allah’ın (cc.) Gökte Olması

İbn Teymiyye’ye göre başından sonuna kadar Allah’ın Kitabı ve Hz. Peygamber’in Sünneti, Ashâb’ın, Tâbiûn’un ve Müctehîd İmamların bütün sözleri -dolaylı ya da dolaysız olarak- Allah Teâlâ’nın her şeyin fevkinde (üstünde), her şeyden yüce ve arş ile semanın üstünde olduğuna dair ifadelerle doludur. şu âyetler bunun delilidir.²⁹⁷

“Güzel sözler ve sâlih amel Allah’a yükselir.”²⁹⁸, “(Ey İsa!) Gerçek şu ki, beni vefat ettirip, katıma yükselteceğim.”²⁹⁹, “Gökte olan (sizin öyle zannettiğiniz) Allah’ın sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz? Bir de bakmışsınız, o yer şiddetle sallanmaya başlamıştır.”³⁰⁰, “Yoksa gökte olan (sizin öyle zannettiğiniz) Allah’ın üzerinize taş yağdırmayacağından emin misiniz? Uyarılarımın keyfiyetini yakında bileceksiniz.”³⁰¹, “Bilakis Allah onu (İsa’yı) katına yükseltmiştir.”³⁰², “Melekler ve Ruh

²⁹⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ el-Hameviyyetü'l-Kübra*, Dâru’s-Samî, Riyad, 2004, s. 201-202.

²⁹⁸ Fâtır, 35/10.

²⁹⁹ Âli İmran, 3/55.

³⁰⁰ Mülk, 67/16.

³⁰¹ Mülk, 67/17.

³⁰² Nisâ, 4/158.

(Cebrail) O'nun katına yükselirler..."³⁰³, "Gökten yere kadar olacak bütün işleri tasarlayıp düzenler. Bütün olup bitenler bir günde; bir anda ona ulaşır ki, o bir an, sizin hesabınıza göre bin (lerce) yıl sürebilecek bir zamandır."³⁰⁴, "Üslerindeki Rablerinden korkarlar."³⁰⁵, "Rahman arşa istiva etmiştir."³⁰⁶

İbn Teymiyye, "Kur'ân'daki sıfat âyetlerinin te'vîli konusunda Ashâp arasında herhangi bir ihtilâfın bulunmadığını" iddia etmiş ve şöyle devam etmiştir: "Ashâp'tan menkul tefsîrlerle, onların rivâyet ettikleri hadîsleri mütalaa ettim. Küçük-büyük yüzden fazla tefsîr kitabına -Allah'ın dilediği kadar- vakıf oldum. Ancak şu âna kadar Ashâp'tan hiç birinin sıfat âyetlerini ya da hadîslerini, bilinen/zâhirî anlamlarının zıttına/hilafına te'vîl ettiğini tespit etmedim."³⁰⁷

İbn Teymiyye'ye göre, ne Allah'ın Kitabı'nda, ne Rasûlullah'ın Sünneti'nde ne Selef-i Sâlihîn'den ve ne de Müctehîd imamlardan buna (Allah'ın semada bulunduğu gerçeğine) aykırı -dolaylı ya da dolaysız- herhangi bir söz vardır. Bunlardan hiç birisi asla "Allah semada değildir, arşta da değildir. O, zatıyla birlikte her yerde değildir. O'na göre bütün mekânlar müsavî değildir. O, âleme dâhil ya da hariç, bitişik ya da ayırır, O kendisini parmaklarla ya da buna benzer şeylerle hissi işârete cevaz vermemiştir" dememiştir. Bilakis Müslim, Cabir b. Abdillâh'tan rivâyet etmiştir ki; Nebi (sav), topladığı en büyük topluluğa Arefe günü büyük hutbesini irâd ederken hutbenin sonunda şöyle buyurmuştur: "Tebliğ ettim mi?, Onlar da "Evet" demişlerdir. O da parmağını semaya kaldırarak, "Allah'ım şahit ol!" buyurmuştur. Bunun daha birçok emsali vardır"³⁰⁸.

Özetle, İbn Teymiyye Selef'in, Allah Teâlâ'nın mekân bakımından semada, arşta ya da her yerde bulunduğunu kabul ettiğini iddia etmektedir. İbn Teymiyye, "Yüce Rabbimiz gecenin üçte biri kaldığında her gece dünya semasına inerek buyurur ki, "Kim bana dua eder ki, duasını kabul edeyim. Kim benden bir şey ister ki, istediğini ona vereyim. Kim de benden bağışlanma diler ki, onu affedeyim"³⁰⁹ mealindeki hadîste geçen "Rabbın dünya semasına inmesi"ni, "Allah'ın emrinin ve rahmetinin inmesi kendisin-

³⁰³ Meâric, 70/4.

³⁰⁴ Secde, 32/5.

³⁰⁵ Nahl, 16/50.

³⁰⁶ Tâhâ, 20/5.

³⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, VI, 394; Sâib Abdülhamîd, *İbn Teymiyye Hayâtuhû ve Akâiduhû*, el-Ğadîr, Beyrut 2002, s. 121.

³⁰⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ el-Hameviyyetü'l-Kübra*, s. 220-221.

³⁰⁹ el-Buharî, *Teheccüd*, 14.

dendir. Öyleyse bu Allah Teâlâ'nın âlemin üstünde olmasını icap ettirir"³¹⁰ şeklinde açıklamaktadır. Bu, açıkça "Allah semadadır" demektir.

Bedreddin b. Cemâa (733/1333), *İzahu'd-Delîl* adlı kitabında şunları söylemektedir: Bil ki nüzûl hadîsinde geçen "nüzûl"ün yüksek bir mekândan alçak bir mekâna intikâl manasında alınması caiz değildir. Çünkü "nüzûl" cisimlerin ve yaratılmışların özelliğidir ve "intikâl eden", "kendisinden intikâl edilen yer" ve "kendisine intikal edilen yer" gibi üç unsura ihtiyaç vardır. Bu/bunlar ise Allah için muhaldir/imkânsızdır"³¹¹.

Kanaatimiz, zâhiri Allah Teâlâ'yı mahlûkatına benzetmeyi vehmeden âyet ve hadîslerin, mecazî manada alınıp Allah'ın (cc.) şanına layık bir manada te'vil edilmesi ve her halükarda Allah'ın mahlûkatın sıfatlarından tenzih edilmesi yönündedir.

Allah Teâlâ'ya mekân izafe etme bağlamında dayandıkları ve yukarıda değindiğimiz âyet ve hadîslerle birlikte, Selefîyye'nin bu yöndeki görüşünü dayandırdığı diğer bir rivâyet de Müslim'in rivâyet ettiği ve Cariye hadîsi adıyla meşhur olan hadistir. Bu rivâyete göre bir adam cariyesini azat edip etmeme konusunu arz etmek üzere Rasûlullah'a gelmiş ve şöyle demiştir: "*Ya Rasûlallah! Bu durumda onu azat etmeyeyim mi? dedim. "Onu bana getir hele" buyurdu. Ben de cariyeyi ona getirdim. Ona, "Allah nerededir?" diye sordu. Cariye, "semadadır" diye cevap verdi. Sonra "Ben kimim?" diye sordu. O da "Allah'ın Rasûlüsün" diye cevap verdi. Bunun üzerine Rasûlullah, "Onu azat et çünkü o bir mü'minedir" buyurdu.*"³¹²

Hiz. Peygamber'in "Allah nerededir?" sorusu ve buna cariyenin verdiği; "O göklerde dir." cevabı Selefiler'in iddia ettiği gibi "Allah göklerde iskân etmektedir" manasına gelmemekte, aksine lugata da uygun bir ifade olarak "Allah'ın kadri yücedir" anlamına gelmektedir. Nitekim Nâbiğatü'l-Ca'dî (65/685) Hiz. Peygamber'in huzurunda Müslüman olduktan sonra methiyesini şöyle dile getirmiştir. "Şeref ve asaletimiz bizi göklere yükseltti, ancak biz bunun da üstünde bir makam arzu ediyoruz"³¹³.

³¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, V, 416.

³¹¹ Bedrüddîn b. Cemâa, Ebû Abdillâh (733/1333), *İzahu'd-Delîl fî Kad'i Hucec'i Ehli't-Tadil*, Daru İkra', Şam, 2005, s. 206.

³¹² Müslim, *Mesâcid*, 33; Ebu Dâvud, *Salat*, 171; en-Neseî, *Sehv*, 20; el-Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra* (I-XI), thk: Muhammed Abdülkâdir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003,

³¹³ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, XII, 479-500, "z-h-r" maddesi; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, IV, 520-529, "z-h-r" maddesi.

Müslim'in bu rivâyeti bazı âlimlerce hem senet ve hem de metin yönünden sorunlu bulunmuştur. Onlara göre bu hadîs, -birbirinden farklı rivâyetlerinin bulunması sebebiyle- "muzdarib" bir hadîstir. Bir rivâyete göre Hz. Peygamber, "Allah nerededir?" diye sormuş, cevap, "O göklerde" şeklinde olmuş³¹⁴, başka bir rivâyette "Allah nerededir?" ve "Ben kimim?" sorusuna, "Allah göklerde" ve "Sen de Allah'ın Rasulü'sün"³¹⁵ diye cevap verilmiş, diğer bir rivâyete göre, "Rabbim Kimdir?" ve "Ben kimim?" sorusuna, "Rabbim Allah'tır" ve "Sen de Allah'ın Rasulü'sün" şeklinde cevap verilmiştir³¹⁶. Diğer bir rivâyette de Hz. Peygamber, "Allah'tan başka İlah olmadığına, Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şahadet eder misin?", ve "Öldükten sonra yeniden dirilmeye inanıyor musun?" diye sormuş, bunların tümüne "Evet" cevabı verilmiştir³¹⁷. İmam Mâlik'in Muvatta'ında bulunan rivâyette ise; Hz. Peygamber, "Allah'tan başka İlah olmadığına şahadet eder misin?" diye sormuş buna "Evet" cevabı verilmiş ardından, "Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahadet eder misin?" diye sormuş, buna da "Evet" cevabı verilmiştir. Bu defa Rasulullah, "Ölümden sonra tekrar dirilmeye ke-sinkes inanıyor musun?" buyurmuş. O yine, "Evet" cevabını vermiştir³¹⁸.

Kanaatimizce yukarıdaki rivayetler arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Zira Cariye hadîsinde Hz. Peygamber tarafından cariyeye yöneltilen soruların, onun Mü'min mi, kâfir mi olduğunun tespitine yönelik olduğu açıktır. Cariye ise vermiş olduğu cevap ile mü'min olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Rasûlullah'ın bir kişinin mü'min olup olmadığını öğrenmek için ona hangi soruları yönelttiğini benzer olayları inceleyerek tespit etmek mümkündür. Bunlardan biri de Sahabe'den Şerid b. Süveyd es-Sakafi'nin (60-64/680-683) rivâyetidir³¹⁹. Buna göre, azat edilmek istenen köleye Müslüman olup olmadığını öğrenmek için Rasûlullah tarafından "Rabbim kimdir?" ve "Ben kimim?" soruları yöneltilmiştir. Cariye bu sorulara olumlu cevaplar verince Rasûlullah "Onu azat et çünkü o mü'minedir" buyurmuştur. Bir diğer hadîs de Utbe b. Mesud tarafından rivâyet edilmiştir. Buna göre, "Ensar'dan bir adam siyahi cariyesini Rasûlullah'a getirerek, "Ya Rasûlallah! mü'min bir kölem var. Sen de onun mü'min olduğuna kani olursan onu

³¹⁴ Müslim, Mesâcid, 33.

³¹⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Çağrı Yayınları ve Daru Sahnun, İstanbul, 1992, Itk ve'l-Vela, 6; Ahmed b. Hanbel, V, 447; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Zihar, 7 (VII, 636), Eyman, 29 (X, 89).

³¹⁶ İbn Hibban el-Horasanî, İmam Ebu Hatim Muhammed, *el-İhsan fi Takrib-i Sahih-i İbn Hibban*, Daru'l-Marife, Beyrut, 2004, s.168.

³¹⁷ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Eyman, 29 (X, 89).

³¹⁸ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Itk ve'l-Vela, 6. (s.777)

³¹⁹ Ahmed b. Hanbel, IV, 222, 388; İbn Hibban, *el-İhsan* s.168.

azat edeceğim” dedi. Bunun üzerine Rasûlullah cariyeye; “Allah’tan başka ilah olmadığına şahadet eder misin?” buyurdu. O da “Evet” dedi. Sonra Rasûlullah, “Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahadet eder misin?” buyurdu. Cariye, “Evet” dedi. Bu defa Rasulullah, “Ölümden sonra tekrar dirilmeye kesinkes inanıyor musun?” buyurdu. O yine, “Evet” cevabını verdi. Bunun üzerine Rasûlullah, “Onu azat et” buyurdu”³²⁰.

İmam Malik’in bu rivâyeti sahihtir ve usule uygundur. Ayrıca bu hadîs Abdullah b. Ömer’in (ra) rivâyet ettiği meşhur “أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله...”³²¹ hadîsine mana yönünden uygun düşmektedir.

Nesâî’nin Enes b. Malik’ten rivâyet ettiği hadîs de İmam Malik’in bu rivâyetiyle aynı paraleldedir. Buna göre Rasulullah Yahudilerden hasta bir çocuğun ziyaretine gitmiş ve ondan Müslüman olmasını istemiştir. Bunun üzerine çocuk babasına bakmış, babası ona Rasûlullah’a itaat etmesini söyleyince “Şahadet ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah’ın Rasûlüdür” demiştir. Bunun üzerine Rasûlullah, “Sayemde onu cehennemden kurtaran Allah’a hamdolsun” buyurmuştur³²². Bu hadîs Buhârî’de şöyle geçmektedir: “Enes b. Malik’ten (ra) o şöyle demiştir: Peygamberimiz Hz. Muhammed’in hizmetinde bulunan Yahudi bir çocuk vardı. Bir gün hastalandı. Peygamberimiz, onu ziyarete gitti, dönerken başucuna oturdu ve ona, “Müslüman ol” buyurdu. Çocuk, (düşüncesini öğrenmek için) yanında bulunan babasının yüzüne baktı. Babası: “Ebu’l-Kâsım’ın çağrısına uy”, deyince, çocuk da Müslüman oldu”³²³.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığına göre Rasulullah bir kişinin Müslüman olup olmadığını “Allah’ın nerede olduğunu” sorarak değil, “Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna şahadet edip etmediğini sorarak öğrenmektedir. Dolayısıyla Rasulullah tarafından muhatabına yöneltilen “Allah nerededir?” sorusu sadece cariyeye hadîsinde geçmektedir. Bu da İslâm öncesi genel anlayışa göre sorulmuş bir sorudan ibarettir. Maksat cariyenin Allah’a inanıp inanmadığını anlamaktır.

Şâyet “Cariye hadîsi” kabul edilecek olsa bile “O, semadadır.” ifadesinin manası, “Allah Teâlâ semanın sakinidir” demek olmazdı. Aksine “Şüphesiz Allah’ın (cc.)

³²⁰ Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, Itk ve’l-Vela, 6. (s.777).

³²¹ el-Buhârî, İman, 17; Müslim, İman, 32: “Allah’tan başka İlah yoktur ve Muhammed O’nun Allah’ın Rasûlüdür diyene kadar insanlarla savaşmakla emrolundum...”

³²² en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *es-Sünenü’l-Kübrâ* (I-XII), thk: Hasan Abdî’l-Mün’im Şelbî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1421/2001, V, 173.

³²³ el-Buhârî, Cenaiz, 80.

kadri/şanı/şöhreti yücedir” olurdu. Ehl-i Sünnet’ten bazıları da zâhirinin aksine hadîsi bu manada alarak, Müslim’in bu rivâyetinin sahih olduğuna söylemişlerdir.

Bazı âlimler, Kur’ân’da bahsi geçen “Levh-i Mahfuz”un arşın üstünde bulunduğunu zira hiçbir sarîh nassın onun arşın üstünde ya da altında bulunduğunu reddetmediğini söylemişlerdir. Bu durumda iş ihtimale kalmaktadır. Yani levh-i mahfuzun arşın üstünde de altında da bulunması muhtemeldir. Onun arşın üstünde olduğu görüşü, beraberinde teşbihi getirmektedir. Çünkü bu durumda levh-i mahfuz ile Allah Teâlâ muadil olmaktadır. Yani arşın bir kısmında Allah (c.c.), bir kısmında da levh-i mahfuz bir hizada bulunmaktadır. Bu da Allah’ın (cc.) mahlûkatına benzediği anlamına gelir. Çünkü iki şeyin aynı hizada bulunması yaratılmışlar için söz konusudur. Nesâî’nin rivâyet ettiği hadîs bize göstermektedir ki, Kitap’ın arşın üstünde olmasının manası, te’vile gerek olmaksızın hakiki manada bir üstte olmaktır. Söz konusu hadîsin anlamı şöyledir: “Gerçek şu ki Allah (cc.), semavatı ve arzı yaratmasından iki bin yıl önce yanında arşın üstünde bulunan bir kitap yazdı. Gerçek şu ki, rahmetim, gazabımın önüne geçmiştir.”³²⁴ Aynı hadîs İbn Hibban’ın rivâyetinde “...O, Arşın üstüne yükseltilmiş bir kitaptır”³²⁵ ibaresiyle geçmektedir. Bu “فوق”nın “تحت” manasında te’vil edilemeyeceğini gösterir. Çünkü Nesâî’nin söz konusu rivâyetinde “على العرش” : “Arşın üzerinde” ifadesi bulunmaktadır. Bunun anlamı, arşın üstünde bir kitap yani Kur’ân bulunduğudır. Bu da onların (Müşebbihe ve takipçilerinin), arşın üstünün bir mekân olmadığı yönündeki iddialarını boşa çıkarmaktadır. “عنده” : “Huzurunda/katında” ifadesi ise, “Güçlü bir kralın huzurunda doğruluk koltuklarındadırlar.”³²⁶ âyetinde olduğu gibi teşrif (şanını ve şöhretini artırmak) içindir. Aslında bu hadîs, arşın Kur’ân ile teşrif edildiği (şereflendirildiği) anlamına gelmektedir³²⁷.

Bu bağlamda nazara vermemiz gereken diğer bir âyet de “(Azap) emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik ve üzerine de Rabbi’nin katında işaretlenmiş pişirilmiş balçıktan taşlar yağdırdık...”³²⁸ âyetidir. Bu âyetteki “عنده” “Allah’ın bilgisi dâhilinde” demektir. Yoksa âyette söz konusu edilen taşlar mekân bakımından Allah Teâlâ’nın

³²⁴ el-Buharî, Bid’ü’l-Halk, 1, Tevhîd, 22; Müslim, Tevbe, 15, 16; Nesâî, es-Sünenü’l-Kübra, VI, 240.

³²⁵ İbn Hibban, el-İhsan, s. 1633.

³²⁶ Kamer, 54/55.

³²⁷ Abdullah el-Herârî, Sarihu’l-Beyan fi’r-Red ala Men Halefe’l-Kur’an (I-II), Daru’l-Meşari’, Beyrut 2002. I, 90-91.

³²⁸ Hud, 11/82-83.

civarından inmiş değıllerdir. Akıllı hiçbir kimse zâlimlerin ve kâfirlerin üzerine Allah'ın (cc.) indirdiğı bu taşların arştan indiğini iddia edemez. Hâsılı “ عند ” hükmetmek manasında mekân ve zaman için kullanılan bir kavramdır. Örneğın “Bu Allah katında şundan daha faziletlidir” denir. Nitekim Zeccâc (311/923), tefsîrinde “ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ”³²⁹ âyetinin anlamını dilcilere dayanarak; “Allah Teâla onlara, vadettiğı azabı ve hesabı getirecektir.” şeklinde vermektedir. Zeccac'a göre “... فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا...”: “... Ancak Allah (ın emri) onlara ummadıkları yerden geldi/gelecektir.”³³⁰ âyeti de bu bağlamdadır³³¹.

Bu âyetle ilgili Vehhabî görüş, onun Allah'tan (cc.) müşâbbehete nefyettiğı yönündedir ve bu düpedüz zorlamadır. Çünkü bu, bir delil olmaksızın nassın sınırlandırılmasıdır. Cariye hadîsinin, te'viline karşı çıkıp zâhirini alanlara gelince; onlara söylenecek söz şudur: “İsnadı Cariye hadîsine göre daha sağlam olan Ebu Musa el-Eş'ari hadîsini ne yapacaksınız?” Bu rivâyette Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur. “*Ey insanlar! Kendinize acıyınız. Siz ne sağıra ne de gaibdeki bir Allah'a dua ediyorsunuz. Siz işiten ve size yakın olan Allah'a (cc.) dua ediyorsunuz ve sizin dua ettiğınız Allah, sizden birine onun devesinin boynundan daha yakındır*”³³². Bir kişi şâyet bu hadîsin zâhirinin peşine takılırsa çelişkisi sebebiyle mezhebi ona karşı çıkar. Bu kişi şâyet “bu hadîsi te'vil ederiz ancak cariyeye hadîsini te'vil etmeyiz” derse bu yaptığı zorlama olur. Allah'a bir makam atfetmek, O'na yön atfetmeyi de gerektirir ki bunu Selefiyle Halefiyle ulema Allah'tan (cc.) nefyetmiştir. Nitekim Ebu Cafer et-Tahâvî (321/933), *Akâdetü't-Tahâviyye* adlı kitabında bu bağlamda şöyle demiştir: “(Sağ-sol, ön-arka ve alt-üst) gibi altı yön, yaratılmışlar için söz konusu olsa bile Allah Teâla için söz konusu değildir”. Tahâvî'nin bu sözü, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin bu husustaki beyanı kabul edilir. Bu ifadeden anlaşıldığına göre, Selefin akidesi, Allah'ın cihetle tavsif edilmesinin nefyi doğrutusundadır. Çünkü Tahâvî Selef'tendir. Bu yaklaşım ayrıca hicri II. yüzyılda vefat eden Ebû Hanife ve arkadaşlarıyla Ehl-i Sünnet-i Âmme'nin görüşüdür³³³.

³²⁹ Bakara, 2/210: “Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür.”

³³⁰ Haşr, 59/2.

³³¹ ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* (I-V), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, I, 280.

³³² el-Buhâri, Megazi, 38; Müslim, ez-Zikr ve'd-Dua, 44-46.

³³³ Abdullah Herari, age., I, 91-92.

Vehhabi-Selefi çizginin gözden kaçırdığı diğer bir husus da şudur. Onlar; “Allah’ın kendisine atfettiğini ona atfediyor, kendinden nefyettiğini de ondan nefyediyoruz” demektedirler. Ancak onlar, bu ifadelerinin tam aksine, Allah’a (cc.), cisim, cisimlere ait sıfatlar, hareket, sükûnet, bir yönde ve mekânda bulunma (tehayyüz) gibi özellikler atfetmektedirler. Hâlbuki bütün bunları Allah Teâla, “... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...”³³⁴ “O’nun benzeri hiçbir şey/varlık yoktur...” âyetiyle nefyetmiştir. Selefilere aynı zamanda “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”: “Rahman arşa hükmetmektedir”³³⁵ âyetinin “Allah arşın üzerinde oturmaktadır” manasına geldiğini iddia etmektedirler. Hâlbuki oturmak, insanların, cinlerin, sığırların ve köpekler, maymunlar ve haşerat gibi diğer hayvanların özelliğidir. Böyle bir değerlendirme, (‘Allah’ın arşın üzerinde oturduğu’ iddiası) Allah’a (cc.) noksanlık atfetmektir. Bu âyetin doğru anlamı, “... وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ...”³³⁶ âyetinde ifade edildiği gibi, “istivanın” “kahır” anlamında tefsîr ve te’vil edilmesidir. Bu sebeple, insanlar çocuklarına “عبد القاهر” ismini vermektedirler. Hiçbir Müslüman, çocuğuna “عبد الجالس” ismini vermemektedir³³⁷.

Şüphesiz Selefi-Vehhabi çizginin en büyük hatası, Allah’a (cc.) vücut atfetmeleridir. Onların bu yaklaşımı, Selef ve Halef’in müşterek anlayışı, İmam Ahmed b. Hanbel’in dile getirdiği “Allah’ı (cc.) her ne şekilde tasavvur edersen et, Allah (cc.) bunun hilafınadır” sözünde özetlenmiştir. İmam Şafî’nin görüşü de bu doğrultudadır. Bu bağlamda İmam Şafî şöyle demektedir. “Kim müdebbirini (Allah’ı) tarif etmeye kalksa, onu bir mevcutla/vücutla sonlandırır ve vardığı sonuç, teşbih olur”.

Hülasa, teşbih ve tecsim hatasında müşterek olanlara göre Allah’ın bir vücudu vardır. Onlardan bazıları Allah’ın vücudunun dört yönüyle arş kadar olduğunu iddia etmişler, bazıları arştan daha büyük bazıları daha küçük ve bazıları da yedi kulaç uzunluğunda bir insan suretinde olduğunu iddia etmişlerdir. Teşbih ve tescime düşen bu kimselerin, İbn Teymiyye’nin bu bağlamdaki yaklaşımlarından ilham aldıkları kanaatini taşımaktayız. Çünkü ona göre “Allah (cc.) ne fazla ne eksik arş kadardır”. Hatta Ebû Hayyan el-Endülüsî’nin, İbn Teymiyye’ye ait Kitâbu’l-Arş adlı eserinden yaptığı alıntı-

³³⁴ Şura, 42/11: “...O’nun bir benzeri yoktur...”

³³⁵ Taha, 20/5.

³³⁶ Ra’d, 13/16.

³³⁷ Abdullah el-Herari, age., I, 100-101.

ya göre İbn Teymiyye; “Allah’ın (cc.) kürsünün üzerinde oturduğunu ve yanında oturması için Hz. Muhammed’e (sav) yer ayırdığı”³³⁸ iddiasında bulunmuştur³³⁹.

İbn Teymiyye, Allah Teâlâ’yı tecsim ve tahdîttten (beden/vücut sahibi ve sınırlı olmaktan) tenzih etmek amacıyla zâhirî manayı te’vîl eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarını, ilim, kudret, hikmet ve benzeri Allah’ın lazımlî sıfatlarını inkâr eden Muattıla ile aynı paralelde olmakla itham etmektedir. Hâlbuki bu büyük bir vehimdir³⁴⁰. Ayrıca İbn Teymiyye, Allah Teâlâ’yı teşbîh ve tecsîmden tenzihe yönelik olarak müteşâbih âyetleri te’vîl eden kelâmcıları, Yahûdilerden daha tehlikeli görmekte ve bu bağlamda şunları söylemektedir: “Onlar, Yahudilerin; “Allah’ın eli bağıdır (Allah cimridir)”³⁴¹ sözünü reddettiler, elin bağlanması ve eli inkâr ettiler. Böylelikle onlar Yahudilerden daha kötü bir duruma düştüler. Çünkü Allah Teâlâ bu sıfatını teyit etti, kusuru (cimriliği) reddetti. Yahudiler, sıfatı da kusuru da teyit ettiler. Kelâmcılar ise, kusuru red/inkâr ettikleri gibi sıfatı da red/inkâr ettiler”³⁴².

Burada Selefiyye’nin te’vîl karşıtlığı ekseninde hedef tahtasına oturttuğu Cehmiyye kimdir veya kimlerdir? sorusuna cevap vermek gerekmektedir. Çünkü bu soruya verilecek cevap ve cevaplar, Selefiyye’nin tefsîr anlayışının tespitinde bizlere yol göstereceğinden büyük bir önemi haizdir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefî âlimlerin büyük bir nefretle andıkları Cehmiyye, belli bir fırkayı, yani Cehm b. Safvân’ın takipçilerini ifade eden bir tabir olmaktan çok, Mutezile, Mürcie, hatta Hanefilik gibi bir dizi mezhebi ya da kısaca dînî metinleri anlama-yorumlamada haber ve eserden ziyâde, aklî istidlâle önem atfeden “Ehl-i Rey”in tamamını kapsayan bir isimlendirmedir³⁴³. Nitekim Buharî’nin Yezid b. Harun’dan naklettiğine göre, İmam Ebû Hanife’nin gözde öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (132/749-189/805) bir Cehmî’dir. Ebû Saîd ed-Dârimî’ye göre Cehm b.

³³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmu’u Fetava*, IV, 374; Ebû Hayyân el-Endülûsî, *Tefsiru’n-Nehri’l-Mad mine’l-Bahri’l-Muhîd* (I-III), Müessesetü’l-Kitabi’s-Sekafiyye, Beyrut 1987, II, 254.

³³⁹ Abdullah el-Herari, age., I, 102.

³⁴⁰ Saib Abdülhamîd, age., s. 120.

³⁴¹ Maide, 5/64.

³⁴² İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ* (I-VI), thk. Muhammed Abdülkadîr Ata, Mustafa Abdülkadîr Ata Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, VI, 647.

³⁴³ Öztürk Mustafa, “Seleflilik ve Tefsîr”, age., s. 244.

Saffan'ın görüşlerine paralel görüşler savunan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî hem Cehmî, hem Mürcîî ve hem de Hanefî'dir³⁴⁴.

İbn Teymiyye'nin akâid konulu metnine (*el-Akâidetü'l-Vâsutiyye*) yazılan şerh ve yorumda, sıfatlar konusu ele alınırken, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların çizginin neresinde görüldüğünü ortaya koyması bakımından şu açıklamaya raslanmaktadır: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin sâbit esaslarından biri de Allah'ın yarattıkları üzerindeki uluvvunu ve arşı/tahtı üzerindeki istivâsını ispat etmektir. Bu, Ehl-i Sünnet'in; Cehmiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye (ve Mâtürîdiyye)'den kendisiyle tefrik edildiği oldukça önemli bir temel esastır." Yine aynı eserde Ehl-i Sünnet ile Ehl-i bid'at arasındaki farklar açıklanırken Ehl-i Sünnet'in ilâhî sıfatların hiçbirini nefyetmeden, te'vilsiz, tahrîfsiz ve temsîlsiz ispat ettiği belirtilmiş ve bu konuda bid'at ehlinde iki gurubun ona muhalefet ettiği ifade edilmiştir. Bu bid'at ehli guruplardan ilki, Cehmiyye ve Mu'teziledir. İkinci gurup ise, Eş'ariyye (ve Mâtürîdiyye) fırkası ve onlara tabi olanlardır. Dikkat çeken bir nokta, şerh bölümlerinde Eş'arîlik ifadesinin yanında parantez içinde Mâtürîdîliğin de yazılmış olmasıdır. Kısaca Selefiyye, kendi dışında kalan Eş'arî ve Mâtürîdî sünnî anlayışı, onun Mürcie, Mu'tezile ve Tasavvuf ile olan ilişkisini gerekçe göstererek dışlamaktadır³⁴⁵. Yani Selefiyye'ye göre Ehl-i Sünnet olan sadece kendileridir. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye Ehl-i Sünnet olmayıp Ehl-i bid'attır.

2. Allah'ın (cc.) Yüzü ve Gülmesi

İbn Teymiyye, "Celâl ve ikram sahibi olan Rabbinin yüzü (zâtı) bakidir"³⁴⁶ âyetini delil göstererek Allah'ın yüzünün bulunduğunu, "Ey İblis! Benim elimle (kudretimle) yarattığım kimseye secde etmekten seni alıkoyan nedir?"³⁴⁷ ile "... Bilakis O'nun iki eli de açıktır"³⁴⁸ âyetlerini delil göstererek Allah'ın iki elinin bulunduğunu, "Gemi, Peygamberliği inkâr edilene (Nuh) bir mükafaat olsun diye gözetimimiz altında akıp gitmiştir"³⁴⁹ âyetini delil göstererek iki gözünün bulunduğunu iddia etmektedir. Ona

³⁴⁴ ed-Dârimî, *Reddü'l-İmam ed-Dârimî*, s. 42; Öztürk Mustafa, "Selefilik ve Tefsîr", age., s. 244.

³⁴⁵ Evkuran Mehmet, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı: 1-2, s. 84-85.

³⁴⁶ Rahman, 55/27.

³⁴⁷ Sâd, 38/75.

³⁴⁸ Maide, 5/64.

³⁴⁹ Kamer, 54/14.

göre, “Kim Allah’ın ilminin O’nun dışında olduğunu iddia ederse o sapıktır. Allah’ın ilmi vardır. “*Onu (Kur’ân’ı) kendi ilmiyle indirmiştir*”³⁵⁰ ve “*O’nun ilmi olmaksızın ne bir dişi, gebe kalabilir ve ne de doğurabilir.*”³⁵¹ âyetleri bunun delilidir. O’nun kuvveti vardır. Bunun delili de, “*Onlar görmediler mi ki elbette onları yaratan Allah (c.c.), onlardan daha kuvvetlidir.*”³⁵² âyetidir. Allah’ın (cc.) duyması ve görmesi vardır. Biz bunları, Cehmiyye ve Haricîlerin yaptığı gibi nefyemeyiz.”³⁵³ demektedir.

İbn Teymiyye, sıfatlar konusundaki bu görüş ve diyânetlerinin; Allah’ın kitabına, Hz. Peygamber’in Sünneti’ne, Ashâp, Tâbiûn ve Hadîs imamlarının rivâyetleriyle Ahmed b. Hanbel’in görüşlerine dayandığını³⁵⁴ iddia etmektedir. Hâlbuki bu, doğru değildir. Şöyle ki:

Selef, Mutezile’nin; Allah Teâlâ’nın ilmi konusunda kafa yoruşu ile Sünnet’e olan muhalefeti, Ümeyye Oğulları’ndan bir gurubun ‘kadere müteallik görüşleri, Abbasi halifelerinden bazılarının, -sıfatları inkâr edip Kur’ân’ın mahlûk olduğunu savunan-Mutezile’yi desteklemesi ve nihayet Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat mezhebinin müteşâbih âyetler ve hadîsler konusundaki açıklamaları karşısında şaşkına dönmüştür. Ahmed b. Hanbel, Dâvud b. Ali el-İsfehânî ez-Zâhirî (297/910) ve Selef imamlarından bir gurup ise Malik b. Enes ve Mukâtil b. Süleyman gibi hadîsçilerden Mütেকaddimûn Selef’in yöntemine dayanarak selamet yoluna tutunmuşlardır. Onlar şöyle dediler: “Allah’ın mahlûkattan hiç birine benzemediğini ve hayalde canlandırılan her şeyi takdir edip yaratanın Allah Teâlâ olduğunu katî olarak bildikten sonra Kitap ve Sünnet’te varit olanlara inanır, te’vîle kalkışmayız.” Ayrıca onlar teşbihten son derece sakınmış ve bu konuda şöyle demişlerdir: “Kim, “*Ey İblis! Benim elimle (kudretimle) yarattığım kimseye secde etmekten seni alıkoyan nedir?*”³⁵⁵ âyetini okurken elini hareket ettirirse ya da “*Mü’minin (Âdem Oğlunun) kalbi Rahman’ın parmaklarından iki parmak arasında-*

³⁵⁰ Nisâ, 4/166.

³⁵¹ Fâtır, 35/10.

³⁵² Fussilet, 41/15.

³⁵³ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, VI, 656.

³⁵⁴ İbn Teymiyye, *age.*, VI, 655.

³⁵⁵ Sâd, 38/75.

dir.”³⁵⁶ rivâyeti esnasında parmağıyla işaret ederse, elinin kesilmesi ve parmağının koparılması vacip olur.”³⁵⁷

Görüldüğü gibi Selef, Allah Teâlâ'nın mahlûkattan hiç birine benzemediğini ve tehayyül edilen her şeyin yaratıcısı olduğunu teslim ettikten sonra “Allah'ın eli” ya da “Rahman'ın parmakları” ifadelerinin geçtiği âyet ve hadîsleri okurken -teşbih ve tecsîme (şirke) düşmeme adına- el ve parmak hareketine bile cevaz vermemiştir. Hâlbuki İbn Teymiyye, Allah Teâlâ'ya; el, yüz, göz, gibi uzuvlar ile mekân isnat etmekte ve teşbihe düşmektedir. İsnat ettiği sıfatların keyfiyetinin insanlar tarafından bilinemeyeceğini söylemesi onu teşbihten kurtarmaz. Bu durumda, İbn Teymiyye'nin; sıfatlar konusunda Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in Sünnet'ine, Ashâp, Tâbiûn ve Hadîs imamlarının rivâyetleriyle Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine dayandığını³⁵⁸ söylemesi pratikte bir anlam ifade etmemektedir.

İbn Teymiyye, küçük-büyük yüzden fazla tefsîri okuduğunu ancak Ashâp'tan hiç birinin sıfat âyetlerini ya da hadîslerini, bilinen/zâhirî anlamlarının zıttına te'vîl ettiğini görmediğini³⁵⁹ iddia etmektedir. Oysa Taberî tefsîrinde -ki bu tefsîr, İbn Teymiyye'ye göre insanların elindeki tefsîrlerin en sahihidir.-³⁶⁰ onun bu iddiasına aykırılı rivâyetler bulunmaktadır. Örneğin Taberî, İbn Abbas'a (ra) dayanarak, İbn Teymiyye'ye göre sıfat âyetlerinin en büyüğü³⁶¹ olan Âyet el-Kürsî'deki³⁶² “kürsü” lafzının “ilim” manasında tefsîr edildiğini nakletmekte ve bu tefsîri tercih etmektedir.³⁶³ Hâlbuki İbn Teymiyye, “kürsü” lafzını, arşta Allah Teâlâ'nın iki ayağının üzerinde bulunduğu mekân olarak tefsîr etmektedir³⁶⁴.

Taberî, aynı âyetteki “العلي” kavramının tefsîrinde ihtilâf bulunduğunu, bunun bazıları tarafından, “Allah Teâlâ'nın mekânsal olarak semada bulunması” şeklinde açıklandığını, bazılarının ise bu manayı reddederek, “eş ve benzerden yüce/uzak olması”

³⁵⁶ Müslim, Kader, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 173.

³⁵⁷ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut. 1992, I, 92.

³⁵⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, VI, 655.

³⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, VI, 394; Saib Abdülhamîd, *İbn Teymiyye Hayâtuhû ve Akâiduhû*, el-Ğadîr, Beyrut 2002, s. 121.

³⁶⁰ İbn Teymiyye, age., XIII, 385.

³⁶¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, VI, 322; Saib Abdülhamîd, age., s. 121.

³⁶² Bakara, 2/255: “... O'nun kürsüsü (ilmi), gökleri ve yeri kuşatmıştır...”

³⁶³ et-Taberî, *Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, IV, 537; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 457.

³⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, V, 51, 54, 55.

şeklinde açıkladığını ifade etmektedir. Taberî'ye göre “العلي”, “kudretiyle mahlûkatı üzerinde yücelik/yetki sahibi olan”³⁶⁵ demektir.

Hâsılı, Taberî'nin “كرسيه” kavramına “O'nun ilmi”, “العلي” kavramına “kudretiyle mahlûkatı üzerinde yücelik sahibi olan” manası vermesinin, İbn Teymiyye'nin ‘müfessirlerin sıfat âyetlerini te’vîl etmedikleri’ yönündeki iddiasını boşa çıkardığı açıktır.

İbn Teymiyye, Allah Teâlâ'nın mekânsal olarak semada bulunmasına “العلي” iki garip delil sunmuştur. Bunlardan ilki, “Firavun dedi ki, “Ey Haman! Bana yüksek bir kule yap. Belki, yollara, göklerin yollarına ulaşırım ve böylelikle Musa'nın İlâhını görürüm.”³⁶⁶ âyetidir. Ona göre Firavun, Musa'nın (as) ilâhının başka yerde değil, göklerde olduğunu bilmiştir ve bu bilgiyi Musa'dan (as) öğrenmiştir³⁶⁷. Oysa bunun böyle olduğuna dair Kur'ân'da da Sünnet'te de herhangi bir delil bulunmamaktadır³⁶⁸. Üstelik Firavun, Hz. Mûsâ için; “Gerçek şu ki, ben onun elbette yalancılardan olduğunu düşünüyorum”³⁶⁹ demektedir ve böylece onu yalancılıkla itham etmektedir. Bu durumda, Firavun'un, yalancılıkla itham ettiği bir kimsenin sözüne itimat ettiğini iddia etmek isabetli olmasa gerektir.

İkincisi de, ona göre, dua ederken ellerin semaya kaldırılması, Allah Teâlâ'nın gökte bulunduğunun bir delilidir. Nitekim Nebi (sav) Arafat'ta vermiş olduğu büyük hutbesinin sonunda; “Dikkat edin! Tebliğ ettim mi?” buyurmuş, onlar da yoplucu, “Evet tebliğ ettin.” deyince Nebi (sav), parmağını semaya kaldırarak onlara işaret etmiş ve bir kaç kez “Allah'im şahit ol!” buyurmuştur³⁷⁰.

İbn Teymiyye bu hususta ayrıca şunları söylemektedir: “Bütün Müslümanları, dua ederken ellerini semaya kaldırırken görmekteyiz. Çünkü Allah Teâlâ semavâtın üstündeki arşta bulunmaktadır. Şâyet Allah Teâlâ arşta olmasaydı, Müslümanlar ellerini arşa doğru kaldırmazlardı.”³⁷¹

³⁶⁵ et-Taberî, age., IV, 544-545.

³⁶⁶ Ğafir, 40/36-37.

³⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, V, 69, 136.

³⁶⁸ Saib Abdülhamîd, age., s. 124.

³⁶⁹ Ğafir, 40/37.

³⁷⁰ İbn Abdilhadî ed-Dımeşkî es-Sâlihî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Ukûdü'd-Dürriyye*, el-Dâru'l-Hadis Lit-Tabâa ve'n-Neşr, Kahire 2002, s. 84.

³⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, V, 96, 416.

Hâlbuki Müslümanların Kâbe'ye yönelip namaza başlarken “Gerçek şu ki ben - bir hanîf olarak- yönümü, semâvâtı ve arzı yoktan var edene çevirdim...”³⁷² demeleri Allah Teâlâ'nın orada, Kâbe-i Müşerrefe'de olduğuna delil olmayacağı gibi, dua ederken ellerin semaya kaldırılması da Allah Teâlâ'nın gökte bulunduğunun bir delili değildir. “Allah Teâlâ'nın yüceliğini gereği gibi takdir edip bilemediler”³⁷³ kavli şerîfi mucibince Allah Teâlâ, onların tavsifinden münezze ve yücedir³⁷⁴.

Hanbelî mezhebinin önde gelen imamlarından Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Cevzî'ye (597/1201) göre, Allah'ın haberî sıfatları konusunda insanlar üç mertebeye ayrılmışlardır. Bunlardan ilki “Ve Rabbin geldiği zaman...” kavli şerifinin “Ve Rabbinin emri geldiği zaman...” şeklinde te'vîl edilmesinde olduğu gibi zaruret hali müstesna, haberî sıfatları tefsîr ve te'vîle yönelmeksizin olduğu gibi kabul edenlerdir. Bu, Selef'in yoludur³⁷⁵. Selef, sıfat âyetlerini te'vîl ve tefsîr edip onlara mana vermekten kaçınmasına rağmen, Allah Teâlâ'yı teşbihten tenzih etmek için -bu ve benzeri örneklerde olduğu gibi- te'vîle yönelmiştir. İbn Teymiyye ise, Allah (c.c.)'in gelişi, gidişi, inişi ve çıkışına yönelik itikadını haklı çıkarmak için, Selef'in Allah Teâlâ'yı teşbihten tenzih etmek amacıyla te'vîle yönelmesini inkâr etmiştir³⁷⁶.

İbnü'l-Cevzî'ye göre insanların ayrıldığı ikinci mertebeye te'vildir ve bu, tehlikeyi bünyesinde bulundurur³⁷⁷. Tevil, geçen misalde ve benzerlerinde yapılması müstesna olmak üzere tehlikeyi bünyesinde taşır. Te'vîlin tehlikesi, te'vilde aşırı gidip işi inkâra vardırarak ortaya çıkar³⁷⁸.

İbnü'l-Cevzî'ye göre üçüncü mertebeye, hisse göre söz söylemektir. Ehl-i Hadîs'in cahilliği geneldir. Çünkü onların -Allah Teâlâ hakkında caiz ya da imkânsız olan şeylerin, sayesinde bilindiği- aklî ilimlerden bir nasibi yoktur. Aklî ilimler, teşbihle ilgili menkûlâtın zâhirini açıklar. Bundan mahrum kaldıkları için nakil konusunda hisse göre tasarrufta bulunmaktadırlar³⁷⁹. Bu, İbn Teymiyye ekolünün bariz bir özelliğidir.

³⁷² Enâm, 6/79.

³⁷³ Enâm, 6/91; Hac, 22/74; Zümer, 39/67.

³⁷⁴ Saib Abdülhamîd, age., s. 124.

³⁷⁵ Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. el-Cevzî, *Def'u Şühbe't-Teşbih*, thk: Muhammed Zahit el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire ty., s. 59.

³⁷⁶ Saib Abdülhamîd, age., s. 132.

³⁷⁷ Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. el-Cevzî, age., s. 60.

³⁷⁸ Saib Abdülhamîd, age., s. 133.

³⁷⁹ Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. el-Cevzî, age., s. 60-61.

İbnü'l-Cevzî'nin bu tasnif ve yaklaşımından anlaşıldığına göre İbn Teymiyye'nin; Ashab, Tâbiûn ve onları takip edenlerden meydana gelen Selef'in sözlerine tutunma iddiası boşa çıkmaktadır. Zira Selef, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarına âyet ve Hadîslerde geçtiği ve Allah'ın (cc.) kendini isimlendirip nitelendirdiği şekliyle inanmakla birlikte teşbihe düşmeme adına te'vîle yönelmiştir. Yani Selef -“*Ve Rabbin geldiği zaman...*” kavli-i şerîfine “*Ve Rabbinin emri geldiği zaman...*” şeklinde mana verilmesi örneğinde olduğu gibi- zarurete binaen Allah Teâlâ'nın müteşâbih isim ve sıfatlarını te'vîl etmiştir. Hâlbuki İbn Teymiyye, Selef ulemasının sıfatlarla ilgili nassları kesinlikle tefsîr ve te'vîl etmediğini ve bu hususta herhangi bir rivâyetin sonraki nesillere ulaşmadığını iddia etmektedir³⁸⁰.

Sıfatlar konusundaki Selefî yaklaşımın; İmam Mâlik'in, “İstiva meçhul değil malumdur. Keyfiyeti makul/malum değil meçhuldür. Ona inanmak vaciptir. Keyfiyeti hakkında soru sormak bidattir...” prensibine dayandığında kuşku yoktur. Selefiyye'ye göre bu prensip, Allah'ın nüzûlü, gelmesi, eli, yüzü ve benzeri diğer bütün sıfatları için de geçerlidir³⁸¹.

Allah Teâlâ'nın “...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...”³⁸² âyetiyle işaret buyurduğu ve kendine has kıldığı te'vîl, O'nun zat ve sıfatlarının iç yüzü ve mahiyeti olsa gerektir. Binaenaleyh, insanların/ulemanın, Allah Teâlâ'nın haberî sıfatları hakkında -teşbih ve teccime düşmemek için- birtakım tefsîr ve te'vîller yapması mümkün olmakla birlikte Allah'ın (cc.) zat ve sıfatlarının gerçek mahiyetinin âyette de işaret edildiği üzere sadece Allah Teâlâ tarafından bilinebileceği açıktır.

İbn Teymiyye'nin, bir yandan teşbih ve teccimin İslâm akaidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte; Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzîhe hâlel getirmemek gibi niyetlerle, arş, istivâ, yed vb. haberi sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkarken öte yandan naslarda zikredilen âhiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmesi, birinci görüşünde aşırı tepkisel davranışını göstermektedir.³⁸³

³⁸⁰ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 16.

³⁸¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV, 4.

³⁸² Âli İmran, 3/7.

³⁸³ Özvarlı, M. Sait, “İbn Teymiyye (İtikâdî Görüşleri)”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 406.

Selefiyye, Cehmiyye'nin; Allah Teâlâ'yı sağır ve dilsiz olup işitmeyen, görmeyen, konuşmayan ve yaratmayan putlara benzettiğini; bundan dolayı teşbihe düştüğünü iddia etmektedir³⁸⁴. Ehl-i Hadîs, eli, yüzü, gözü bulunmayan, birtakım sıfatlarla vasıflandırılmayan, örneğin; ahirette görülmeyen, Peygamberleriyle konuşmayan, eliyle yaratmayan, yüzüyle gülümsemeyen, arşından dünya semasına inemeyen bir tanrının, gerçekte var olamayacağı görüşüne sarılmıştır. Şunu söylemek gerekir ki Ehlü'l-Hadîs için Tanrının mahlûkatına benzememesi bir düsturdur. Bu düstur teşbihi bir ölçüde dışarıda bırakmaktadır. Fakat tenzih, teşbihten daha üst bir kavramdır. Örneğin, Allah için “yüz” isnadını O'nu mahlûka benzetme girişimi olarak niteleyen Cehmiyye'ye “Öyle şey olur mu? Şimdi senin de yüzün var bir domuzun da. Senin yüzün domuzun yüzüne mi benzetilmektedir?” denilmiştir. Hiç de şık olmayan bu cevapta, “Allah'ın yüzü var fakat mahlûkatın yüzüne benzememektedir” anlayışı dile getirilmiştir. Ama mahlûkatın yüzüne benzememiş olsa da Allah'a bir “yüz” isnat etmek, tenzih düşüncesiyle bağdaşmaz. Bu yüzden, ‘Ehlü'l-Eser'in Tanrı düşüncesinde mutlak teşbih yoksa da nevi şahsına münhasır bir maddîlik vardır’ demek mümkündür³⁸⁵.

Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel, Cehm b. Safvan'ın; Semeniyye³⁸⁶ (Şüpheçiler) diye isimlendirilen müşrik bir gurupla karşılaştığından ve aralarında şöyle bir diyalogun geçtiğinden bahsetmektedir:

Ahmed b. Hanbel'e göre bu kimseler Cehm'e, “Seninle konuşup tartışalım. Şâyet biz sana galip gelirsek sen bizim dînimize gir. Yok, eğer sen bize galip gelirsen biz senin dînine girelim” dediler ve aralarındaki diyalog şöyle devam etti:

Semenîler: Bir ilâhın olduğunu iddia ediyorsun değil mi?

Cehm: Evet

³⁸⁴ el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Halku Efâli'l-İbâd*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1990, s.21

³⁸⁵ İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s.167.

³⁸⁶ İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in Cehm b. Safvan ile münazara yaptığını zikrettiği Semenîler, duyu organlarıyla elde edilenler müstesna, ilmi (âyet ve hadisleri) inkâr eden kimselerdir. Bu sebeple onlar Cehm'e; beş duyudan bir şey bilip bilmediğini sormuşlar, O da “Hayır” cevabını vermiştir. Bunun üzerine onlar: O'nun ilah olduğu kanaatine seni vardiyan nedir? Diye sormuşlardır. Çünkü onlar duyu organlarıyla hissedilenlerden başkasını tanımamaktadırlar. Onların kastı, bir kişinin hissettiğinden başkasını bilmediği değil, bilakis insanlar için dünyada sadece hissedilenlerin var olduğudur. Bunlar İnsanların görüp hissettiği şeyler dışındaki her şeyin mevcudiyetini inkâr eden Yunan felsefesinden ilham alan Dehrî Tabiatçı Muattıla ve benzerleridir. Onların inkâr etmedikleri şeyler felekler ve içindeki görünüp hissedilen şeylerdir. Ahmed b. Hanbel'in Cehm hakkındaki tespiti, onun kelimeler metodunu Sümeniyye'den aldığı yönündedir: İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, V, 168-169.

Semenîler: İlâhımı gördün mü?

Cehm: Hayır.

Semenîler: Sözüünü işittin mi?

Cehm: Hayır.

Semenîler: Onda bir koku olduğunu farkettiler mi?

Cehm: Hayır.

Semenîler: Onda bir his buldun mu?

Cehm: Hayır.

Semenîler: Ona dokunabildin mi?

Cehm: Hayır.

Semenîler: Öyleyse onun ilah/Allah olduğunu nereden bildin!?

Ahmed b. Hanbel'e göre bu konuşmadan sonra Cehm, şüpheye düşmüş ve kırk gün kime kulluk edeceğini bilememiş, nihâyet Hristiyanların; "Hz. İsa'daki (as) ruhun Allah'ın zatından olan Allah'ın ruhu olduğu" iddiasından yola çıkarak, Allah'ın; gözlerin göremediği ve göremeyeceği bir "ruh" olduğu sonucuna varmıştır.

Bundan sonra Cehm, Hristiyan zındıklardan devşirdiği bu tartışma metodunu bir Senevî'ye (Düalist)³⁸⁷ karşı kullanmış ve diyalogun sonunda, "İşte Allah böyledir. (Yani ruh gibidir, ruh nasıl görünmezse O da görünmez) Yüzü vardır ancak görünmez. Sesi vardır ancak duyulmaz. Kokusu vardır ama koklanmaz. O, gözlerden uzaktır. Bir mekândan hâlî de değildir şu veya bu mekânda da değildir" demiştir³⁸⁸. Ahmed b. Hanbel'e göre Cehm, Kur'an'ı gereksiz bir şekilde te'vîl etmiş, Rasûlullah'ın hadîslerini reddetmiş, Allah'ın kendisini kitabında ya da Rasûl'ün hadîslerinde vasıflandırdığı gibi vasıflandıran kimselerin kâfir olduklarını iddia etmiş ve Müşebbiheden olmuştur. Ayrıca ona göre Cehm, kelâmıyla birçok insanı saptırmış ve Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarından bazılarıyla Basra'da Amr b. Ubeyd'in arkadaşları onun takipçisi olmuşlardır. Cehm, kelâmının aslını (iddiâsını); "*Hiçbir şey O'na benzemez.*"³⁸⁹, "*O Allah ki,*

³⁸⁷ Senevî, kâinâtı "nur" ve "zulmet"ten meydana gelen iki tanrının (iyilik-kötülük) yaratıp yönettiğine inanan kişi demektir. Seneviyye, eski bir İran ve Hint dinidir. Daha geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "Seneviyye" Maddesi s. 277.

³⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanadika*, Dâru's-Sebat, thk: Sabri Selâmet Şahin, Riyad, 1424h, s. 93-95.

³⁸⁹ Şurâ, 42/11.

göklerde ve yerededir.”³⁹⁰, “*Gözler O’nu göremez, ancak O, gözleri görür.*”³⁹¹ gibi âyetlerle temellendirmeye çalışmıştır³⁹².

Ahmed b. Hanbel’e göre Cehmiyye’nin dîn (Allah) telakkisi şu esaslara dayanmaktadır: “*Hiçbir şey O’na benzemez.*” âyeti, “*Eşyadan/şeylerden O’nun benzeri gibi bir şey yoktur.*” anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ arşta olduğu gibi, aynı zamanda yedi kat yerin altındadır. O, bir mekândan hali olmadığı gibi, şu ya da bu mekânda da değildir. O, konuşmamıştır ve konuşmayacaktır. Dünyada hiçbir kimse onu bakıp görmemiştir, Âhirette de görmeyecektir. O, tavsîf edilemez, herhangi bir sıfatla bilinmez. O, bir iş yapmaz, O’nun bir sınırı ve sonu yoktur. O, idrak edilemez. O, tümüyle yüz, tümüyle ilim, tümüyle iştme, tümüyle görme, tümüyle nûr ve tümüyle kudrettir. O’nun hakkında iki şey yoktur. O, iki farklı vasıfla tavsif edilemez. O’nun için “en yukarısı”, “en aşağısı”, “yön”, “yan”, “sağ” ve “sol” yoktur. O, hafif de değildir, ağır da. O’nun rengi de yoktur, cismi de. O, malum da değildir, ma’kul de. O, insanın hatırına gelen her şeyin zıttı bir şeydir.”

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye’nin Allah telakkisini bu şekilde özetledikten sonra şöyle devam etmiştir: “Biz “Allah bir şeydir” diyoruz, Cehmiyye, “O, bir şeydir, ancak diğer şeyler gibi bir şey değildir” diyor. Akıl sahipleri bilir ki, “O, bir şeydir, ancak diğer şeyler gibi bir şey değildir” demek “O, bir şey değildir/yoktur” demektir. Bu durumda insanlar için malumdur ki, Cehmiyye hiçbir şeye inanmamaktadır. Fakat onlar alaniyet konusundaki düşünceleri sebebiyle kendilerine yöneltilen saldırılara karşı kendilerini savunmaktadırlar.”³⁹³

“*Celâl ve İkram sahibi olan rabbinin yüzü (zâtı) bakidir.*”³⁹⁴ âyeti, “*O’nun Yüzü (Zâtı) müstesna, her şey yok olacaktır.*”³⁹⁵ âyeti, özelde Hz. Peygamber’e (sav) yönelik ve ancak evrensel olan “*Sabah-akşam Rabbine O’nun yüzünü (rızasını) dileyerek dua edenlerle birlikte sabret...*”³⁹⁶ âyeti ve “*Doğu da batı da Allah’ındır. Nereye yönelirse-*

³⁹⁰ En’âm, 6/3.

³⁹¹ En’âm, 6/103.

³⁹² Ahmed b. Hanbel, age., s. 95-97.

³⁹³ Ahmed b. Hanbel, age., s. 97-99; İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî’l-Cehmiyye*, tsh: Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım, Mektebetü’l-Hükûme, Mekke, 1392h, II, 352.

³⁹⁴ Rahman, 97/27.

³⁹⁵ Kasas, 28/88.

³⁹⁶ Kehf, 18/28.

niz yönelin, Allah'ın yüzü (rahmeti, rızası ve nimeti) oradadır.”³⁹⁷ âyeti, Ehl-i Hadîs'in Allah algısını oluşturan âyetlerden birkaçıdır. Ehl-i Hadîs bu âyetlere dayanarak Allah'a (cc.) yüz isnat etmiştir³⁹⁸.

Ehl-i Hadîs'e göre, “*De ki; O, size üstünden ya da ayağımızın altından bir azap göndermeye kadirdir...*”³⁹⁹ âyeti inince Hz. Peygamber (sav), “*Senin yüzüne (zatına) sığınırım.*”⁴⁰⁰ buyurmuştur. Bu durumda “vech”in sevap ve kıble olarak te’vili caiz değildir. Hz. Peygamber’in (sav) “*Allah’ım! Senden yüzüne bakmanın lezzetini istiyorum.*” hadîsi de Allah’ın yüzünün bulunduğu diğer bir delildir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav), “*İyi ve güzel iş yapanlara Cennet ve ziyadesi verilecektir...*”⁴⁰¹ âyetindeki “ziyade” kelimesini “*Allah Teâlâ’nın yüzüne bakmak.*”⁴⁰² olarak tefsîr etmiştir⁴⁰³. Bu konuda Ehl-i Hadîs’in dayandığı diğer bir hadîs de şudur: “*Kul namaza kalktığında Allah (cc.) Kerim Yüzünü ona çevirir, o namazı bitirinceye ya da namazı bozan çirkin bir şey olana kadar yüzünü ondan çevirmez.*”⁴⁰⁴

Selefiyye’ye göre Cehmiyye, “*Celâl ve İkrâm sahibi olan rabbinin yüzü (zâtı) bakidir.*” âyeti ile benzer âyetlerdeki “vech”e, nimet, ihsan, fazîlet, sevap, kıble ve sâlih amel gibi manalar vermiştir. Hâlbuki bunların tümü mahlûktur ve baki kalmaları mümkün değildir. Bununla birlikte “vech” e verilen bu anlamları Celâl ve İkrâm sahibi” şeklinde tavsif etmek de caiz değildir. Mü’minler bilirler ki; Allah (c.c.), mahlûkatına ait yüzleri -kendi yüzü dışında- ‘Celâl ve İkrâm sahibi’ diye takdis etmez⁴⁰⁵.

Selefiyye’ye göre, “*İyi ve güzel iş yapanlara Cennet ve ziyadesi verilecektir...*” âyetindeki “ziyade”, Hz. Peygamber tarafından “*Allah’ı (cc.) görmek*” olarak tefsîr edilmiştir. Buna göre, “ziyade”nin “*Kâbe’yi ya da yaratılmışların amellerini görmek*” şeklinde te’vîl edilmesi caiz değildir. Ya da Rasulullah (sav), “*Allah’ım! Senden yüzüne bakmanın lezzetini istiyorum.*” şeklinde dua etmiştir. Bunun “*Allahım! Senden yarattık-*

³⁹⁷ Bakara, 2/115.

³⁹⁸ İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Kitâbu’t-Tevhîd ve İsbâtü Sifât’r-Rab*, Dâru’r-Rüşd, Riyad, 1988, s. 24-25.

³⁹⁹ En’âm, 6/65.

⁴⁰⁰ el-Buhârî, Tefsîr, 6.

⁴⁰¹ Yunus, 10/26.

⁴⁰² Müslim, İman, 297, 298.

⁴⁰³ ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *Reddü’l-İmam ed-Dârimî*, tsh: Muhammed Hamîd el-Fakî, Beyrut, ty., s.160-161.

⁴⁰⁴ ed-Dârimî, age., s. 157.

⁴⁰⁵ ed-Dârimî, age., s. 158-159.

larının yapmış oldukları sâlih amelleri ya da kıbleyi görmenin lezzetini istiyorum” şeklinde te’vîl etmek caiz değildir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav), “*Şüphesiz Allah Teâlâ uyumaz, Zaten O’na uyumak da yakışmaz. Tartıyı indirir ve kaldırır. O’na gündüzün amelinden önce gecenin ameli, gecenin amelinden önce gündüzün ameli sunulur. Hicabı nurdur.* (Hz. Ebu Bekr’in rivâyetine göre “nar”dır.) *Eğer onu açmış olsa yüzünün sübhâtı, mahlûkatından gözünün ihata ettiği her şeyi yakardı.*”⁴⁰⁶ buyurmaktadır. Yani “vech”in sâlih amel ya da kıble olarak te’vil edilmesi mümkün değildir⁴⁰⁷.

İbn Huzeyme’ye (311/924) göre, Allah Teâlâ kendisi için bir “Yüz” öngörmüş ve onu “Celâl” ve “İkram sahibi” olmakla vasıflandırmıştır. Yüzü için bekâya hükmetmiş, O’nun yok olmasını nefyetmiştir. İbn Huzeyme şöyle devam etmektedir: “Biz, Allah’ın kendisi için uygun gördüğünü, O’nun için uygun görürüz. Bunu dilimizle söyler, kalbimizle tasdik ederiz. Bunu; yaratıcımızın yüzünü mahlûkattan hiç birinin yüzüne benzetmeksizin yaparız. Allah (cc.) mahlûkâta benzemez. Rabbimiz Muattıla’nın dediklerinden yücedir. O, İptalcilerin dediği gibi bir yokluktan münezzehtir. Çünkü “yokluk” O’nun sıfatı değildir. Allah, Kitab-ı Kerimi’nde kendini vasıflandırdığı sıfatları inkâr eden Cehmiyye’nin dediklerinden münezzehtir”⁴⁰⁸.

Ehl-i Hadîs, “*Sizden biri birine vurmak zorunda kalırsa yüzüne vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah (c.c.), Hz. Âdem’i (as) kendi sûretinde yaratmıştır.*”⁴⁰⁹ hadîsi ile “*Yüze kötü davranmayın/vurmayın. Çünkü Allah Âdemi Rahman’ın sûretinde yaratmıştır.*” hadîsini zâhirî manada alarak Allah’ın yüzünün bulunduğu delil edinmiştir⁴¹⁰.

Ehl-i Hadîs’e göre, yüzü bulunan Allah, aynı zamanda gülen bir Allah’tır. Nitekim Ashab-ı Kiram’dan Ebû Razîn’in (ra) rivâyet ettiğine göre; Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Rabbimiz sıkıntısının değişme/geçme vakti yakın olmasına rağmen kullarının ümitsizliğe düşmesine/düşecek olmasına güldü/gülecektir.*” Onun, “*Ya, Rasûlallah! Hiç Allah güler mi?*” demesi üzerine Rasûlullah, “*Evet*” buyurdular. O da: “*Öyleyse gülen bir Rabbin hayrından asla mahrum kalmayız/kalmayacağız*” dedi.”⁴¹¹

⁴⁰⁶ Müslim, İmân, 293.

⁴⁰⁷ ed-Dârimî, age., s. 158-160.

⁴⁰⁸ İbn Huzeyme, age., s. 25-26.

⁴⁰⁹ Müslim, el-Birr ve’s-Sıla, 112-116.

⁴¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s-Sünne*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye Beyrut, 2003. s. 166, 169.

⁴¹¹ Ahmed b. Hanbel, IV, 11-12; ed-Dârimî, age., s. 174.

Abdullah b. Mes'ûd'un (ra) rivâyet ettiği, “*Kıyâmet günü Rabbimiz bize gelecek ve biz yüksek bir yerde olduğumuz halde gülerek bize tecelli edecektir.*”⁴¹² hadîsi, Ebû Hüreyre'nin (ra) rivâyet ettiği “*Allah iki kişiye güler. Onlardan biri diğerini öldürdüğü halde ikisi de Cennete girer.*” Ashab: “*Bu nasıl olur Ya Rasûlallah? deyince O, “Onlardan biri Allah yolunda savaşırken şehit düşer. Sonra Allah Teâlâ katilin tevbesini kabul eder, Müslüman olur ve O da Allah yolunda şehit olur.*”⁴¹³ hadîsi, Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ra) rivâyet ettiği “*Üç durumda Allah Teâlâ güler. Kişi geceleyin namaza kalktığında, Mü'minler namaz için saf tuttuğunda, Mü'minler cihad için saf tuttuğunda*”⁴¹⁴ hadîsi ve bunlara benzer diğer hadîsler, Ehl-i Hadîs'in Allah'ın güldüğüne/güleceğine dair görüşlerini kendileriyle temellendirmeye çalıştıkları hadîslerdir⁴¹⁵.

Dârimî'ye göre Rabbin gülmesinin, mecâzî manada “O'nun rızası, rahmeti ve günahları bağışlaması” şeklinde tefsîr edilmesi yanlıştır. Dârimî, Cehmiyye'nin, “ekini gülerken gördüm” sözüyle, ‘ekin hakiki manada gülmesi değil, onun yeşilliği ve parlaklığı kastedilir’ görüşüne, ‘Allah'ın gülmesi, gülme özelliği ve kudreti olmayan ölü bir ekine benzetilemez’ diyerek karşı çıkmıştır. Dârimî bu bağlamda özetle şunları söylemektedir: “Ekinin gülmesi temsili bir durumdur. Hâlbuki Allah'ın gülmesi mecâz değil gerçektir. Allah dilerse güler, ekin ise hasat edilene kadar yeşillik ve parlaklık özelliğini devam ettirebilir. Sizin, Allah'ın gülmesi, “O'nun rızası, rahmeti ve günahları bağışlamasıdır” görüşünüz kısmen doğrudur. Çünkü Allah, razı olduğu kimseden başkasına gülmez. Gülmesi rızasına bağlıdır ve Dîn/İslâm düşmanlarından yüz çevirecektir. Şâyet, Ebû Musa'nın Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği söz konusu hadîsten şüphe ediyorsanız, bari İbn Mes'ûd'un sizin iddianızı yalanlayan hadîsini⁴¹⁶ esas alınız. Bu hadîsi dikkate aldığımızda, Allah'ın gülmesini sadece O'nun rızası ve rahmeti ile te'vîl etmeniz imkânsız olur. Ayrıca sizin “Allah'ın gülmesi O'nun rızası, rahmeti ve günahları bağışlamasıdır” şeklindeki itikadınıza dayanak edinip tefsîr ettiğiniz Ebû Razîn'in rivâyet ettiği hadîs⁴¹⁷, sizin iddianızı yalanlamaktadır. Çünkü Ebû Razîn'in (ra) Hz. Peygambe-

⁴¹² Ahmed b. Hanbel, IV, 407; ed-Dârimî, age., s. 174; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 153.

⁴¹³ Müslim, İmâre, 128-129.

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, III, 80.

⁴¹⁵ el-Malâtî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bida'*, Mektebetü Medlûbî, Kahire 1993, s. 88-89.

⁴¹⁶ Müslim, İman, 83; ed-Dârimî, age., s. 176.

⁴¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 11-12: *Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Rabbimiz sıkıntılarının geçme vakti yakın olmasına rağmen kullarının ümitsizliğe düşmesine/düşecek olmasına gül-*

re yönelttiği; “*Rab, güler mi?/gülecek mi?*” sorusundaki gülmeyi, rıza, rahmet ve günahları bağışlama şeklinde tefsîr ederseniz, bu sizin yaklaşımınıza göre Ebû Razîn (ra), Rabbinin acıyan, razı olan ve günahları bağışlayan bir Rab olduğunu bilmeyen birisi olur. Bu onun Rasûlullah’a “Rabbimizin merhameti var mıdır? Rabbimiz merhamet edip günahları bağışlayacak mıdır? gibi garip bir soru sorması demektir ki, bu mümkün değildir. Hz. Peygamber (sav): “*Üç durumda Allah Teâlâ güler. Kişi geceleyin namaza kalktığında, Mü’minler namaz için saf tuttuğunda, Mü’minler cihad için saf tuttuğunda*”⁴¹⁸ buyurmuştur. Buradaki gülme sizin anladığınız ekinin gülmesi gibi bir gülme değildir. Çünkü ekin kimine gülüp bunu kiminden mahrum etmez. Allah ise dilediğine güler, dilediğini bundan mahrum eder⁴¹⁹.

Sonuç

Her ne kadar mahlûkatın yüzüne ve gülüşüne benzetilmemiş olsa dahi Allah’a “yüz” ve “gülme” isnadında bulunulması “tenzih” düşüncesiyle bağdaşmaz. Bu, teşbih ve tecsime kapı aralayan bir yaklaşımdır.

3. Allah’ın (cc.) Gözü ve Kulağı

Selefiyye’ye göre Allah’ın gözü ve kulağı vardır. Ehl-i Eser bu itikada; “*Gerçek şu ki Allah (cc.) en iyi işiten ve en iyi görendir.*”⁴²⁰ anlamına gelen âyetlere dayanarak ve bunları zâhiri manada değerlendirerek ulaşmıştır. Dârimî, Bîşr el-Merîsî’nin (140/753-218/833) ‘Allah’ın kulağı olmaksızın işittiği, gözü olmaksızın renkleri bildiği’ görüşüne karşı çıkararak şunları söylemektedir: Bu iki sıfat konusunda eşekler ve köpekler senin ilâhından daha avantajlı durumdalar. Çünkü eşekler sesleri kulaklarıyla işitir, renkleri gözleriyle görürler. İddiana göre senin ilâhın kulağıyla duymayan, gözüyle

dü/gülecektir.” Ebû Razîn’in, ‘Ya Rasûlallah! Hiç Allah güler mi?’ demesi üzerine Rasulullah, “Evet” buyurdular. O da: ‘Öyleyse gülen bir Rabbin hayrından asla mahrum kalmayacağız’ Dedi.”

⁴¹⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 80.

⁴¹⁹ ed-Dârimî, age., s. 174-179.

⁴²⁰ Nisa, 4/58, 134; Hac, 22/61, 75; Lokman, 31/28; Mücadele, 58/1.

görmeyen kör ve sağır biridir! Bununla birlikte senin iddiana göre Allah Teâlâ, duvarlar ve dağlar gibi kulağıyla işitmeyen, gözüyle görmeyen sadece idrak eden bir ilahtır⁴²¹.

Dârimî'ye göre, Bişr el-Merîsî, İbn Abbas'ın; “...*وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا*...”⁴²² kavlı-i şerifini “*Rabbinin hükmüne razı ol. Çünkü sen bizim gözetimimizde ve korumamızdasın...*” şeklinde tefsîr ettiğini iddia ederek bu âyeti aynı şekilde tefsîr etmektedir. Hâlbuki İbn Abbas, bu âyetle ilgili onun iddia ettiği gibi bir şey söylememiştir. Onun dediği, ‘Sen bizim korumamızda ve gözümüzün gözetimindesin’⁴²³ şeklindedir. Çünkü Arap dilinde bir kimsenin gözleri olmaksızın gözetimle vasıflandırılması caiz değildir. Bundan dolayı Allah'ın gerçek manada gözünün bulunduğu kabul edilmelidir. “*Ey Musa! Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kuldım.*”⁴²⁴ “*Mükâfat olsun diye verdiğim gemi, gözümüzün önünde yüzüyordu.*”⁴²⁵, “*Gözümüzün önünde sana bildirdiğim gibi gemi yap.*”⁴²⁶ gibi âyetlerde mecâz kastedilmemektedir⁴²⁷. Çünkü Arap dilinde bir lafzı mecâzî manada yorumlamak için bunu haklı kılacak kesin bir delîle ihtiyaç vardır. Bu âyetlerdeki “*ayn*”ın hakîkî manada kullanıldığına Rasûlullah'ın (sav) şu sözü delildir: “*Deccal a'verdir (bir yahut iki gözü kördür). Hâlbuki Allah (cc.) a'ver (kör) değildir.*”, “*Gerçek şu ki Allah Teâlâ kör değildir. Dikkat edin! Mesih-i Deccalin sağ gözü kördür. Sanki onun gözü sönmüş üzüm tanesi gibidir.*”⁴²⁸ Bu hadîste Deccal için kullanılan “*a'ver*” lafzı insanlar tarafından tam olarak iki gözle görmenin zıttı anlamında kullanılmıştır. Öyleyse Allah (cc.), *a'ver* olmayıp gözleriyle gören bir varlıktır⁴²⁹.

Dârimî'ye göre Hz. İbrahim'in babasına; “... *Ey babacığım! Duymayan, görmeyen ve de sana hiçbir faydası olmayan bir şeye niçin tapıyorsun?*”⁴³⁰ demesi, ‘benim ilahım kulağıyla işiten ve gözüyle gören bir ilahtır’ anlamına gelir. Ey Merîsî! Şâyet senin dediğin gibi olsaydı elbette babası İbrahim'e (as); ‘Senin ilahın da kulağıyla işitmiyor ve gözüyle görmüyor’ derdi. Aynı şekilde Arapların putları hakkında Allah Teâlâ

⁴²¹ ed-Dârimî, age., s. 41-42.

⁴²² Tûr, 52/48.

⁴²³ İbn Abbas, *Tenvîru'l-Mikbas min Tefsîri İbn Abbas*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, s. 560; Hâlbuki Bişr el-Merîsî'nin İbn Abbas'a atfettiği tefsîr, İbn Abbas'ın tefsîrinde s. 560'ta aynen mevcuttur.

⁴²⁴ Tâhâ, 20/39.

⁴²⁵ Kamer, 54/14.

⁴²⁶ Hûd, 11/37.

⁴²⁷ ed-Dârimî, age., s. 190-191.

⁴²⁸ el-Buhârî, Fiten, 26; Müslim, Fiten, 100, 101.

⁴²⁹ ed-Dârimî, age., s. 43.

⁴³⁰ Meryem, 19/42.

şunları söylemektedir: “Onların yürüyecek ayakları, yada kendileriyle tutunacak elleri yahut kendileriyle görececek gözleri veya kendileriyle işitecek kulakları mı var?...”⁴³¹ Bunun anlamı şudur: Allah’ın (cc.), -putların aksine- tutunacak eli, görececek gözü ve işitecek kulağı vardır⁴³². Ehl-i Hadîs’in bu konuda kendisine dayandığı diğer bir delil de Ebû Hüreyre’nin (ra) naklettiği “Ben Rasûlullah’ı (sav) “Gerçek şu ki Allah, işten ve görendir.” âyetini okurken bir parmağıyla kulağını diğer parmağıyla gözünü işaret eder halde gördüm.”⁴³³ hadîsidir.

Dârimî Merîsî’yi, Allah’ı (cc.) görmeyen bir a’mâya benzettiğini iddia ederek küfürle itham etmektedir. Ayrıca ona göre, Arap dilinde;“O, işiten ve görendir” denildiğinde o şeyin kulak ve göze sahip olduğu kastedilir. A’manın da gözü vardır ancak görmesi yoktur. Merîsî, bunu bilmeyen bir cahildir⁴³⁴.

4. Allah’ın (cc.) Nefsi

Ehl-i Hadîs/Selefiyye’ye göre tıpkı insanlar gibi Allah’ın da nefsi vardır. Bunun böyle olduğu Kitap ve Sünnet ile sabittir⁴³⁵. Dârimî’ye göre Cehmiyye, Allah’ın zamir ile tavsîf edilemeyeceğini savunmakta ve şunları söylemektedir: “Allah (cc.) kendi nefsinde yaratılmalarından ve amellerinin ortaya çıkmasından önce mahlûkatı hakkında hiçbir şeyi bilmemektedir.” Bu, Allah’ın nefsi ile ilmini inkâr etmek anlamına geldiği gibi Allah’ın, “...Bununla beraber, Allah sizi kendisinden korunmanız hususunda uyarıyor. Nihâyet dönüş O’nadır.”⁴³⁶, “... (İsâ (as) buyurdu ki, Ey Allahum!) Sen benim nefsimde olanı biliyorsun ve hâlbuki ben, senin nefsinde olanı bilmem...”⁴³⁷, “...Allah kendi nefesine rahmeti yazmıştır...”⁴³⁸, ve “Seni kendime Peygamber seçtim.”⁴³⁹ gibi âyetleriyle Sünnet’e de aykırıdır. Nitekim Ebû Hüreyre’nin rivâyet ettiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “Ben kulum beni nasıl zannediyorsa öyleyim. O beni nefsinde andığı zaman ben de onu nefsimde anarım. Şâyet

⁴³¹ A’râf, 7/195.

⁴³² ed-Dârimî, age., s. 44.

⁴³³ Ebû Dâvûd, Sünne, 18.

⁴³⁴ ed-Dârimî, age., s. 42.

⁴³⁵ Âli İmrân, 3/28. Maide, 5/116; En’âm, 6/12; Taha, 20/41; el-Buhârî, Tevhîd, 15; Müslim, Zikr, Duâ, Tevbe ve İstiğfar, 1.

⁴³⁶ Âli İmrân, 3/28.

⁴³⁷ Maide, 5/116.

⁴³⁸ En’âm, 6/12.

⁴³⁹ Taha, 20/41.

*o beni bir topluluk içerisinde anarsa, ben onu onlardan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. Eğer o bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın, bir arşın yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim.”*⁴⁴⁰

Bu hadîse göre Rasûlullah (sav), kul zikrini gizlediği zaman Allah’ın kulun zikrini nefsinde gizlediğini, kul zikrini ilan ettiği zaman da Allah’ın bunu ilan ettiğini haber vermektedir. Allah’ın ve iki Peygamberi Hz. İsâ (as) ile Hz. Muhammed’in (sav) sözleri bir araya getirildiğinde; Cehm, Merîsî ve arkadaşlarının sözlerini kim kale alır? Allah’ın nefsi bizzat Allah’ın kendisidir. “*Nefs*” bütün sıfatları bünyesinde barındırır. “*Nefs*” inkâr edilirse, sıfatlar da inkâr edilmiş olur. Sıfatların inkâr edilmesi durumunda da Allah inkâr edilmiş olunur⁴⁴¹.

5. Allah’ın (cc.) Eli ve Parmakları

Ehl-i-Hadîs/Selefiyye, “*Yahudîler, “Allah’ın eli sıkıdır.” dediler. Elleri kurusun ve dediklerinden dolayı lanet olsun onlara. Aksine Allah’ın her iki eli de açıktır (O, sınırsız bir cömertliğin sahibidir) ve (malını) dilediği gibi sarf eder. Elbette sana Rabbinden indirilen bu Kur’ân, onların birçoğunun küfür ve azgınlığını artıracaktır... ”*⁴⁴², “*Allah Teâlâ buyurdu ki, Ey İblîs, Elimle (kudretimle) yarattığım bir varlığa (Âdem’e) secde etmekten seni alıkoyan nedir? (Ona) büyüklük tasladın değil mi? Böylece sen (aslında ona değil, Rabbine karşı) büyüklük taslayanlardan biri oldun.”*⁴⁴³ “*Allah’ı hakkıyla takdir edemediler. Hâlbuki bütün yer kıyamet günü O’nun avucundadır. Gökler de eliyle (kudretiyle) düürülmüştür. O, onların ortak konuştuklarından münezzeh ve yücedir.”*⁴⁴⁴ “*Gerçek şu ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiştir. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim (Allah’a verdiği) ahdi bozarsa, o ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah’a verdiği ahdi yerine getirirse, Allah ona büyük bir mükâfaât verecektir.”*⁴⁴⁵ gibi âyetlere dayanarak Allah’ın eli ve parmaklarının bulunduğunu iddia etmiştir.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ el-Buhârî, Tevhîd, 15; Müslim, ez-Zikr, ve’d-Duâ, 2.

⁴⁴¹ ed-Dârimî, age., s. 196.

⁴⁴² Maide, 5/64.

⁴⁴³ Sâd, 38/75.

⁴⁴⁴ Zümer, 39/67.

⁴⁴⁵ Fetih, 48/10.

⁴⁴⁶ el-Malâfî, age., s. 98.

Dârimî'ye göre Selman-ı Farisî'nin (35/655) rivâyet ettiği, “Gerçek şu ki Allah (cc.), Âdem'in malzemesini mayaladı sonra onu eliyle karıştırıp yoğurdu. Güzel olan şeylerin tümü O'nun sağından, çirkin olan şeylerin tümü O'nun solundan çıktı. Sonra iki elinin biriyle diğerini sıvazladı.” hadîsi “Allah'ın eli”nin gerçek manada el olduğunun ve Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi “nimet ve kudret” olarak te'vîl edilmesinin mümkün olamayacağının bir delilidir. Dârimî'ye göre Cehmiyye'nin iddiası, ‘Her varlık Allah'ın iki eliyle değil, O'nun nimeti ve kudretiyle yaratılmıştır’ şeklindedir. Bu durumda kudretin nimetle karıştırılması gibi bir mana ortaya çıkar ki bu caiz değildir. Çünkü nimet tümüyle mahlûk iken, kudret mahlûk değildir (yani yaratılmışın yaratılmamışını karıştırması caiz değildir). Bu söz akıllı bir kimsenin ağzından çıkacak bir söz olmadığı gibi bu ve benzer görüşleri cahillerden başkası onaylamaz⁴⁴⁷.

Abdullah b. Ömer'in rivâyet ettiği “Allah Teâlâ dört şeyi eliyle yaratmıştır. Bunlar: Arş, kalem, Adn Cennetleri ve Hz. Âdem'dir. Sonra diğer mahlûkata “ol” buyurmuş onlar da oluvermiştir.” hadîsi, Ashâbu'l-Hadîs/Selefiyye'nin Allah'ın (cc.) gerçek manada ellerinin bulunduğu görüşüne mesned edindiği diğer bir hadîstir⁴⁴⁸. İmam Osman b. Said ed-Dârimî bu hadîse temas ettikten sonra Merîsî'ye şöyle seslenmektedir: “Ey Merîsî, İbn Ömer'in (ra), Hz. Âdem ile diğer mahlûkat arasındaki yaratılış farkını (elle yaratılma konusundaki farkı) nasıl temyîz ve tefrik ettiğini görmüyor musun? Kur'ân'ın te'vîlini sen İbn Ömer'den daha mı iyi bileceksin? Şüphesiz o, Kur'ân'a şahit olmuş ve inişini takip etmiştir. Ayrıca o, Arap dilinin cahili de değildir.”⁴⁴⁹

İbn Huzeyme'ye göre, Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ (as) arasında meydana gelen/gelecek olan konuşmayı konu edinen rivâyetler Allah'ın eli olduğunun bir kanıtıdır⁴⁵⁰. Bu rivâyetlere göre Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ arasında şöyle bir konuşma geçmiş/gececektir: Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Âdem ve Musa (as) Rabbin huzurunda tartıştılar. Musa (as) dedi ki, Ey Âdem! Sen bizim babamızsın, bizi hayal kırıklığına uğrattın ve bizim cennetten çıkarılmamıza sebep oldun. Buna Âdem (as) şöyle cevap verdi: Ey Musa! Allah (cc.) seni kelâmıyla özel kıldı ve senin için eliyle Tevrat'ı yazdı. (Söylediklerinle) sen beni Allah'ın beni yaratmasını-

⁴⁴⁷ ed-Dârimî, age., s. 157.

⁴⁴⁸ ed-Dârimî, age., s. 35; el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire ty., s. 302.

⁴⁴⁹ ed-Dârimî, age., s. 35.

⁴⁵⁰ İbn Huzeyme, age., s. 120, 126.

dan kırk yıl (yıllar) önce hakkımda takdir ettiği bir mesele sebebiyle suçluyorsun. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: Böylece Âdem (as) Musa'yı (as) susturdu, Âdem (as) Musa'yı (as) susturdu."⁴⁵¹

6. Allah'ın (cc.) Avuçları ve Parmakları

Selefiyye/Ashâbu'l-Hadîs'e göre Allah'ın avuçları ve parmakları vardır. Bunun Kur'ân'dan delili Zümer Sûresi 39/67. âyettir.⁴⁵² Bu konuda ayrıca birçok rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan biri, Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyet ettiği "*Bir defasında Rasûlullah'ın (sav) huzuruna Yahudi âlimlerinden biri geldi ve şöyle dedi: "Ya Muhammed! Biz inanırız ki, Kıyamet günü Allah gökleri bir parmağında, yeryüzünü bir parmağında, ağaçları bir parmağında, su ve serveti bir parmağında ve diğer mahlûkatı diğer parmağında tutar ve şöyle buyurur: "Ben (kâinatın) kralıyım."* Bunun üzerine Nebî (sav) Yahudi âlimi tasdik sadedinde azı dişleri görününceye kadar güldü ve sonra, "*Onlar (müşrikler), Allah Teâlâ'nın yüceliğini gereği gibi takdir edip bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elinde/avucundadır. Gökler de kudretiyle dü-rülmüştür...*"⁴⁵³ âyetini okudu."⁴⁵⁴ hadîsidir.

Dârimî, Merîsî'nin Allah'ın parmaklarından kastın, "O'nun kudreti" ve avucundan kastın, "O'nun mülkü" olduğu görüşünü ifade ettikten sonra ona şöyle cevap vermiştir: "*Ey Merîsî! Sen, Rasûlullah'ın (sav) "Kalpler Rahman'ın parmaklarından iki parmağın arasındadır. Onları dilediği gibi çevirir."* hadîsini rivâyet ediyor, onu onaylıyor sonra da reddediyorsun. Sonra Allah'ın iki parmağından kastın, O'nun iki kudreti olduğunu iddia ediyorsun. Aynı şekilde; "*Onlar (müşrikler), Allah Teâlâ'nın yüceliğini gereği gibi takdir edip bilemediler Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elinde/avucundadır...*"⁴⁵⁵ âyetindeki avuçtan kastın, 'Allah'ın mülkü' olduğunu iddia ediyorsun. Arapçanın hangi lehçesinde Allah'ın iki parmağının O'nun iki kudreti manasına geldiğini gördün? Bize söyle. Bize göre hiçbir lehçede böyle bir mana yoktur. Eğer sen

⁴⁵¹ el-Buhârî, Kader, 11:Müslim, Kader, 13-15; Ebû Dâvûd, Sünne, 11.

⁴⁵² Zümer 39/67: "*Onlar (müşrikler), Allah Teâlâ'nın yüceliğini gereği gibi takdir edip bilemediler Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elinde/avucundadır. Gökler de O'nun kudretiyle dü-rülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.*" Âyette bulunan "sağ eliyle" ifadesi Ehl-i sünnet itikadı gereği "kudretiyle" ifadesiyle karşılanmıştır.

⁴⁵³ Zümer, 39/67.

⁴⁵⁴ el-Buhârî, Tefsîr, 39/2; ed-Dârimî, age., s. 60.

⁴⁵⁵ Zümer, 39/67.

Ehl-i Hadîs'ten ve onun ravilerinden biri olsaydın İbn Mesûd hadîsinin -iddia ettiğin gibi- tekzîb için değil, Yahudi âlimi tasdîk etmek için varit olduğunu bilirdin. Ayrıca, “*O gün gökyüzünü kitap dürer gibi dürer, ilk kez yaratmaya başladığımız gibi vadimizi tutarak onu tekrarlarız. Gerçek şu ki, biz bunu yaparız.*”⁴⁵⁶ âyeti ile “*Allah Teâlâ Kıyâmet günü gökyüzünü sağ eliyle dürecektir ve sonra “Kral benim.” diyecektir.*” hadîsi senin iddianı geçersiz kılmaktadır. Sen nasıl Allah'ın parmaklarından iki parmağı, “iki kudreti” olarak tefsîr edersin? Sen nasıl Allah'ın beş parmağı bulunduğundan bahseden İbn Mesûd hadîsini yalanlarsın? Hem İbn Mesûd hadîsini onaylamıyor ve hem de onu te'vil ediyor “iki parmağa” “iki kudret” manası verip, “kudret beştir” diyorsun!”⁴⁵⁷

Kısaca, Selefiyye'ye göre Cehmiyye olarak isimlendirdiği fırkanın, Allah'ın parmak ve avucuna, kudret ve mülk manası vermesi küfür ve dalaletten başka bir şey değildir. Bununla birlikte Cehmiyye bu te'vîlinde yalnız değildir.

7. Allah'ın (cc.) Ayağı

Ashâbu'l-Hadîs bazı hadîslere dayanarak Allah'ın (cc.) ayakları olduğunu iddia etmiştir. Bu hadîslerden bazıları şunlardır:

Enes b. Malik'ten (ra) rivâyet edildiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Cehennemlikler Cehenneme atılacak, Cehennem; ‘daha var mı?’ diyecektir. Ne zaman ki Allah Teâlâ ayağını Cehennemin üzerine basacak işte o zaman Cehennem yeter, yeter, diyecektir.*”⁴⁵⁸

Bu hususta başka bir rivâyette de şöyle buyurulmaktadır: Said b. Cübeyr'in (ra) İbn Abbas'tan (ra) rivâyet ettiğine göre o şöyle demiştir: “*Rasulullah'a (sav) “...O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kuşatmıştır...”*”⁴⁵⁹ âyetinin manası sorulduğunda, şöyle cevap vermiştir: “*O'nun kürsüsü iki ayağının bastığı yerdir. Arş ise, onun mahiyetini Allah'tan başkası bilmez.*”⁴⁶⁰

Selefiyye'nin, “Allah'ın (cc.) ayağının bulunduğu” iddiasını temellendirmeye çalıştıkları bu iki rivâyetin dışında başka rivâyetler bulunmakla birlikte işi uzatmamak

⁴⁵⁶ Enbiya, 21/104.

⁴⁵⁷ ed-Dârimî, age., s. 59-60.

⁴⁵⁸ el-Buharî, Tefsîr, 50.

⁴⁵⁹ Bakara, 2/255.

⁴⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 160; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 457.

için bu ikisiyle yetinmek istiyoruz. Bu iki rivâyetten ve bu bağlamda İbn Teymiyye'nin "Rabbi, Resûlü Muhammed'i (sav), arşa kendisiyle birlikte oturtacaktır"⁴⁶¹ görüşünden çıkan sonuç, "arşın, Allah'ın (cc.) oturduğu mekân, kürsünün de ayaklarını koyduğu yer" olduğudur. Anlaşılan o ki Selefiyye, "arş" ile "kürsî" arasındaki farkı, Allah'ın ayağı!" ile açıklamaktadır. Bu, teşbihe düşmenin ta kendisi olmalıdır.

8. Allah'ın (cc.) Konuşması

Ehl-i-Hadîs'e göre Allah (cc.) mütekellimdir. Yani Allah, tıpkı insanlar gibi harflerle ve seslerle konuşur. Allah (cc.) evvelde konuştuğu gibi âhirde de konuşacaktır. O'nun kelâmı/konuşması bitmemiştir. Çünkü O'ndan başka (gerçek) mütekellim yoktur. O'nun kelâmı/konuşması bitmeyecektir. Çünkü O'ndan başka konuşan/mütekellim kalmayacaktır. Zira insanların konuşması arızîdir. Bu bağlamda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Bu gün (Âhîret günü) mülk kimindir?*"⁴⁶² Yani Allah (cc.) demek istemektedir ki, "Bu gün kral benim, yeryüzünün kralları neredeler şimdi?" Binaenaleyh, Allah'ın (cc.) konuştuğunu inkâr etmek, indirdiği kitapları (vahyi) inkâr etmek demektir. Kullarına konuşmayı öğreten ve insanoğlunu konuşturan Allah'ın kendisi konuşmaktan aciz değildir.⁴⁶³ Dolayısıyla Selef, Cehmiyye'nin "Allah'ın (cc.) kelâmının (Kur'ân'ın) mahlûk olduğu, Allah Teâlâ'nın asla hiçbir şekilde konuşmadığı ve konuşmayacağı, çünkü kelâmın/konuşmanın, karın, ağız, dil, iki dudak ve benzeri organlarla gerçekleştirilebileceği" görüşünün aksine, "Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve Allah'ın evvelde konuştuğu gibi âhirde de konuşacağı" görüşünü savunmaktadır.⁴⁶⁴

Selefiyye'ye göre "Allah konuşmaz" demek, O'nu putlara benzetmektir. Bu ise Allah'a atılmış büyük bir iftiradır. Çünkü putlar konuşmamakta, hareket etmemekte ve bir yerden başka bir yere intikal etmemektedir. Ahmed b. Hanbel, Allah'ın mütekellim oluşuna, Adiy b. Hatim et-Tâî'nin (67/686) rivâyet ettiği "*Rabbin sizden her biri ile arada bir tercüman olmaksızın konuşacaktır.*"⁴⁶⁵ hadîsini delil olarak göstermiştir.⁴⁶⁶ Selefiyye'nin bu konuda delil edindiği âyetlerden bazıları şunlardır: "*Allah (cc.) Musa*

⁴⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV, 374.

⁴⁶² Mü'min, 40/16.

⁴⁶³ ed-Dârimî, age., s.132.

⁴⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 136; ed-Dârimî, age., s.134.

⁴⁶⁵ el-Buhârî, Rikak 49, Tevhid 24,36; Müslim, Zekât, 67.

⁴⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, age., s.136-138.

ile tam manasıyla konuştu”⁴⁶⁷, “Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Ey Âdem! Gerçek şu ki ben seni Peygamber olarak görevlendirmek ve seninle konuşmakla insanlara /seçkin üstün kıldım...”⁴⁶⁸, “Şâyet yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa, dahası ona yedi deniz ilave edilse, Allah’ın kelimeleri tükenmez...”⁴⁶⁹

“Allah (cc.) Musa ile tam manasıyla konuştu” âyetinde geçen “كَلَّمَ”, sözlü, konuşmayı ifade eden bir lafızdır ve mastarıyla tekit edilmiştir. Bu da Allah’ın (cc.) kendine özgü sesiyle konuşması demektir. İbn Abbas’ın (ra) rivâyet ettiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Muhakkak Allah (cc.) Musa (as) ile üç gün içerisinde tümü tavsiye olan yüz kırk bin kelime konuşmuştur.*” Allah’ın onunla daha fazla konuşmaması, onun buna tahammül edemeyecek olmasındandır.⁴⁷⁰ Nitekim Hz. Mûsâ (as), “Allah’a yemin ederim ki, Rabbimle konuştuktan sonra kadınlara ihtiyaç hissetmedim.” demekle, Allah (cc.) ile konuşmanın tahammül sınırının dışında olduğunu ifade etmiştir. Bu hususta başka bir rivâyet de Vehb b. Münebbih’in rivâyetidir. Buna göre “*Allah (cc.) Musa (as) ile bin makamda konuşmuştur. Allah’ın onunla konuştuğu her defasında üç gün yüzünü nur kaplamıştır. Rabbi ile konuştuktan sonra kadınlara ihtiyaç duymamıştır.*”⁴⁷¹ Başka bir rivâyete göre, Allah’ın sesinin neye benzediği sorusuna Hz Musa (as) “*Şimşek gürültüsüne benzemektedir.*”⁴⁷² cevabını vermiştir.

Cehmiyye’nin; “Nisa Sûresi 4/171. âyete göre Hz. İsâ (as), Allah’ın Rasulü ve Meryem’e ilkâ ettiği kelimesidir. Bu durumda Allah’ın kelimesi mahlûk olmaktadır. Öyleyse Hz. İsâ mahlûktur” yaklaşımına Ahmed b. Hanbel şu cevabı vermiştir: Allah’ın (cc.) Meryem’e ilkâ ettiği kelimesi ona “ol” demesidir. İşte İsâ Allah’ın bu “ol” emriyle var olmuş/yaratılmıştır. İsâ “ol” emrinin kendisi değildir. Ancak “ol” ile meydana gelmiştir. “ol” Allah’ın sözüdür ve mahlûk değildir.⁴⁷³ Ahmet b. Hanbel, Cehmiyye’ye bu cevabı verdikten sonra onların ve Hristiyanların Hz. İsâ telakkisini adeta eşleştirmiştir.

Allah’ın (cc.) kelâmı/konuşması bağlamında yukarıda yaptığımız açıklamalardan, Selefîyye’nin tam manasıyla Allah’ın (cc.) -tıpkı insanlar ve bir şekilde konuşan diğer varlıklar gibi- konuştuğuna inandıkları ve bunu ısrarla savundukları anlaşılmakta-

⁴⁶⁷ Nisâ, 4/64.

⁴⁶⁸ A’râf, 7/144.

⁴⁶⁹ Lokman, 31/27.

⁴⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 173-174.

⁴⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *age.*, s. 75.

⁴⁷² Ahmed b. Hanbel, *age.*, s. 173.

⁴⁷³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 125-126.

dır. Bunun en önemli delili, Allah'ın (cc.) dünyaya inip Hz. Mûsâ (as) ile konuştuğunu sürekli ve özellikle vurgulamalarıdır. Ehl-i Hadîs, bu telakkinin tabii ve zorunlu bir sonucu olarak, Kur'ân'ın ezeli olduğuna ve mahlûk olmadığına inanmaktadır. Çünkü Kur'ân, Allah'tan çıkan ve kıyamet günü kendisiyle Allah'ın huzuruna çıkılacak en faziletli şeydir.⁴⁷⁴

9. Allah'ın (cc.) Gözle Görülebilmesi

Selefiyye, “Gözler O’nu idrak edemez, O ise gözleri idrak eder (görür).”⁴⁷⁵, “Musa randevumuza gelince Rabbi onunla konuştu. Musa, “Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim” dedi. Allah, “Beni asla göremeyeceksin, ancak şu dağa bak, eğer dağ yerini korursa, o zaman beni görebileceksin.” buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince dağı dümdüz etti. O anda Musa bayılıp düştü. Ayılınca şöyle dedi: “Ey Rabbim! Sen yücesin, sana tevbe ediyorum. Ben sana (Senin dünya gözüyle görülemeyeceğine) ilk inananlardanım.”⁴⁷⁶, “Sâlih amel işleyenlere güzellik ve daha fazlası vardır.”⁴⁷⁷, “O gün birtakım yüzler aydınlanır, Rablerine bakarlar.”⁴⁷⁸, “Hayır, gerçekten onlar (Müşrikler) o gün (Kıyamet günü) Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”⁴⁷⁹ gibi âyetlere dayanarak Allah'ın Kıyamet günü Mü'minler tarafından görüleceğini savunmuştur.

Ayrıca Selefiyye, Allah'ın (cc.) kıyamet günü gözle görüleceğine dair görüşünü bazı rivâyetlere dayanarak temellendirmiştir. Bu rivâyetlerden biri şudur: Ebû Hüreyre'nin (ra) rivâyet ettiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Bedir gecesi ayı görmek için birbirinizle itişip kakışıyor musunuz? (Ay'ı görmekte zorluk çekiyor musunuz?)” Ashâp buna “hayır” cevabı verince o şöyle buyurdu: “Siz Rabbinizi Bedir gecesi ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz ve ona bakarken zorluk çekmeyeceksiniz.”⁴⁸⁰ Diğer bir rivâyet de Suheyb'in (38/661) rivâyetidir. Buna göre Rasulullah (sav) Yunus Sûresi 10/26. âyeti okuduktan sonra şöyle buyurmuştur: “Cennetlikler Cennete, Cehennemlikler de Cehenneme girdiği zaman Cennetliklere şöyle nida edilir “Ey Cennetlikler! Sizin

⁴⁷⁴ Ahmed b. Hanbel *es-Sünne*, s. 184.

⁴⁷⁵ En'âm, 6/103.

⁴⁷⁶ A'râf, 7/143.

⁴⁷⁷ Yunus, 10/26.

⁴⁷⁸ Kıyâme, 75/22-23.

⁴⁷⁹ Mutaffifin, 83/15.

⁴⁸⁰ Müslim, İman, 299; Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 45-48, 185, *el-Müsned*, IV, 332-333.

Allah Teâlâ ile randevunuz var. Allah (cc.) size verdiği bu randevuyu gerçekleştirmek istiyor. Buna aralarından bazıları “o nedir ki, yüzümüz ağarmadı mı, yüklerimiz indirilmedi ve Cehennemden kurtulup Cennete girdirilmedik mi? (daha ne isteyelim!)” diye cevap verir. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) şöyle buyurur: “Örtü açılır/perde kalkar ve Rableri onlara tecelli eder/görünür.” Devamen Rasulullah şöyle buyurmuştur: “Hayatım elinde olan Allah’a (cc.) yemin ederim ki onlara verilen hiçbir nimet ve göz aydınlığı olabilecek hiçbir şey, Allah Teâlâ’nın yüzüne bakmaktan daha sevimli değildir.”⁴⁸¹

Selefiyye, bu ve benzeri rivâyetlere dayanarak Allah’ın (c.c.), insanoğlunun sahip olduğu beş duyardan biri olan görme duyusu kapsam alanında olduğuna inanmaktadır. Bu, Ehl-i Sünnet’in (Eşariyye ve Maturidiyye) “Âhirette Allah’ın o gün kendisini görmeye muktedir olabilecek gözler vermek suretiyle hak eden kulları tarafından görülebileceği” itikadının dışında bir değerlendirmedir. Selefiyye’in Allah Teâlâ’yı beş duyu kapsam alanında değerlendirmesi, aslında onun, savunduğu “tenzih akidesine” aykırı bir durumdur.

Darimi’nin Sünen’inde geçen bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Rabbimi en güzel surette gördüm. O, “Melekler neyi tartışıyorlar?” buyurduğunda, “Rabbim! Sen daha iyi bilirsin” dedim. Bunun üzerine Allah Teâlâ elini iki omzumun arasına koydu. Elinin soğukluğunu göğüslerimde hissettim ve böylece göklerde ve yerde ne varsa öğrenmiş oldum.*” Rasulullah bunun üzerine En’am Sûresi 6/75. âyeti⁴⁸² okudu⁴⁸³. Bu rivâyet, Selefiyye’nin görülebilir ve dokunulabilir bir Allah telakkisine sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Teymiyye’ye göre, “*Gözler O’nu idrak edemez, O ise gözleri idrak eder (görür).*”⁴⁸⁴ kavli-i şerifinde söz konusu edilip nefyedilen/yasaklanan “idrak”, bir şeyin künhüne vakıf olma anlamına gelen “ihata”dır ve ulemanın çoğunluğu bu görüştedir. Âyette, Allah’ın gözle görülmesi reddedilmemiştir. Çünkü ancak olmayan bir şey görülmez ve görülmeyen bir şey de methedilmez. Şâyet böyle olsaydı yokluk övülmüş olurdu. Burada övgü, Allah (cc.) görülse ve bilinse bile bu görülme ve bilinmenin O’nu tam anlamıyla ihata edilememesine yöneliktir. Ayrıca âyette idrakin nefyedilmesi, övgü

⁴⁸¹ Müslim, İman, 297, 298; ed-Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 89-92;

⁴⁸² “*Böylece kesin inananlardan olsun diye, Biz İbrahim’e göklerin ve yerin melekâtunu (ihtişamını) gösteriyorduk.*”

⁴⁸³ ed-Dârimî, Rüya, 12.

⁴⁸⁴ En’am, 6/103.

ve mükemmellik bakımından Allah'ın yüceliğinin ispatına yöneliktir. Bu, yasaklanmasının değil, ihata edilememekle birlikte rü'yetullah'ın ispatının bir delilidir. Ümmetin Selefinin ve imamlarının üzerinde ittifak ettikleri doğru görüş budur⁴⁸⁵.

Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ın (cc.) görülemeyecek olması, Âhiretle değil, dünya ile alakalı bir durumdur. Zira En'âm Sûresi 6/103. âyet: “Gözler O'nu idrak edemez, O ise gözleri idrak eder (görür).” Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'den (sav) Allah'ı kendilerine göstermesini istemeleri üzerine nazil olmuştur⁴⁸⁶. Görüldüğü kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in rü'yetullah anlayışı Ehl-i Sünnet ile örtüşmektedir.

Selefiyye'ye göre Allah'ın Âhirette müminlerce gerçek anlamda müşahade edilerek görülmesi -dünyadaki görme olayında gerçekleştiği gibi- hem Allah'ın hem de O'nu görecek müminlerin karşı karşıya gelmesini, ayrıca bir yerde ve bir yönde bulunmasını zorunlu kılar. Rü'yetullahın bu çerçevede kabul edilmemesi halinde Sünnî kelâmcılarla rü'yetullahı kabul etmeyen Mutezile kelâmcıları arasında lafız farkından başka bir görüş ayrılığı kalmaz⁴⁸⁷.

İmam Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî'ye göre, Selefiyye'nin rü'yetullah telakkisi, Allah'ın (cc.) bir cisim olmasını gerektirmektedir ve bu doğru değildir. Çünkü Allah (cc.) kıyamet günü, bir mekânla kayıtlı olmaksızın ve keyfiyeti bilinmeksizin görülecektir. Çünkü keyfiyet suret sahibi bir cisim için söz konusudur. Hatta Allah Teâlâ, ayakta durma, oturma, dayanma, bağlanma, bitişme, ayrılma karşı karşıya olma, art arda olma, kısa, uzun, aydınlık ve karanlık, durgun ve hareketli olma, zıtlık, temas, dışarda ve içerde olma gibi sıfatlarla tavsif edilmeksizin görülecektir. Bütün bunlardan münezeh olduğu için O'nu izah edecek bir bilgi ve akıl yoktur. Bu bağlamda rü'yetullah akli delillerle değil, ancak naklî delillerle ispat edilebilir⁴⁸⁸.

Rü'yetullah'ın vukuu (kimlerin kıyamet günü Allah'ı göreceği) konusunda Ehl-i Sünnet arasında üç görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, müslim, gayri müslim herkes Allah'ı görecektir. İkincisi, Mü'minlerden ve Ehl-i Kitaptan tevhîd ehli olanlar tarafından görülecektir. Üçüncüsü de rü'yetullah sadece Mü'minlere has olup kâfirler hiçbir

⁴⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, III, 36-37.

⁴⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zanâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 132.

⁴⁸⁷ Yeşilyurt, Temel, *Rü'yetullah*, DİA, İstanbul 2007, XXXIV, 313.

⁴⁸⁸ el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, Dâru Sadır, Beyrut, ty, s. 150-151; Fahreddin Razi, *Kitâbu'l-Erbain*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 277.

şekilde Allah'ı göremeyeceklerdir. Her üç görüş de incelendiğinde, Allah'ın kıyamet günü Mü'minler tarafından görüleceği konusunda tam bir ittifak bulunduğu ancak Kâfirler'in Allah'ı görüp göremeyecekleri konusunun ihtilâflı olduğu ortaya çıkmaktadır. Kâfirlerin, kıyamet günü Allah'ı göremeyeceklerini söyleyenler, bu görüşlerini Mutaffifin Sûresi 83/15. âyete⁴⁸⁹ dayandırmaktadırlar⁴⁹⁰.

İbn Teymiyye'ye göre insanlar, kâfirlerin kıyamet günü Allah'ı görüp göremeyeceği, ya da önce görüp sonra bundan mahrum bırakılacakları konusunda tartışmışlardır. Ehl-i Hadîs'ten ve tasavvufçulardan bazıları Mutaffifin Sûresi 83/15. âyet ile Ebû Said el-Hudrî (73/694), Ebû Hüreyre ve diğerlerinin rivâyet ettiği sahih hadîslere dayanarak kâfirlerin Allah'ı önce görecekleri ancak sonra cezalandırılmaları amacıyla bundan mahrum bırakılacakları görüşünü savunmuşlardır⁴⁹¹.

İbn Teymiyye kâfirlerin Allah'ı görüp göremeyecekleri konusunda ortaya çıkan görüşleri şöyle özetlemektedir: Birinci görüş, kâfirlerin asla Allah'ı göremeyecekleridir. Bu, müteahhirînden ekser ulemanın, Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının çoğunun ve diğer bir kısım ulemanın görüşüdür. İkincisi, Mü'minlerden ve Ehl-i Kitaptan tevhid ehli olanlar tarafından kıyamet günü görülecektir. Sonra kâfirler ve münafıklar bundan mahrum bırakılacaklar, O'nu bir daha göremeyeceklerdir. Ebû Bekir b. Huzeyme ve Kadı Ebû Ya'lâ (526/1131) bu görüştedir. Üçüncüsü, kâfirler O'nu -tıpkı sultanı gördüğünde hırsızda meydana gelen durum gibi- tanımak ve azap edilmek için göreceklerdir. Sonra artık Allah azapları büyüsün ve şiddetlensin diye onlara görünmeyecektir. Bu da, usûlde Ahmed b. Hanbel'e bağlı Ebu'l-Hasen b. Salim (143/760) ve arkadaşlarıyla Ebû Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (283/896) görüşüdür⁴⁹².

Yukarıda yapılan değerlendirmelerden anlaşıldığına göre Ehl-i Sünnet arasında kıyamet günü kâfirlerin Allah'ı görüp görmeyecekleri konusunda olumlu ya da olumsuz yönde bir görüş birliği oluşmamıştır. Ancak genel kabul, "kıyamet günü kâfirlerin Allah'ı (cc.) görecekleri" yönündedir. Fakat kâfirler, Allah'ı gördükten sonra çekecekleri cezaya ilave olarak O'nu görmekten mahrum bırakılarak ayrıca cezalandırılacaklardır.

⁴⁸⁹ "Hayır, gerçekten onlar (Müşrikler) o gün (Kıyamet günü) Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır."

⁴⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, VI, 466; Ahmed b. Nâsır, *Rü'yetullah-i Teâlâ ve Tahkîku'l-Kelâm Fîha*, Mekke, 1991, s. 186

⁴⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, VI, 466.

⁴⁹² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, VI, 487-488.

İman, tevhîd, rü'yetullah ve şefaât gibi itikadi konularda Selefîler'le paralel görüşlere sahip olan Şenkîtî'ye göre (1974) Mutezile, “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ...”: “Musa randevulaştığımız yere (Târ'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım” dedi. Allah da: “Beni (dünyada) katiyyen göremezsin” buyurdu...”⁴⁹³ âyetine dayanarak ‘Allah’ın dünyada olduğu gibi ahirette de görülmeyeceğini’ savunmaktadır. Ancak söz konusu âyet sadece dünya ile alakalıdır ve dolayısıyla Allah (cc.) ahirette mü’minler tarafından görülecektir. Kâfirlere yönelik olan, “كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ”: “Hayır Gerçek şu ki onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”⁴⁹⁴ âyetinin mefhum-u muhalifi, ‘Müslümanların ahirette Allah’ı görmekten mahrum bırakılmayacaklarına’ delalet etmektedir. Nitekim Nebi (sav) Yunus Sûresi 10/26. âyetteki “الحسنی” ibaresini “Cennet”, “وزيادة” ibaresini de “Allah’ın (cc.) yüzüne bakmak” şeklinde tefsîr etmiştir. Kâf Sûresi 50/35. âyet de bu kabildendir. Bununla birlikte “Mü’minler kıyamet günü rablerini gözleriyle göreceklerdir.”⁴⁹⁵ anlamına gelen nebevî rivâyetler mütevatirdir⁴⁹⁶.

Şenkîtî’ye göre Allah’ın (cc.), hem dünyada ve hem de ahirette gözle görülmesi aklen caizdir. Bunun delili, “... قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ...”⁴⁹⁷: “...Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım” dedi...” âyetidir. Çünkü Musa (as) Allah (cc.) hakkında neyin caiz ya da imkânsız olduğunu bilmektedir. Yani bu aklen caiz olmasaydı Musa Kelîmullah, Allah’tan; O’nu görmeyi talep etmezdi. İşin şer’î yönüne gelince, rü’yetullah şeran caizdir ve bu ahirette gerçekleşecektir. Yukarıdaki âyetler ve Mütevatir Sünnet bunun delilidir. Dünyada ise, rü’yetullah şer’an mümkün değildir. Bunun delili ise, A’raf Sûresi 7/143. âyet ile “Gerçek şu ki siz ölene kadar Rabbinizi asla göremeyeceksiniz”⁴⁹⁸ hadîsidir⁴⁹⁹.

Ehl-i Sünnet’in ve Selefîyye’nin “Allah’ın O’nu görmeyi hak eden Mü’minler tarafından kıyamet günü görüleceği” itikadına delil edindikleri nasslar, aynı zamanda

⁴⁹³ A’raf, 7/143.

⁴⁹⁴ Mutaffifin, 83/15.

⁴⁹⁵ Müslim, İman, 299; Ahmed b. Hanbel *es-Sünne*, s. 45-48, 185, a. mlf., *Müsned*, IV/332,333.

⁴⁹⁶ eş-Şenkîtî, Muhammed Emin, *Edvau’l-Beyan fi İzahî’l-Kur’an bi’l-Kur’an* I-VII, Daru Alemlî’l-Fevaid, Mekke, ty., II, 390-391.

⁴⁹⁷ A’raf, 7/143.

⁴⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, V, 324; İbn Mace, Fiten, 33.(4077 nolu hadis).

⁴⁹⁹ eş-Şenkîtî, *Edvau’l-Beyan fi İzahî’l-Kur’an bi’l-Kur’an*, II, 390-391.

“Allah’ın dünyada görülmesi mümkün olmadığı gibi âhirette de görülmesi mümkün değildir” görüşüne sahip olan Mutezilenin bu görüşüne mesnet edildiği naslardır.

Mutezileye göre, En’âm Sûresi 6/103. âyet kesin olarak “gözlerin Allah’ı görmediğini” ifade etmektedir. A’râf Sûresi 7/143. âyette de Allah’ı görme talebinde bulunan Hz. Mûsâ’nın (as) bu talebi reddedilmiş, o da bu talebinden dolayı tövbe etmiştir. Kıyame Sûresi 75/22-23. âyetler de müteşâbihâtan olup, Allah’ın görülemeyeceğini ifade eden diğer âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde, “*O gün, Rablerinin vereceği mükâfatı bekleyen parlak yüzler vardır.*” anlamına gelir⁵⁰⁰.

Fahreddin Razi, Ehl-i Sünnet’in çoğunluğunun kıyamet günü Allah’ın Mü’minler tarafından görüleceği yönündeki görüşlerini “إلى ربِّها ناظرة”: “*Rablerine bakarlardı.*” (Kıyâme Sûresi 75/23) âyetiyle ispat ettiklerini, buna karşılık Mutezilenin, “Bakmanın görmek demek olmadığı, dolayısıyla bu âyetin zâhîrinin rü’yetullah’a delalet etmediği ve te’vil edilmesi gerektiği” görüşünde olduğunu söylemektedir⁵⁰¹. Nitekim Mutezile’nin önde gelen isimlerinden Zemahşerî’ye göre “ناظرة” kavli, beklemek ve ummak anlamına gelmektedir ve bu tıpkı birinin, “انا الى فلان ناظر ما يصنع بي” “Bana ne yapacak diye filan kimseye/kimseyi bakıyorum/bekliyorum” demesi gibidir⁵⁰².

Mutezileye göre Allah’ın bir insanla (Peygamberle) konuşma şekillerini konu edinen Şûrâ Sûresi 42/51. âyet⁵⁰³, Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğine delalet etmektedir. Çünkü Allah kendisi ile bir kul arasında meydana gelebilecek diyalogu âyette sözü edilen üç yöntemle sınırlandırmıştır. Bunlar: Vahiy, perde arkasından konuşmak ve elçi göndermektir. Şâyet rü’yetullah doğru olsaydı bu âyette bulunmayan ilave dördüncü bir yöntem olurdu ki bu âyete aykırıdır. Ehl-i Sünnet ise söz konusu âyetin dünyaya taalluk ettiğini, hâlbuki rü’yetullahın ahirette vuku bulacağını ve dolayısıyla bunun (rü’yetullahın) hak olduğunu savunur⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Dâru Hicr, Kahire 2001, XXIII, 507-508; Fahreddin Razi, *Mefâtihu’l-Ğayb* (I-XXXII), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1981, XXX, 228.

⁵⁰¹ Fahreddin Razi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXX, 226.

⁵⁰² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil*, Mektebetü’l-Abîkan, Riyad, 1998, VI, 270.

⁵⁰³ “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

⁵⁰⁴ Fahreddin Razi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVII, 187-188.

Kanaatimizce Selefiyye, Allah Teâla'yı insanoğluna ait olan dünyevi beş duyu kapsam alanına almak suretiyle kendine ait tenzih akidesini ihlal etmiştir. Bunun neticesi teşbih ve tecsimdir. Yüce Allah bundan münezzehtir.

E. TEFSİRDE AKLIN YERİ VE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

1. Tefsîrde Aklın Yeri

İslâm'ın hedef ve gayesinin yani “Makasıdü’ş-Şerîa”nın; can, dîn, akıl, nesil ve mal gibi beş değeri korumak olduğu hususunda usulcüler ittifak etmişlerdir. Çünkü hayat ve hayatın sürdürülebilmesi bu değerler korunduğu takdirde mümkün olabilmektedir. Allah’a kulluk da bu değerlerin korunması ile doğru orantılıdır. Yani, bu değerlerden bir kaçından hatta sadece birinden mahrum kalan hiçbir insanın Allah’a hakkıyla kulluk edebileceğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu beş değerden biri olan akıl, insanın sahip olduğu/olabileceği en öncelikli cevherdir. Zira akıl insana, dînden (dînin yol göstermesinden) önce bahşedilmiştir. Akıl sayesinde insan diğer mahlûkattan temeyyüz etmiştir. Bu hususta Yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: “*Andolsun biz insanoğlunu şerefli/üstün kıldık...*”⁵⁰⁵. İbn Abbas bu âyetteki “*كَرَّمْنَا*” lafzını “*كَرَّمْنَا هُمْ بِالْعَقْلِ*” “*Onları akıl vererek diğer varlıklardan üstün kıldık...*”⁵⁰⁶ şeklinde tefsîr etmiştir. Çünkü akıl, teklîfin ve ilâhî hitaba mazhariyetin olmazsa olmazıdır. İnsan akli sayesinde gelişir ve medenîleşir. İmam Gazzalî'nin dediği gibi akıl, sağlam bilginin, bilgiye açılan kapının ve hikmetin kaynağıdır. Bu sebeple İslâm, akli ve akıllı insanı muhatap almaktadır. Aklın gelişmesi de onun işletilmesiyle, yetmediği yerlerde vahyin desteğinde bilgi üretmesiyle sağlanabilir. Bu sebeple Allah Teâlâ başta Peygamberimiz (sav) olmak üzere tüm mü'minlere hitaben, “... *Rabbim! İlmimi/bilgimi artır de.*”⁵⁰⁷ buyurmuştur.

İnsandaki adalet terazisi akıldır ve onun sayesinde kendini ve Rabbini tanır. İslâm'ın en mümeyyiz vasfı, akli ön plana alması ve aklın hedefine doğru bilgiyi yerleştirmesidir. Bu sebeple İslâm, Müslümana, akli ve nakli kesinlik içermeyen hiçbir bilginin/işin peşine düşmemeyi, zanna güvenmemeyi emretmektedir. Bu bağlamda Yüce

⁵⁰⁵ İsrâ, 17/70.

⁵⁰⁶ el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 117.

⁵⁰⁷ Taha, 20/114.

Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin/işin peşine düşme...*”⁵⁰⁸ “...*Çünkü zan, doğrudan yana hiçbir güzellik içermez.*”⁵⁰⁹

Aklın diğer bir fonksiyonu da kaynağından şerî ahkâmı çıkarma, iyiyi kötüden, faydayı zarardan ayırt etme melekesi olmasıdır. İnsan şeriatın maksadını/maksatlarını da aklı sayesinde farkedebilir. Zira dînimize göre “*En kötü yaratıklar/insanlar; sağır dilsiz ve kör olup aklını kullanmayanlardır.*”⁵¹⁰ Bu ve benzeri âyetler, İslâm’ın akla verdiği önemi gösteren en açık delillerdir. Üstelik İslâm akli olmayana teklif yüklememiş, sorumluluktan muaf tutmuştur. Aklın korunmasına yönelik olarak, akla zarar verebilecek içki ve uyuşturucu gibi her türlü mefseleti yasaklamış, akli işletmeyi esas almış, aklını işletenleri övmüş ve aklını kullanmayanları yermiştir.

“Tefsîrde Aklın Yeri” ifadesinin; ‘tefsîrde aklın kullanımının caiz olup olmadığı’ anlamına geldiğini söylemek doğru olur. Zira akıl re’y, re’y de akıl demektir. Daha açık bir ifadeyle “Tefsîrde Aklın Yeri”, ‘re’y ile tefsîrin tefsîr ilmindeki yeri ve Selefîyye’nin akıl ekseninde re’y ile tefsîre bakışı’ demektir.

Klasik Dönem/Müteahhirûn Selefîyyesi’nin en önemli gündem maddelerinden birini bu başlık (Tefsîrde Aklın Yeri) oluşturmaktadır. Çünkü bu dönem, İslâm âleminin Haçlı ve Moğol saldırılarıyla siyasî, başta Batınıyye olmak üzere benzer batıl fırkaların ve tasavvuf erbabının âyetlere hamledilmeleri mümkün olmayan bâtinî/mecâzî/işârî manalar vermek suretiyle büyük itikadî sorunlara yol açtıkları zor bir dönemdir. İbn Teymiyye, yaşanan sıkıntılara çare aramak, insanlar (Müslümanlar) eliyle dîn telakkisinde meydana gelen/getirilen sapmaların önüne geçmek ve dîni yeniden ihya etmek amacıyla tamamen Selef’e yönelmek gibi bir söylemle tefsîrde akla/re’ye birtakım sınırlamalar getirmiş ve bunun amansız bir savunucusu olmuştur.

Selefîyye hariç Ehl-i Sünnet; kıyâs, istihsan mesâil-i mürsele, sedd-i zerâî gibi metotları da içine alan re’yi, tefsîr ve fıkhıta ısrarla kullanmışlardır. İbn Teymiyye’ye göre salt akılla/re’yle Kur’ân’ın tefsîr edilmesi haramdır⁵¹¹. Çünkü tefsîrde aslolan rivâyet ve dile dayalı zâhiri manadır. Bununla birlikte tefsîr, Hz. Peygamber (sav)’in ve ilk üç neslin (Ashab, Tâbiûn ve Tebe-i tâbiîn) görüş ve uygulamalarından ibarettir. Bu

⁵⁰⁸ İsrâ, 17/36.

⁵⁰⁹ Yunus, 10/36.

⁵¹⁰ Bakara, 2/171.

⁵¹¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûl’t-Tefsîr*, s. 105.

hususta iki hadîs ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri Abdullah b. Abbas'ın (ra) rivâyet ettiği, “*Kim Kur’ân hakkında ilimsiz (bir bilgiye dayanmadan) bir söz söylese, cehennemdeki yerine hazırlansın*”⁵¹² hadîsidir. Diğeri de Cündeb b. Abdullah el-Becelî'nin (70/689) rivâyet ettiği “*Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile bir söz söylese, isâbet etse bile hata etmiş olur.*”⁵¹³ hadîsidir. İbn Teymiyye bu iki hadîs ile Hz. Ebû Bekr'e atfedilen “Allah'ın Kitabı hakkında re'yimle konuşursam hangi gök beni gölgelendirir ve hangi toprak beni taşır!?”⁵¹⁴ sözünü delil kabul ederek salt akılla Kur'ân'ın tefsîrinin haramlığına hükmetmiştir.

Süleyman Uludağ'a göre, re'y konusunda (yukarıda Hz. Ebû Bekir'e atfedilen ifade gibi) Sahabeye nisbet edilen ifadelerin gerçekten onlara ait olması su götürür. Zira re'y ve kıyâsı kötileyen ve kınayan beyanlar, Sahabe döneminden sonraki dönemlere aittir. Re'ye karşı olanlar, kendi düşüncelerini bazen Sahabenin ağzından rivâyet ederek onların manevî otoritelerinden medet ummuşlardır⁵¹⁵.

İbn Teymiyye'ye göre, bir kimse Kur'ân hakkında kendi re'yi ile konuşursa hakkında bilgi sahibi olmadığı bir konuda kendini zorlamış ve emrolunmadığı bir yola girmiş olur. O kimse manayı isabet ettirmiş olsa bile hata etmiş olur. Çünkü iş onun alanına girmemektedir (yani bilmediği bir konuda görüş beyan etmiştir). Böyle bir kimse insanlar arasında bilmeden hüküm veren kimseye benzer ki o cehennemdedir. Şâyet o kimse doğru hüküm vermiş olsa bile fark etmez. Fakat (doğru hüküm verenin) cezası hatalı hüküm verene kıyâs la daha hafiftir⁵¹⁶.

Batınîler'in, Gulat-ı Şîâ'nın ve bazı tasavvufçuların yaptığı gibi, hiçbir mesnede dayanmayan, indî ve nefsî tefsîr telakkilerinin tefsîr diye sunulması elbette kabul edilemez. Bu bakımdan İbn Teymiyye'ye hak vermemek mümkün değildir. Ancak tefsîr bağlamında söylenen Kur'ân'a aykırı düşmeyen ve kuralları içerisinde yapılmış dirâyet ürünü açıklama ve tefsîrlerin haram olduğu da kabul edilebilir bir durum değildir. Nitekim cumhur-u ulema, -desteksiz, mesnedsiz ve alakasız olmamak şartıyla- tefsîrde re'ye başvurmuş ve bu, tefsîr ilminde bir tefsîr yöntemi olarak Tefsîrde Dirâyet Yöntemi/Dirâyet Tefsîri adıyla yerini almıştır.

⁵¹² Ahmed b. Hanbel, I, 233, 269, 323, 327; et-Tirmîzî, Tefsîri'l-Kur'ân, 1 (hadis no: 2950).

⁵¹³ Ebu Dâvûd, İlim, 5; et-Tirmîzî, Tefsîri'l-Kur'ân, 1 (hadis no: 2952).

⁵¹⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûl't-Tefsîr*, s. 108.

⁵¹⁵ Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 53.

⁵¹⁶ İbn Teymiyye, age., s. 108.

2. Tefsîrde Akıl-Nakil İlişkisi

İslam Tarihi boyunca akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi, her ikisinin de müktesabatını gözeterek, kantarın topuzunu kaçırmadan dengede tutmak, Müslümanların en büyük ödevlerinden biri olmuştur. Ne var ki, Müslümanlar bu konuda iyi bir sınav verememişlerdir. Çünkü mezheplerin çıkış sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi bu dengeyi iyi kuramamaktan kaynaklanmıştır. Mecrasından ve amacından tamamen çıkararak veya çıkarılarak günümüze yansımalarını bir tarafa bırakacak olursak İbn Teymiyye örneğindeki Müteahhirun Selefiyye, akıl-nakil dengesini sağlama gayretini sarfetmiş olsa da bunda ne derece başarılı olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Bizim kanaatimiz, dengenin nakil/rivâyet lehine, aklın aleyhine olduğu yönündedir. Dîni ve toplumu yeniden ihya çabaları bağlamında, haklı olarak Batınîler gibi batıl fırkalar ve sûfilerle mücadele, aşırı nassçılık/rivâyetçilik refleksiyle aklın adeta devreden çıkartılması yanlışını beraberinde getirmiştir. Aşırı nassçılık/rivâyetçilikle beraber ve onunla ters orantılı olarak aklın işlevsizleştirilmesi, -zaman-zaman tesirini kaybetse bile- belki de kıyamete kadar sürecek yanlış dîn telakkilerine kapı aralamıştır.

İbn Teymiyye'ye göre usûl-ü dîn konusunda müracaat edilecek yegâne merci Kitap ve Sünnet'tir. Hatta aklî delillerin kaynağı da Kur'ân'dır⁵¹⁷. Selefiyye'ye göre dînin bütün inanç ve ibadet meselelerinin nasslara dayanması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ inanılması gereken hükümleri vahiyle bildirdiği gibi, onları ispat ve takviye edecek aklî istidlâllere de yine nasslarda işaret etmiştir⁵¹⁸. Yani Kitap ve Sünnet'ten çıkarılan mantikî delillerle aklî kıyâsları kullanmak esastır⁵¹⁹. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre nasslar, olayların hükümlerini de ihata etmektedir. Ne Allah Teâlâ, ne de Elçisi bizi re'ye ve kıyâsa memur etmiştir. Aksine hükümleri tümüyle açıklamıştır. Nasslar bu konuda kâfî ve yeterlidir. Doğru kıyâs haktır, nasslara mutabık ve uygundur. Onların ikisi (re'y ve kıyâs) Kur'ân ve ölçünün/adâletin iki delîlidir. Nassın delâleti gizli olmaz. Yahut âlime ulaşmamışsa o da kıyâsa başvurur. Şâyet nassa uygun olduğu tespit edilirse, bu doğru kıyâs olur. Nassa aykırı/ters olduğu anlaşılırsa bu da fasit kıyâs olur⁵²⁰.

⁵¹⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI, 446.

⁵¹⁸ Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 401.

⁵¹⁹ el-Kavsî, *el-Menhecî's-Selefi*, s. 367.

⁵²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, I, 180.

Süleyman Uludağ, akıl-nakil ilişkisi bağlamında Selefiyye'nin Kelâm ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları hakkındaki görüşü şöyle özetlenmiştir: “Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî kelâm âlimleri nassı azletmiş, onun yerine akılı tahta çıkarmış, hep onun sözünü dinlemiş ve ona tabî olmuşlardır.”⁵²¹

Selefiyye'nin akıl-nakil ilişkisine yönelik değerlendirmelerini kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

1- Kur'ân ve Sünnet'te bulunmayan bir meselenin (aklî istidlâllerin) dîn ve itikâd alanına taşınması câiz değildir.

2- Dîn ve temel akâid konularında nassların dışında akıl yürütmek caiz değildir.

3- Aklî delil, naklî delil ile ittifak halindedir. Yani aralarında çelişki yoktur. Varsa bile bu birinin ya da her ikisinin de zayıflığı sebebiyle meydana gelir.

4- Naklin akla tercih edilmesi esastır. Çünkü ilk/birinci esas, şeriattır.

5- Te'vîlin iki anlamı vardır. Bunlardan biri, tefsîr ve beyan, diğeri de “merci, dönülecek yer, işlerin hakikati, akıbeti ve varacağı yer”dir. Te'vîle Halef tarafından verilen; “Lafzın ona bitişik bir delilden dolayı muhtemel manalarından birine yorulması” şeklindeki anlamı batıldır. Bu, Allah Teâlâ'nın kelâmını ve Hz. Peygamber'in (sav) Sünnet'ini çarpıtmak demektir.⁵²²

F. TEFSİRDE İŞÂRÎ/TASAVVUFÎ YÖNTEMİN DEĞERİ

1. İşârî/Tasavvufî Tefsîr Kavramı

Bir kavram olarak işârî/tasavvufî tefsîri ele almadan önce, tasavvuf kavramının ne anlama geldiğini kısaca ifade etmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz. Çağdaş araştırmacılar nezdinde tasavvuf, mü'minin Rabbıyla kurduğu rûhî ve derûnî ilişki (irtibat, ittisal) anlamında İslâm'daki manevî hayatın adıdır. Baştan beri İslâm'da adı konulmamış bir tasavvuf vardır. Tasavvuf söz konusu manevî ve ruhânî hayata sonradan

⁵²¹ Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 49.

⁵²² Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 401; Mustafa Hilmi, *Menhecü Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünne fi Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 214-215; el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 383-384, 447.

verilen isimden ibarettir. Daha evvel bu husus, ihsan, takvâ, zühd, ihlâs, huşu, Allah korkusu ve Allah sevgisi gibi kelimelerle ifade ediliyordu⁵²³.

İşârî Tefsîr, Kur'ân'ın, zâhirinin dışında, sülûk ve tasavvuf erbabına görünen gizli bir işaretle te'vil edilmesidir. Bununla birlikte bu kimselere görünen mana ile murâd edilen zâhiri mananın örtüşmesi mümkündür. Söz konusu tefsîr hakkında ulema ihtilâf etmiş, bazıları buna cevaz verirken bazıları caiz görmemiştir⁵²⁴. Kur'ân'ın keşf ve ilham yoluyla açıklandığı tefsîrlere için kullanılan bu tabir yerine, “remzî tefsîr” veya “tasavvufî tefsîr” tabiri de kullanılmıştır.⁵²⁵ Dikkat edilirse Zerkânî (1367/1948) bu tarifinde, tefsîr kavramını değil, te'vil lafzını tercih etmiştir. Onun işârî tefsîrlere yönelik olarak, te'vil lafzını bilinçli olarak kullandığı kanaatini taşımaktayız. Hem onun bu tanımına göre, işârî tefsîr bir tefsîr değil, te'vildir.

İşârî tefsîre niçin bu ismin verildiği konusunda Süleyman Ateş şunları ifade etmektedir: “Kur'ân- ı Kerim'in Kehf Sûresi'nde anlatıldığı üzere öğrenme ile elde edilen bilgidен ayrı olarak, Allah tarafından insana lutfedilen ledünnî bir ilim daha vardır ki bu ilim Hızır Aleyhisselâm'a da verilmişti. İşin iç yüzünü gösteren bu ilmi, gizli karakterinden dolayı ilk anda Hz. Mûsâ (as) da anlayamamıştı. İşte sûfîler, yaptıkları riyâzet ve ibadetler sonunda böyle bir ilme ulaştıkları görüşündedirler. Kazandıkları bu gizli bilgiyi herkes hazmedemeyeceği, insanları yanlış bir anlayışa sevk etmekten kaçınmak için sûfîler kalblerine doğan bu bilgiyi kapalı bir üslûb ile remiz ve işaret yolu ile ifade ettiler. Yaptıkları tefsîrlere tefsîr değil, işâret adını verdiler. Bunun için tasavvufî tefsîre işârî tefsîr dendi”⁵²⁶.

Zerkeşî de ‘Sûfîlerin Kur'ân'ın tefsîri bağlamında söylediklerinin tefsîr olmadığını, bunların ancak Kur'ân'ı okurken buldukları manalar ve duygular (hezeyan ve heyecanlar) olduğunu’ ifade etmiştir. Zerkeşî'nin tespitine göre, onlardan bazıları, “*Ey imân edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın ve sizde bir sertlik bulsunlar. ...*”⁵²⁷ âyetinde bulunan “يُؤْتِكُمْ” kavli-i şerifinin manasını, “yakın bir düş-

⁵²³ Uludağ, Süleyman, “Selefiyye ve Tasavvuf”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensâr Yayınları, İstanbul, 2014, s.344.

⁵²⁴ ez-Zerkânî, *Menahilü'l-İrfan*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1995, II, 66,

⁵²⁵ Bırışık, Abdülhamit, “Tefsîr”, *DİA*, XL, 287.

⁵²⁶ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara Üniv. İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 19.

⁵²⁷ Tevbe, 9/123.

man” olarak alıp bunu insana en yakın varlık olan nefisle açıklamıştır⁵²⁸. Bu mesnetsiz bir te’vilden başka bir şey değildir. İmam Suyûtî’ye göre de sufilerin Kur’ân’la ilgili görüş ve yorumları tefsîr değildir⁵²⁹.

İşârî tefsîrler konusunda Neseffî’nin (537/1142) görüşü de şudur: “Âyetler zâhirlerine uygun düşecek şekilde tefsîr edilirler. Âyetleri zâhirinden uzaklaştırmak ve batınîlerin iddia ettiği manalara yönelmek ilhaddır.”⁵³⁰

İbnü’s-Salah (643/1245) “*Fetâvâ*”sında, Vahidî’nin (468/1076) şöyle dediğini zikretmektedir: “Ebû Abdurrahman es-Sülemî (402/1021) “*Hakaiku’t-Tefsîr*” adında bir tefsîr yazmıştır. Şâyet Sülemî bunun bir tefsîr olduğuna inandıysa kâfir olmuştur”. İbnü’s-Salah şöyle devam etmiştir. “Şâyet sûfilerden güvenilir biri, Kur’ânı tefsîr eder, bunun tefsîr olduğunu ve yaptığı şeyin bir tefsîr yöntemi olduğunu iddia etmezse küfre girmez. Ancak bunun bir tefsîr olduğunu iddia ederse Batınîler’in yoluna girmiş olur. Aslında sufilerin bu yorumları Kur’ân’daki bir manayı bir benzeriyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü bir şeyin benzeri, benzetildiği şeyle eş değerdedir. Bununla birlikte yaptıkları tefsîrde kapalılık ve karışıklığa fırsat vermemeleri gerekir.”⁵³¹

Görüldüğü gibi İbnü’s-Salâh tefsîrin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda Vâhidî ile hemfikirdir. Daha açıkçası, İbnü’s-Salâh da sûfilerin Kur’ân yorumlarının tefsîr değeri taşımadığını söylemekte, fakat Vâhidî’den farklı olarak söz konusu yorumları daha ılımlı ve toleranslı bir yaklaşımla değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü’s-Salâh’ın bu yaklaşımı Sünnî-keîâmî paradigma içerisinde tasavvufî yorum geleneğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (380/990), Kuşeyrî (465/1072) ve Gazâlî’nin (505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu, Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şîî irfanıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır⁵³².

Vahidî, Sülemî’yi açık bir şekilde eleştirmiştir. Çünkü Sülemî “*Hakaiku’t-Tefsîr*” (Tefsîrin Hakikatleri) diye isimlendirdiği eserinde, sûfilerin çeşitli âyetlerle ilgili görüş ve yorumlarını derlemiştir ki bunların kahir ekseriyeti tasavvufî aforizmalar (öz-

⁵²⁸ ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Bürhan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, II, 170.

⁵²⁹ es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, VI, 2309.

⁵³⁰ es-Suyûtî, age., VI, 2309; ez-Zerkânî, *Menahilü’l-İrfan*, II, 66,

⁵³¹ es-Suyûtî, age., VI, 2309; ez-Zerkânî, , age., II, 66.

⁵³² Öztürk, “Seleflik ve Tefsir”, age., s. 255.

deyiş, vecize) niteliğindedir. Mutasavvıfların kimi zaman iç dünyalarına doğan, kimi zamanda itibar yoluyla ulaşılan işârî/bâtınî anlamları “tefsîr” diye nitelendirmek, Vâhidî’nin nezdinde Allah’ın kelâmındaki mana ve maksat hakkında yalan konuşmak, hatta Allah’ın kelâmıyla ilgili bühtanda bulunmak gibi algılanır. Dahası, sûfîlerin aforizmatik yorumlarına tefsîr demek, “Allah’ın kastettiği mana filan sûfînin şu yorumundaki manadır” demekle aynı kapıya çıkar ki bu da bir bakıma Kur’ân hakkında yalan konuşmak, dolayısıyla küfre adım atmak olur⁵³³.

Taftazânî (793/1390) *Şerhu’l-Akaid*’inde işârî tefsîr bağlamında şunları söylemektedir: “Bâtınîlere mülhid denilmesinin sebebi, onların, “nassların zâhirî manaları yoktur, bilakis onların manasını sadece “muallim” bilir” demeleridir. Onların bu sözleri şeriatî külliyyen nefy/yok etmek anlamına gelmektedir. Ancak bazı muhakkikler (ilim sahibi kimseler), nassların zâhirî manalarına göre yorumlanacağı görüşünü benimsemekle birlikte bu manaların içerisinde sülûk ehline açılan ve zâhirî manalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin (açıklamaların) bulunduğunu söylemişlerdir. Onların bu yaklaşımları gerçek iman ve ilim-irfan ifade etmektedir.”⁵³⁴

Taftazânî’nin bu ifadesinden onun, bazı işârî yorumlarla, bâtinî yorumlar arasındaki farka dikkat çektiği ve katagorik bir ayrıma gittiği kolayca anlaşılabilir.

İşârî tefsîrin kabul edilebilirliği konusunda ileri sürülen şartları şöyle sıralamak mümkündür:⁵³⁵

- 1- Kur’ân’ın özüne ve ruhuna aykırı olmaması.
- 2- Zâhiri göz ardı edilerek, âyetin sadece o manaya geldiğinin iddia edilmemesi.
- 3- “...وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ” : “Gerçek şu ki Allah (cc.), elbette iyilik yapanlarla (Muhsinler) beraberdir.”⁵³⁶ âyetindeki “لَمَعَ” lafzını “fiil”, “الْمُحْسِنِينَ” lafzını da “mef’ul” yapılması gibi uzak ve saçma bir te’vil olmaması.
- 4- İşârî manaya, şer’î ya da aklî bir muârizın bulunmaması.
- 5- İşârî manayı teyid edecek şer’î bir delilin bulunması.

⁵³³ Öztürk, “Selefilik ve Tefsir”, age., s. 254.

⁵³⁴ es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, VI, 2309-2310; ez-Zerkânî, *Menahilü’l-İrfan*, II, 66.

⁵³⁵ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 21-23.

⁵³⁶ Ankebut, 29/69.

Bu şartlar bir yönüyle tasavvufî/işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî sistemin içine alma, diğer yönüyle de genel anlamda Bâtînîliğe özgü te'vil tarzını tümünden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbullük ve merdutluğu hususunda daha spesifik (ayrıntılı) ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre, Kur'ân'ın zâhirî manasına ve İslâm'ın genel şer'î ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar, “makbul işârî tefsîr”, söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise, “nazarî sûfî tefsîr” diye kategorize edilmiştir. Diğer bir deyişle, muhtemelen amelî/nazarî tasavvuf ayrımından hareketle, sûfîlerin Kur'ân yorumları, “feyzî/işârî sûfî tefsîr” ve “nazârî sûfî tefsîr” şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuş, böylece makbullük-merdutluk noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır⁵³⁷.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, sûfîlere ait bu iki tefsîr tarzını kabul edilebilirlik açısından şöyle değerlendirmiştir: “İşârî sûfî tefsîr, “sûfinin öncel fikirlerine dayanması ve bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanması” sebebiyle makbuldür. Nazârî sûfî tefsîr de, “Kur'ân ikinci planda kalmak üzere, sûfinin zihninde çakan öncel fikirler ve ilmî öngörülere dayanması” sebebiyle merduttur. Ona göre, özellikle vahdet-i vücud nazariyesi veya felsefî nazariyeler üzerine yapılan tefsîrler - kime ait olurlarsa olsunlar- makbul değildir⁵³⁸.

2. Selefîyenin İşârî/Tasavvufî Tefsîre Bakışı

Zâhirîlerin dışında, Selefîler de dâhil olmak üzere Ehl-i Sünnet'in tamamı Kur'ân'ın zâhirî anlamının yanında birtakım bâtînî anlamlar içerebileceğini kabul etmiştir. İbn Teymiyye sonradan Zâhirîlere yakın bir çizgi takip etse de Kur'ândaki bâtînî manayı tamamen inkâr etmemiştir⁵³⁹.

İbn Teymiyye'ye göre batın iki çeşittir. Bunlardan ilki, zâhir ilme aykırı olan batın, diğeri de, zâhir ilme aykırı olmayan batındır. İlki yani “zâhir ilme aykırı olan batın” geçersizdir/batıldır. Kim Kur'ân'ı onun zâhirine aykırı bir batın ile tefsîr ederse o ya bir mühlid, ya bir zındık ya da sapık bir cahildir. İkincisi yani “zâhir ilme aykırı olmayan

⁵³⁷ Öztürk, Mustafa, “Selefîlik ve Tefsîr”, age., s. 256-257.

⁵³⁸ ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ty., II, 261; Ateş, Süleyman, age., s. 19-21.

⁵³⁹ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 20.

batın” ise, zâhir gibidir ve doğru olabileceği gibi, yanlış da olabilir. Batın, zâhire aykırı olmadığı ve bilinen zâhire aykırılığı yönünden batıl olduğu anlaşılamadığı zaman doğru kabul edilir. Batıl olduğu anlaşılırsa reddedilir. Bilinen zâhiri anlama aykırı olan batına gelince bu, İsmailîler, Nusayrîler ve onlarla aynı paralelde olan filozof, müfrit mutasavvıf ve kelâmcılardan bâtinî Karmâtîler’in ihdas ettiği batınla aynı şeydir. Bu ismini verdiklerimizin en kötüsü Karâmita’dır. Onlar, Kur’ân’ın ve İslâm’ın, zâhirine aykırı bir batınının olduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin namaz, İslam’ın emrettiği namaz şu sizin bildiğiniz namaz değildir. Ya da sizin bildiğiniz namaz, avama emredilen namazdır. Havassa gelince, onlar için namaz (onlara emredilen namaz), sırlarımızı bilmek, oruç; sırlarımızı gizlemek, hac; mukaddes ulularımızı ziyaret etmektir. Dahası, onlara göre cennet, havassa aittir ve dünyada lezzetlerden faydalanmak demektir. Cehennem de, şeriatin emirlerine itaat ve şeriatin emrine girmektir. Allah’ın insanlar için (yerden) çıkaracağı “Dâbbe”, her zaman ve zeminde ilimle konuşan âlimdir. Sûra üfleyecek olan “İsrafil”, dirilene kadar nefislere ilim üfleyen âlimdir. Cebrail, varlıkların kendisinden feyiz aldığı faal akıldır. “Kalem”, filozofların ilk yaratıcı olduğunu ileri sürdükleri ilk akıldır; Hz. İbrahim’in görmüş olduğu; yıldızlar, ay ve güneş; nefis, akıl ve zorunlu varlık/Allah’tır. Nebi’nin miraç gecesi görmüş olduğu dört nehir, anâsır-ı erbaa yani, su, hava, toprak ve ateştir. Ve yine onun semada görmüş olduğu Peygamberler, gökteki gezegenlerdir. Mesela, Âdem (as) ay, Yûsuf (as) zühre ve İdris (as) güneştir⁵⁴⁰.

İbn Teymiyye’ye göre, bu ve benzeri batıl bâtinî te’villere birçok kelâmcı ve sûfide de raslamak mümkündür. Ancak, Karâmita’nın zâhirci olanları râfîzî, batınî olanları da katışıksız kâfirdir. Bu bakımdan sûfî ve kelâmcılardan hiçbiri râfîzî değildir. Onlar, Ashâp’tan bazılarını fasıklıkla suçlamakla birlikte asla tekfir etmemişlerdir. Onlardan bazıları -örneğin Zeydiyye- Hz. Ali’yi (ra), Hz. Ebû Bekr’e tercih etmişlerdir. Ve yine Batınîler’den -Harbî ve benzeri tarikatlar gibi- batınî ilim konusunda Hz. Ali’yi (ra) ön plana çıkaranlar bulunmaktadır. Onların iddiasına göre, Hz. Ali (ra), bâtinî en iyi bilen kimsedir ve ondan gelen bu ilim daha üstündür. Hz. Ebû Bekir (ra) ise, zâhir ilmini en iyi bilen kimsedir. Bu düşüncede olanlarla sûfîler birbirinden farklıdır. Çünkü sûfîler, batın ilmi konusunda insanların en âliminin Hz. Ebû Bekir (ra) olduğunda ittifak

⁵⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 237.

etmişlerdir. Ehl-i Sünnet de Hz. Ebû Bekir'in hem ilm-i zâhirde ve ilm-i bâtında ümmetin en âlimi olduğu konusunda ittifak etmiştir. Batınîler hariç bu hususta icma vardır⁵⁴¹.

Şîî/Râfîzî Bâtınîlere göre “*Biz her şeyi apaçık bir kitaba kaydettik.*”⁵⁴² âyetindeki “imam” ifadesinden kasıt Hz. Ali, “*Ebû Leheb'in elleri kurusun. Nitekim kurudu da!*”⁵⁴³ âyetindeki “Ebû Leheb'in elleri” ifadesinden kasıt Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer; “*...Küfrün önderleriyle savaşın...*”⁵⁴⁴ âyetinde söz konusu “Küfrün önderleri” Talha ve Zübeyr; “*...Kur'an'da lanetlenmiş ağacı...*”⁵⁴⁵ âyetinde geçen “lanetlenmiş ağaç”tan kasıt, Ümeyye oğullarıdır (Emevîler)⁵⁴⁶.

Sûfî Bâtınîler'e gelince, onlar da “*Firavun'a git...*”⁵⁴⁷ âyetindeki “firavun”u “kalp” ve “*...Allah sizden bir inek kesmenizi emrediyor...*”⁵⁴⁸ âyetindeki “bakara” lafzını “nefs” şeklinde te'vil etmişlerdir. Şîî Bâtınîler ise geçen âyetteki “bakara” lafzının Hz. Âişe'yi sembolize ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte sûfî bâtınîler ile filozoflar, Hz. Mûsâ'nın Allah'la (cc.) konuşmasını, faal akıldan ya da başka bir şeyden “Hz. Mûsâ'ya sudûr eden feyz” olarak izah ederler. Onlara göre Tâhâ Sûresi 20/12. âyette söz konusu edilen “*İki nalinin çıkarılması*”ndan maksat, “dünya ve ahiretten vazgeçmek” demektir. Hz. Mûsâ'nın konuştuğu “ağaç”, Allah'ın hitabına mazhar olduğu “*kutsal vadi*” ve benzeri ifadeler de “keşf ve ilham yoluyla bilgi kazanırken kalpte ortaya çıkan haller” demektir. *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserin sahibi İmam Gazzalî ve benzerleri bu yolu (bu tür tefsîr yöntemini) benimsemişlerdir. *Mişkâtü'l-Envâr*, bazı Müslümanların Gazzalî'yi reddetmelerine sebep olmuştur. Bazıları “İbn Sina'nın (428/1037) “Şifa”sı onu hastalandırdı” derken, kimisi “Felsefenin karnına girdi, sonra çıkmak istedi ancak, bunu başaramadı.” demiştir. Bazıları da “bu kitap ona atılmış bir iftiradır.” derken başkaları, “Onun felsefeden döndüğünü” söylemiştir. Doğrusu da budur. Çünkü o, birçok başlık altında Felsefenin küfür olduğunu, ilgilenenleri saptırdığını ve filozofların yolunun kişiyi arzu ettiği amaca ulaştırılamayacağını açıklamıştır⁵⁴⁹.

⁵⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 235-236.

⁵⁴² Yâsîn, 36/12.

⁵⁴³ Mesed, 111/1.

⁵⁴⁴ Tevbe, 9/12.

⁵⁴⁵ İsrâ, 17/60.

⁵⁴⁶ İbn Teymiyye, age., XIII, 237-238.

⁵⁴⁷ Nâziât, 79/17.

⁵⁴⁸ Bakara, 2/67.

⁵⁴⁹ İbn Teymiyye, age., XIII, 238.

Felsefeci Bâtînîler melekleri ve şeytanları, “nefsin kuvveleri” diye izah etmektedirler. Onlara göre ahirette insanlara verilmesi vadedilen nimetler, ölümden sonra nefsin tadacağı lezzet ve elemi anlatmak için söylenen sembolik örneklemelerdir. Bunlar, haz alınan, acı duyulan müstakil hakikatlere karşılık değildir. Bu bağlamda, son dönem kelâmcılarının birçoğu tarafından, fikir önderlerinde ve seleflerinde bulunmayan birtakım görüşler dillendirildiği gibi, son dönem sûfileri tarafından da kendi seleflerinden ve tasavvuf önderlerinden nakledilmeyen birçok görüş dillendirilmiştir⁵⁵⁰.

İbn Teymiyye’ye göre, “bu müteahhirîn sûfiler -sapıkça ve cahilce- kendilerinin bu ümmetin Selefinden daha bilgili ve daha yetkin olduklarını iddia etmektedirler. O kadar ki, *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserin sahibi İbnü’l-Arabî ve benzerlerinin yaptıkları gibi, işi “vahdet-i vücüt” a kadar götürmüşlerdir. Onlar bu batınî/işârî kapıdan girmişler amma, bütün akıl ve dînlerini kaybetmişlerdir. Bununla birlikte onlar şunu da iddia etmişlerdir: “Cüneyd b. Muhammed el-Bağdadî (297/909), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (283/896) ve benzeri Selef uleması tevhîdi tanımadan vefat etmiştir.” Hâlbuki sûfî bâtînîler, Cüneyd b. Muhammed el-Bağdadî ve benzerlerinin Allah ile kulu tefrik eden “Tevhîd, hâdisi kadîmden ayırt edebilmektir” şeklindeki görüşlerini inkâr etmektedirler. Ömrüm hakkı için söylüyorum ki, müteahhirîn sûfilerin hâlik ile mahlûkun vücudunu birleştiren “Vahdet-i vücüt” iddiası, -hidâyet yolundaki ulemanın reddettiği- en büyük ilhattır. Doğru yol üzere olan âlimler vahdet-i vücudun batıl olduğunu farkedip reddetmişler, insanları bu konuda uyarılmışlar ve Allah ile kulu; Allah-Kul, Kadîm-Hâdis şeklinde temyiz etmelerini emretmişlerdir. Şüphesiz tevhîd, Allah’ı yarattıklarından ayrı tutmak ve yaratılmışlara karşı yaratanı mümtâz kılmaktır. Yarattıklarında Allah’ın zatından hiçbir şey olmadığı gibi, O’nun zatında mahlûkattan hiçbir şey yoktur⁵⁵¹.

Kanaatimizce İbn Teymiyye’nin müteahhirîn sûfilerden bazılarının sahip olduğu “hâlik ile mahlûkun vücudunu birleştirmek” manasına gelen “Vahdet-i vücüt” anlayışını “ilhâd” olarak görmesi, tasavvufun tümüyle bir ilhad olduğu hatasına yol açan, maksadını aşan bir değerlendirmedir.

İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Vahdet-i vücudu lafzın kelime anlamından hareketle şöyle tarif etmiştir: Vahdet-i vücüt, varlığın/vücudun birliği demektir. Daha

⁵⁵⁰ İbn Teymiyye, age., XIII, 238-239.

⁵⁵¹ İbn Teymiyye, age., XIII, 239.

açık bir ifadeyle; Hak'kın vücudu/varlığı birdir ve bizâtihi kaimdir. O'nun varlığı, vâcib, kadîm ve ezeli olup onda çoğalma, bölünme, değişme ve parçalanma yoktur. O'nun belli bir şekli ve sınırı da yoktur. Buna, bütün kayıtlardan münezzehten olan mutlak vücut/varlık veya vücut-i baht/saf varlık denir. İsmail Fennî Ertuğrul, Vahdet-i vücudun delillerini; âyetler, hadisler ve İslâm âlimlerinin sözleri bağlamında üç kategoride ele almıştır. Ona göre Vahdet-i vücudun dayandığı birçok âyet vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: “Size rahimlerde dilediği gibi şekil veren O’dur.” Âli İmrân 3/6; “Vefat anında nefisleri Allah öldürür.” (Zümer 39/92); “De ki: “Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.” (Secde, 32/11). Demek ki nefisleri (canlıları) zahiren melek, hakikatte ise (batınen) Allah öldürmektedir. “Söyleyin içtiğiniz suyu buluttan siz mi indiriyorsunuz yoksa biz mi?” (Vâkıa 56/68). Yağmur bir takım tabii kanunlar çerçevesinde yağmakla birlikte onu asıl yağdıran Allah’tır. “(Savaşta) onları siz öldürmediniz. Fakat onları Allah öldürdü. Attığın zaman sen atmadın. Fakat Allah attı. ...” (Enfâl, 8/17). Bedir savaşıyla ilgili inen bu âyette de; müşriklere atılan ok, taş vs. asıl failinin Allah olduğu ifade edilmektedir. Kısaca Vahdet-i vücut taraftarları bu ve benzeri âyetlere, bazı Hadîs ve âlimlerin görüşlerine dayanarak mahlûkatın yapıp ettiklerinin Allah’tan bağımsız olmadığını vb. dolayısıyla kâinattaki tek varlığın/vücudun, Allah olduğunu savunulmaktadır⁵⁵².

İbn Teymiyye’ye göre, müteahhirîn sûfiler, Allah’ı Peygamberler’den daha iyi tanıdıklarını ve marifetullahın Peygamberler’den değil kendi kandillerinden tezahür ettiğini iddia etmişlerdir. Onlar Kur’ân’ı bâtil olan bâtınlarına uygun bir şekilde tefsîr/te’vil etmişlerdir. Sözelimi, “(Nihâyet onlar) hataları (küfür ve isyanları) yüzünden boğuldular ve ateşe atıldılar....”⁵⁵³ âyetini, “marifetullah denizlerinde boğuldular” şeklinde te’vil etmişlerdir. Onlara göre “العذاب” kelimesi, tatlılık anlamındaki “العذوبة” kökünden türemiştir. Nuh’un (as) kendi kavmi hakkında söylediği sözler, zemm üslubuyla onları övme anlamına gelmektedir. “Gerçek şu ki, kâfirleri uyarsan da uyarmasan da fark etmez; onlar inanmazlar”⁵⁵⁴ âyetini, “Onlar zâhir ilmi sebebiyle inanmazlar”, “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri

⁵⁵² Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 51-52.

⁵⁵³ Nûh, 71/25

⁵⁵⁴ Bakara, 2/6.

üzerinde de bir perde vardır...”⁵⁵⁵ âyetini de, “Onlar Allah’tan başkasını tanımazlar, O’ndan başkasına kulak verip ondan başkasını görmezler.” şeklinde tefsîr etmişlerdir. “*Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi emretti...*”⁵⁵⁶ âyetinin, “Bunu “O” emir/takdir etmiştir. Çünkü O’ndan başkası yoktur ve O’ndan başkasına kulluk etmek tasavvur edilemez. Putlara ve buzağıya tapan hiçbir kimse aslında Allah’tan (cc.) başkasına tapmış değildir. Çünkü başkası yoktur” anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. İbn Teymiyye’ye göre, muteahhirûn sûfiler tarafından yapılan bu tür tefsîr ve te’vîller, Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (sav) gibi Peygamberlerin getirdiği dînî hakikatlere aykırıdır⁵⁵⁷.

İbn Teymiyye’nin, zamanındaki sûfilere atfettiği bu tür tefsîr/te’vîller, -şayet doğruysa- tefsîr/te’vîlden öte, bâtinî yorumlardır ve bizce de kabulü mümkün değildir.

İbn Teymiyye, işârî te’vîlleri kısaca iki kategoride değerlendirmiştir. Bunlardan birincisi, bilinene aykırılığı sebebiyle, te’vîl yoluyla elde edilen mananın batıl olmasıdır. Bu, kendi haliyle batıldır. Ona getirilen delil de batıldır. Çünkü bâtılın hak/doğru olduğunu gerektirecek bir delilin bulunması mümkün değildir. Bu tür te’vîller Karâmita’nın ve usûl-i dînde Müslümanlara muhalif olan filozofların kelâmında çokça bulunmaktadır. Gerçek şu ki her kim, Selef’ten Allah’ın (cc.) hoşnut, onların da Allah’tan hoşnut olduğunu bilirse, sûfilerin Selefin hilafına zikrettiği te’vîllerin batıl olduğunu anlamış olur. Kim beş vakit namazın aklı başında olduğu sürece herkese farz olduğuna inanırsa, bu kimse, bir nassı bazılarında namazın sakıt olduğu yönünde te’vîl eden bir kimsenin iftira ettiğini anlar. Kim, içkinin ve fuhşun aklı başında her Müslümana haram kılındığını bilirse, bir nassı bazı insanlar için buna (içki ve fuhşa) cevaz verecek şekilde te’vil eden kimsenin müfterî olduğunu anlar. İkincisi ise, bu tür te’vil, özü itibarıyla doğrudur. Fakat sûfiler, bunu Kur’ân ve Sünnet’ten bu konuyla alakalı olmayan delillerle temellendirmekte ve bu te’vîllere “işârât” adını vermektedirler. Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin “*Hakâiku’t-Tefsîr*”inde bu konuda birçok örnek vardır. Kitap ve Sünnet’in ona delalet etmesi sebebiyle mana sahihtir. Ancak lafzın ihtiva ettiği konu, sûfilerin yaptığı te’vîlin aleyhine bir delil konumundadır ve bu iki kısımdır⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ Bakara, 2/7.

⁵⁵⁶ İsrâ, 17/23.

⁵⁵⁷ İbn Teymiyye, age., XIII, 239-240.

⁵⁵⁸ İbn Teymiyye, age., XIII, 240-241.

Bunlardan birincisi; “Bu mana/te’vîl, lafızdan kastedilen manadır.” Yani “lafzın manası kesin olarak budur” denmesidir ki bu, Allah’a (cc.) iftira atmaktır. Kim, “Allah (cc.) bir inek kesmenizi emrediyor” âyetindeki “inek”ten kastın nefis, “Firavun’a git...”⁵⁵⁹ âyetindeki “firavun”dan kastın kalp, “Muhammed Allah’ın Elçisidir. Onunla birlikte bulunanlar (Mü’minler) Kâfirlere karşı çetin, birbirlerine karşı merhametlidirler. Onları rükû ve secde ederken görürsün ...”⁵⁶⁰ âyetindeki “Onunla birlikte bulunanlar”dan kastın, Hz. Ebû Bekir (ra), “Kâfirlere karşı çetin, birbirlerine karşı merhametlidirler. Onları rükû ve secde ederken görürsün” ifadelerinden kastın da Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali (ra) olduğunu iddia ederse, kasıtlı-kasıtsız Allah’a (cc.) yalan isnad etmiş olur⁵⁶¹.

İkincisi de, lafzın delâleti yönünden değil, itibar ve kıyâs yönünden te’vîle gitmektir ki bu da bir çeşit kıyâstır. Buna fakihler “kıyâs”, sûfiler “işâret” demişlerdir. Sûfilerin “İşâret” dedikleri şey, tıpkı kıyâs gibi sahîh ve bâtil olmak üzere iki kısımdır. Kim, “Temiz olanlardan başkası ona dokunamaz”⁵⁶² âyetini duyduğunda; “O, Levh-i mahfuz yahut mushaftır.” derse, “Kur’ân harflerinin kendisinde yazıldığı Levh-i mahfuz’a temiz bir bedenden başkası dokunamaz, Kur’ân’ın manasını kalpleri temiz olanlardan başkası anlamaz. Kalpleri temiz olanlar da müttakîlerdir” demiş olur. Bu, sahîh bir mana ve sahîh bir itibardır. Aynı şekilde kim, “İçinde bir köpek ve bir cünüp bulunan bir eve melek girmez” der, bununla içindeki kibir ve haset sebebiyle kalbe iman hakikatinin girmeyeceğine işâret ederse, isabet etmiş olur. Çünkü Allah Teâlâ bu meanda “... İşte onlar, Allah’ın (cc.) kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir...”⁵⁶³, “Yeryüzünde haksız yere kibirlenenleri âyetlerimizi anlamaktan uzak tutacağım. Zira onlar, bütün âyetlerimizi görseler de onlara imân etmezler. Doğru yolu görseler de onda yürümezler. Ancak, şâyet sapıklığa giden yolu görürlerse onu yol edinirler.”⁵⁶⁴ buyurmaktadır⁵⁶⁵.

İbn Teymiyye’ye göre tefsîrde işârî yöntemin en birinci meşruiyet dayanağı sayılan; “Kur’ân’ın bir batını, batının da bir batını vardır” ifadesi, bir hadîs değildir. İlim ehlerinden kimse onu rivâyet etmemiştir. Hiçbir hadîs kitabında yer almamıştır. Sadece Hasan-ı Basrî’den mevkuף ve mürsel olarak “Her âyetin bir zahrı, bir batını bir haddi ve

⁵⁵⁹ Nâziât, 79/17.

⁵⁶⁰ Fetih, 48/29.

⁵⁶¹ İbn Teymiyye, age., XIII, 241.

⁵⁶² Vâkıa, 56/79.

⁵⁶³ Mâide, 5/41.

⁵⁶⁴ A’râf, 7/146.

⁵⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 241-242.

bir matla'ı vardır” şeklinde bir söz nakledilmiştir. “Zâhir ilmi”, “batın ilmi”, “zâhir ehli” ve “batın ehli” gibi sözler, birçok insanın dilinde yaygınlaşmış, ancak bu kavramların içerisine doğru yanlış birçok şey karışmıştır⁵⁶⁶.

İbn Teymiyye'nin “Kim Kur'ân'ı onun zâhirine aykırı bir batın ile tefsîr ederse o ya bir mülhid, ya bir zındık ya da sapık bir cahildir.” ifadesinin -Selefi çizginin işârî tefsîre bakışını yansıtması açısından- altının çizilmesi gerekir.

İbn Teymiyye'nin şu ifadeleri Selefiyye'nin işârî tefsîre bakışını özetler mahiyettedir: “Böylece ortaya çıkmıştır ki, kim Kur'ân'ı ve hadîsleri Ashab ve Tâbiûn'un bilinen tefsîri dışında/onlardan farklı olarak tefsîr ve tevîl ederse, Allah'a iftira etmiş (müfteri), âyetleri inkâr etmiş (mülhîd) ve sözü bağlamından koparmak suretiyle Kur'ân'ı tahrif etmiş olur. Bu da zındıklık ve ilhad kapsamı açmak demektir. Bunun İslâm dairesinden çıkmayı gerektiren batıl bir yöntem olduğu malumdur. Bazıları mücerred zühdün, kalbin tasfiyesinin ve nefsin riyazatının -başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın- ilim elde etmede yeterli olduğunu, diğer bazıları da; bu sayılanların ilim elde etmede hiçbir fayda getirmediğini, ilmin ancak şer'î ve aklî delillerle elde edilebileceğini iddia etmektedirler. Bunun ortası: Bu sayılanlar, ilim elde etmede yardımcı unsurlardır ve ilim elde etmede şartlılar. Ancak bunlar da yetmez. Dahası, sayesinde ilim elde edilebilecek ilmî deliller veya doğru tasavvurlar/mantık gerekir. Cehennemden kurtuluşu sağlanacak ve kulları mutlu edecek faydalı ilme gelince; bu ilim ancak Peygamberler'in (as) getirdiği kitaplara tabî olmakla elde edilebilir. Bu bağlamda Yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: “... Artık benden size bir hidâyet (Kur'ân) geldiği zaman, kim benim hidâyetime (Kur'ân'ıma) uyarsa, işte o, sapıklığa düşmez ve (âhirette) zahmet çekmez. Her kim de benim zikrimden/Kur'ân'ımdan yüz çevirirse, (bilmelidir ki) ona dar bir geçim vardır ve onu kıyamet günü kör bir şekilde hasrederiz. (Böyle bir kimse), “Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin, oysa ben gören bir kimseydim” der. Allah Teâlâ: “İşte böyle, sana âyetlerimiz gelmişti de sen onları unuttuğundur. Aynı şekilde bu gün de sen unutulacaksınız” der. İşte haddini aşanları ve Rabbin âyetlerine iman etmeyenleri bu şekilde cezalandırırız. Ve elbette ahiret azabı (dünyaya kıyâs la) daha şiddetli ve daha süreklidir.”⁵⁶⁷ Kim, hidâyet ve imanın; -amel etmeksizin- mücerret akılla yahut ilim olmaksızın mücerret amel

⁵⁶⁶ İbn Teymiyye, age., XIII, 230-232.

⁵⁶⁷ Tâhâ, 20/123-127.

ve zühd ile elde edileceğini zannederse, şüphesiz o sapıtmıştır⁵⁶⁸. Selefiyye'nin işârî tefsîre bakışını net bir şekilde yansıtması bakımından İbn Teymiyye'ye ait bu son cümlenin altına çizilmesi gerekir ki buna yapılabilecek bir itiraz söz konusu değildir.

Özetlemek gerekirse, yaklaşık 14 asırlık bir tarihi bulunan Selefiyye mezhebi mütecanis, homojen ve yekpare bir mezhep değildir. Farklı zamanlarda ve coğrafyalarda farklı şekillerde ortaya çıkmış ve çıkabilmektedirler. Bu bakımdan işârî/tasavvufî tefsîrlere bakışları değişebilmektedir. Tasavvufu tümüyle reddedenler olduğu gibi İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim gibi bazı şartlara bağlı olmak kaydıyla kabul edenler de bulunmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim, Hallac-ı Mansur, İbn Arabî, İbn Fâriz ve benzeri vahdet-i vücud anlayışındaki sufileri reddederken genellikle ilk sufileri kabul etmişlerdir⁵⁶⁹.

İbn Teymiyye te'villeri; “medlulü sağlam ancak delili hatalı olanlar” ve “hem medlulü ve hem de delili hatalı olanlar” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Birinci tür te'viller, fakihler ve sünnî mutasavvıflar tarafından yapılan te'villere denk düşmektedir. İkinci tür te'viller ise, Cehmiyye, Mutezile, Mürcie gibi kelâm ekolleri ile Bâtınîler ve İbnü'l-Arabî gibi sûfiler tarafından yapılan te'villere tekabül etmektedir.

Kısaca, Selefiyye'ye göre Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen her anlam/te'vîl/yorum bâtil olup bunun hiçbir hakikat değeri yoktur. Kur'ân ve Sünnet'e uygun olsa bile, lafız başka bir anlama gelmesine rağmen, lafzın bu aslî anlamından farklı şekilde tefsîr edilmesi kabul edilemez. Bu tefsîr ve te'vîl; işaret, itibar, kıyâs ve benzeri yöntemlerle elde edilen bir anlam bile olsa yanlışlık ihtimaline binaen bu kabul edilmez.

G. KLASİK DÖNEM/MÜTEAHHİRÛN SELEFİYYESİ TEFSİR ANLAYIŞININ TEFSİR TARİHİNDEKİ ETKİLERİ

Tarihî seyrini, Ehl-i Hadîs-Hanbeliyye-Vehhabiyye ve Çağdaş Selefîlik/Yeni Selefiyye şeklinde kısaca ifade edebileceğimiz Selefiyye hareketi, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren İslâm âlemini derinden etkileyen bir hareket olmuştur. İbn Teymiyye ile

⁵⁶⁸ İbn Teymiyye, age., XIII, 246-247.

⁵⁶⁹ Uludağ, Süleyman, “Selefiyye ve Tasavvuf”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, s. 349.

sistemli bir harekete dönüşen ve gelişen Selefiyye, XVIII. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dîni ihya ve toplumu ıslah söylemi ile ortaya çıkmış ve Vehhabîlik adıyla yeni bir döneme girmiştir. Vehhâbîliğin son iki asırda üç ayrı Suud devletinin kurucu ideolojisi haline gelmesi⁵⁷⁰, onun dînî karakterde bir hareket olmasının yanında, siyasî karakterde bir hareket olduğunun önemli bir göstergesidir.

1. Klasik Dönem/Müteahhirûn Selefiyesi Tefsîr Anlayışının Etkileri

İbn Teymiyye, İbn Kayyım, İbn Kesir ve benzeri kişilerle adeta özdeşleşen Klasik Dönem/Müteahhirûn Selefiyye'si, ardından yaklaşık dört asır geçtikten sonra Necd merkezli Vehhabilik Hareketi'nin ilham kaynağı olmuştur.

Selefi-Vehhâbî anlayışa göre iman; tasdik, ikrar ve ameldir. Artar ve eksilir. Allah'ın zatına ve tüm sıfatlarına Kur'ân ve hadîslerde haber verildiği üzere inanmak gerekir. Müteşâbih âyetleri ve haberî sıfatları te'vîl etmek caiz değildir. Tevhîdî Rubûbiyyet, Ulûhiyyet ve amel ile ilgili boyutları vardır. Allah'ın birliği tasdik edilirken tüm bu boyutların eksiksiz bulunması gerekir. Bu hususta fikrî ve amelî eksikliği olan kişi şirk koşmuş olur; dolayısıyla küfre girer ve tekfir edilir. Büyük günahları işleyen kişi de kâfir olur. Ama bu küfür onu dînden çıkarmaz. Şirk ve küfre, hiç bir nedenle müsamaha gösterilemez. Sırf Müslümanlardan sadır oldu diye, şirk ve küfür hükmünü vermeyi ertelemek veya bu konuda bazı makul mülahazalarla gevşeklik göstermek *irca* manasına gelir ki, bu durum bid'atçı Mürcie fırkasının bir uygulamasıdır ve sakınılması gerekir. *el-Vela*, yani mü'minleri dost edinmek ve *el-bera*, yani imansızlardan uzaklaşmak ve onlara düşmanlık izhâr etmek akidevî esasların en mühimlerinden⁵⁷¹.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlattığı Vehhabî Selefiyye Hareketi, İmam Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım'ın başını çektiği Selefi yönelişin bir devamı sayılır. Çünkü Şeyh Muhammed b. Abdulvehhâb, onların yürüdüğü Selefi yolda yürümüş, fûruda ve fikhî hükümlerde İmam Ahmed b. Hanbel'in mezhebine uymuştur. Ancak o, Hanbelî mezhebinin mutaassıp bir müntesibi olmamıştır. Rasûlullah'tan sahih bir sünnet kendisine ulaştığında onunla amel etmiş, kim olursa

⁵⁷⁰ Büyükkara, M.Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensâr Yayınları, İstanbul 2014, s. 485.

⁵⁷¹ Büyükkara, M.Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", age., s. 486.

olsun hiç kimsenin sözünü bu sünnete tercih etmemiştir. Çoğunlukla İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşleriyle istidlâl etmiştir⁵⁷². Kanaatimizce Muhammed b. Abdülvehhâb (Vehhâbîlik), İbn Teymiyye ve İbn Kayyim çizgisinin bir devamı olarak Müteahhirûn Selefiyyesi'nden sayılmakla birlikte İbn Teymiyye'nin ictihâdcı yönünü es geçmiş, fanatik ve dar bir Selefilik anlayışı sergilemiştir⁵⁷³.

Vehhabî-Selefiyye Hareketi, İslâm dünyasının en uzak köşelerinde bile derin tesirler bırakmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan modern dönem öncesi ve modern dönem dînî hareketlerine ilham kaynağı olmuş ve onları etkilemiştir. Örneğin Hindistan'da Şah Veliyullah Dehlevî'yi (1176/1762), Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali Senusi'yi (1276/1859), Yemen'de Muhammed eş-Şevkani'yi (1250/1834), Tunuslu Hayreddîn Paşa'yı, (1822-1891) Cemaleddîn Afgani'yi (1838-1897), Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi birçok ıslahatçı düşünürü etkilemiştir. Şu kadar var ki bu etki-leme mezhebin bire-bir taklidi şeklinde olmamış bazı konularla sınırlı kalmıştır.

Diğer taraftan; günümüz tefsîr usûlü ve tefsîr terminolojisinin teşekkülünde, Selefî tefsîr anlayışının izlerinin belirgin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bunu tespit hususunda İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesindeki muhtevanın, Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlerin bugün dahi Kur'ân ilimleri ve Tefsîr usûlü alanında en temel kaynaklar olarak kullanılan *el-Burhân* ve *el-İtkân* adlı eserlerine nasıl yansıdığına bakmak kâfidir. Kaldı ki İbn Teymiyye'nin bu risalede "En güzel tefsîr yöntemleri" diye sunduğu, "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîri, Kur'ân'ın Sünnet'le tefsîri" gibi kategorik tasnifler, geçmişte olduğu gibi bugün de temel bir tefsîr kaidesi olarak tekrar edilmektedir. Yine bu kategorik tasnifler bildik "Rivâyet Tefsîri" (Me'sûr Tefsîr) tanımının da çerçevesini belirlemektedir⁵⁷⁴.

Tasavvufî/işârî yorumun kabul şartları da büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* adlı risalesindeki görüş ve değerlendirmelere dayanır. İşârî yorumla ilgili kabul şartları ile genel anlamda te'vilin makbul/münkad olma şartlarının büyük ölçüde örtüşmesi manidardır. Bu örtüşmenin odak noktasını gerek tasavvufî gerek kelâmî te'villerde nassın zâhirine uygunluk şartı oluşturur. Özellikle İbn

⁵⁷² el-Kavsî, *el-Menhecî's-Selefi*, s. 94.

⁵⁷³ Yılmaz, Mustafa Selim, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, 2014, s. 542.

⁵⁷⁴ Öztürk, Mustafa, "Selefilik ve Tefsir", age., s. 263.

Teymiyye'nin hem kelâm ve te'vîl metoduna, hem de nazarî irfan ve tasavvufa son derece mesafeli durması ve eleştirel bir dil kullanması dikkate alındığında, Ehl-i Sünnet geleneğindeki beyânî epistemolojide te'vîlin kabul şartlarıyla ilgili olarak ince elenip sık dokunmasının da sistematik Selefîliğin nüfuzundan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir. Keza re'ye dayalı tefsîrin caiz olup olmadığına ilişkin klasik tartışmalar için de benzer bir tespitte bulunulabilir. Diğer taraftan, çağdaş dönem İslâm dünyasında yaygın kabul gören İctimâî/Hidâyetçi Tefsîr Akımı'nın da özellikle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimlerce temsil edilen Modernist Ekol'den neş'et ettiği bilinmektedir. Sözüün özü, çağdaş araştırmacılar tarafından; klasik dönemlerden bugüne Ehl-i Sünnet geleneğindeki hâkim tefsîr paradigmasının, büyük ölçüde İbn Teymiyye ve Selefîliğe ait olduğu⁵⁷⁵ savunulmaktadır ki bu bizce de isabetli bir değerlendirmedir.

Selefiyye'nin tefsîrde re'yin kullanılmasına ve dolayısıyla tefsîrde dirâyet yöntemine karşı çıkması tefsîrde rivâyet-dirâyet ayırımının netleşmesini sağlamıştır. XX. asırda ortaya çıkan İctimâî Tefsîr Ekolü, ilhamını her ne kadar Müteahhirûn Selefiyye'den aldıysa da, akla verilen değer/aklın tefsîrde kullanılması (re'y ile tefsîr) noktasında Selefî tefsîrden ayrılmaktadır. İctimâî/Hidâyetçi Tefsîr anlayışı bu haliyle klasik tefsîrin evrilmesinin de bir adımıdır. İşte bu yüzden Selefîler tarafından oluşturulan tefsîr yöntemine bir baş kaldırı özelliği taşıması sebebiyle İctimâî Tefsîr'in fikir önderleri sayılan Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve benzerleriyle bu yöntemi benimseyen herkes, mezhepsizlik, modernistlik ve dîn tahripçiliği suçlamalarına maruz kalmıştır.

İctimâî Tefsîr Akımı'nın, Sünnet'e dönüş ve onu dînî hayatın tanziminde güvenilir bir ölçü kabul etme, ya da dînî nasslara bağlılıkta Gazzâlî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım gibi simalar kadar Selefî; bununla birlikte aklın, dînînin anlaşılmasındaki önemini öncelemede ise, bazılarınınca, "Modern Mutezile" diye tanımlanabilecek kadar akılcı olduğunu söylemek mümkündür. Akıl-vahiy arasında kurduğu bu dengeden dolayı diyebiliriz ki, bu eğilimi İslâm düşünce tarihinde bir yere oturtmak gerekiyorsa, bu yer, İbn Rüşd çizgisine en yakın noktadır. Çünkü İbn Rüşd akıl ile vahiy arasında kurulması gereken dengenin (ve bu yöntemin) mimarıdır⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Öztürk, Mustafa, "Selefîlik ve Tefsîr", age., s. 263.

⁵⁷⁶ Atalay, Orhan, *20. Yüzyıl Tefsîr Akımı –İctimâî Tefsîr-*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 86-87.

Şarkiyâtçı Ignaz Goldziher'e göre, Menâr Okulu'nun yöneliş ufkunda görmek istediği akılcılık, Gazzâlî'nin akılcılığıdır ki bu İbn Teymiyye çizgisine taban tabana zıttır. Gerçekten de İbn Teymiyye, kendi zamanında ısrarla ve inatla Gazzâlî'nin karşısında yer almıştır. Bunun gerekçesi, bir yandan tasavvufî duyguların vesvesesine karşı topyekün düşmanlık, öte yandan Gazzâlî'nin eksik ve zaaflarından biri olan hadîs rivâyetinde İbn Teymiyye'nin sergilediği aşırı titizliktir. Bütün bunlara rağmen Gazzâlî, Abduh-Menâr Okulunun İbn Teymiyye'ye nisbetle, kendisine en çok değer verdiği güvenilir kimselerden biridir⁵⁷⁷.

Şarkiyâtçı Ignaz Goldziher, Selefiyye'nin tefsîr ve siyaset telakkilerine tesir ettiği Hint Modernistleriyle Mısır Modernistlerini kıyâslama bağlamında şunları söylemektedir: Hint İslâm Modernistleri'nin “Yeni Mutezile” olma özelliği vardır. Onlara göre dînî bakış, kolayca uyarlanabilen, fazla gayreti gerektirmeyen, önceliği ikinci derecede olan bir şeydir. Mısır Menâr Okulu ise, bunun aksine inancı esas almıştır. Reform talepleri, Batı'nın etkisinden bağımsız olarak, tamamen dînî kaygılardan kaynaklanmıştır. Mısır ekolü ısrarla, aşırıya kaçmayan yasaklamaların iptali üzerinde durmuştur. Bunun sebebi, bunların uygarlık için ayak bağı olması, yaşanan çağla bağdaşmaması ve en önemlisi Kur'ân ve Sünnet'in ruhu ile çelişen yasaklamalar olmasıdır. Bu okul, uydurma hadîslere dayalı bidatlerle; İslâm'ın ilmî yöntemine uygun bir hadîs eleştirisi yöntemi kullanarak savaştır. Batı'yı körü-körüne taklide karşı daima Müslümanları uyarmıştır. Bu yüzden Mısır Okuluna “Kültürel Vehhâbîlik” denebilir⁵⁷⁸.

2. Değerlendirme

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre Müteahhirûn Selefiyyesi, başta Hindistan ve Mısır olmak üzere birçok İslâmcı Hareketin ilham kaynağı olmakla birlikte, onlar tarafından körü-körüne taklit edilmemiştir. Modernist Ekol'ün, Müteahhirûn Selefiyyesi'nin tecrübesini dikkate aldığına kuşku yoktur. Ancak onun; akla biçtiği değer ve aklın tefsîrde gördüğü işlev kabul edilmemiştir. Hatta Müteahhirûn Selefiyyesi'nin tefsîr telakkisinde merkeze oturan “Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri”,

⁵⁷⁷ Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsîr Ekolleri*, çev: Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul, 1977, s. 365.

⁵⁷⁸ Ignaz Goldziher, age., s. 348-349.

Modernist Ekol'de; 'nassları geçmişe bağlı kalmadan sırf dile ve akla dayanarak tefsîr etmeye' evrilmiş ve bu, -onlar bunu murad etmese de- "Kurâncılık" denilen anlayışın fitilini ateşlemiştir. "Kurâncılık" geleneksel tefsîr birikiminin (Hz. Peygamber, Ashâp ve Tabiûn'a ait sahih tefsîr rivâyetlerinin) terkedilmesi demektir. Bu da özellikle Hz Peygamber'in dînde oynaması gereken başrolün kabul edilmemesi anlamına gelir ki, bizim bunun kabul etmemiz asla mümkün değildir.

Diğer taraftan, Müteahhirûn Selefiyyesi'nin savunduğu "Tefsîrde Rivâyet Yöntemi (me'sûr tefsîr)", bahsettiğimiz "Kurancılar" hariç aklı başında hiçbir Müslüman tarafından reddedilmemiştir. Bununla birlikte Selefiyye'nin tefsîr telakkisi olan "me'sûr tefsîr", tefsîr tarihinde ümmetin kabul ettiği tefsîr yöntemlerinden -en önemlisi olmakla birlikte- sadece biri olarak yerini almıştır. Bunun yanında Dirâyet Tefsîri, Kelâmî Tefsîr, Tasavvufî/İşârî Tefsîr, Mezhebî Tefsîr, İlmî Tefsîr ve son olarak Hidâyetçi-İctimâî Tefsîr gibi yöntemler genel kabul görmüş, tefsîr tarihindeki yerini almıştır. Hal böyle olunca, Müteahhirûn/Klasik Dönem Selefiyyesi'ne ait tefsîr yönteminin tefsîr tarihindeki etkisinin -belirgin olmakla birlikte- sınırlı kaldığı söylenebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE (NEO-SELEFİYYE)

I. XIX VE XX. YÜZYILDA SELEFÎ HAREKETLER

Selefiyye'nin III. aşaması, Yeni/Çağdaş Selefiyye'dir. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkan -özellikle Mısır merkezli- İslâmî hareketler çağdaş araştırmacılar tarafından "Selef" ve "Selefilik" vurgusu yapmalarından dolayı Selefiyye ile ilişkilendirilmişlerdir¹. Kanaatimizce sadece Selefî hareketlerde değil, döneme damgasını vuran tüm İslâmî hareketlerde Selefî bir damar bulunmaktadır. Ancak bu, söz konusu hareketlerin tümünün Selefiyye ile ilişkilendirilmesini gerektirmez. Bundan dolayı Mısır'da son dönemde ortaya çıkan İslâmî Hareketleri Modernistler/Reformistler² ve Klasik Selefiyye diye iki farklı kategoride değerlendirmek gerekir.

XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Selefiyye'de aklın işlevi ekseninde ve metod bazında bir yol ayrımına gelinmiş, Mısır'da Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza ile başlayıp İhvan-ı Müslimîn ile devam eden İslâmî hareket, Klasik Selefiyye'den ayrılmıştır. Bundan dolayı bazıları tarafından "Modern Mu'tezile"³ olarak nitelenen bu modernist ekolü Selefiyye bağlamından çıkaracağız.

Selefilik Türkiye'de, -Ortadoğu coğrafyasında olduğu kadar- etkin ve aktif olmadığı/olmadığı muhakkaktır. Bunun sebebini, Anadolu coğrafyasında hâkim olan Hanefî-Mâtürîdî mezhep geleneğine, ecdattan tevârüs eden binlerce yıllık devlet tecrübesine, Türkiye'deki siyasal düzen ve demokratik yapıya ve bütün bunların bir sonucu olarak çoğulcu anlayış ve hoşgörü kültürüne bağlamak mümkündür. Bu sebeple tezimizin bu bölümünde Türkiye Selefilikini ele almayı planlamadık.

¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 36; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 410; Apak, "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni" *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 43; Osman, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*, s. 75.

² Müfrih b. Süleyman el-Kavsî'ye göre, örneğin Mısır'da Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'un önderliğini yaptığı ıslahatçı hareket ile Sudan'da Şeyh Muhammed b. Ahmed b. Abdullah (1302/1885) tarafından kurulan Mehdîlik hareketi Çağdaş Arap düşüncesinde Selefî yönelişler olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu hareketlerin -tecdîd ve ıslah gibi birkaç hususta Selefilikle örtüşmeler bile- ayıplanacak pekçok kusura sahip olmalarından dolayı Selefilik'le ilişkilendirilmeleri mümkün değildir. Bk. el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 120-121.

³ Atalay, Orhan, *20. Yüzyıl Tefsîr Akımı*, s. 86-87.

Aynı durum Mısır'da bile kısmen Türkiye örneğinde olduğu gibidir. Zira Mısır'daki Selefi hareketler Vehhâbîliğe kıyasla pasiftir. Bunun en önemli sebebi de Mısır'da Hanefî bir Osmanlı idaresinin uzun yıllar iktidarda kalması olsa gerektir. Üstelik Mısır, Muhammed Abduh önderliğinde -Selefiyye'den bağımsız olarak- son asra damgasını vuran modernist/reformist ihyacı bir akımın merkezi olmuştur.

Günümüzde mevcudiyetini devam ettiren ve bizim “Klasik Selefiyye” diyebileceğimiz hareketler, daha çok Suûdî-Vehhâbî Selefilik ve onun devamı niteliğinde olan hareketlerdir. Bununla birlikte Yeni/Çağdaş Klasik Selefiyye'de genel manada bir tek düzelik/homojenlikten (aynı karakterde olmak) bahsetmek mümkün değildir. Ekol bu aşamada parçalı bir zihniyet yapısına sahiptir. Örneğin sadece tasavvufa veya sadece kelâma yakın bulunan Selefler mevcut olduğu gibi, ikisine de yakın veya uzak olan Selefler de vardır⁴.

Muhtar eş-Şenkîti'nin XX. yüzyıl Selefiyye hareketleri hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: Muhammed Abduh akılcı, Abdülhamid b. Badîs (1359/1940) cihadî, Muhibbüddin b. Abdülkadir el-Hatîb (1389/1969) eserci ve Allâl el-Fâsî (1390/1970) liberaldir. Ancak ona göre bu hareketlerden ayakta kalabilen sadece -köklü bir Hanbelî geleneği olan- Necd Selefiyye'sidir⁵. Şenkîti'nin burada sözünü ettiği XX. yüzyıl Vehhâbî Selefiligi (Çağdaş Klasik Selefiyye) olsa gerektir. Kısaca, XX. yüzyılda ortaya çıkan Selefi hareketlerin Vehhâbî Selefiyye'den etkilendikleri iddia edilmektedir ki bunun 'kısmen' doğru olduğu kanaatindeyiz.

Bunun yanında modernlikle ilgi kurmayan, siyasi yönü bulunmayan, tamamen geleneksel anlamda Selefin yolundan giden veya tasavvufun bünyesinde varlığını sürdüren Selefi cemaatler de mevcuttur. Bu sebeple çağdaş Selefi hareketi sadece radikalizme veya siyasî anlayışa indirgemek suretiyle tek bir yönelişten söz etmek mümkün değildir. Öte yandan Selçuklu ve Osmanlı'dan gelen hoşgörü kültürü ve çoğulcu anlayış, Anadolu ve Balkanlar'da Radikal Selefilğin yayılmasına izin vermemiştir. Osmanlı tarihinde

⁴ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 32; Süleyman Uludağ, Selefiyye hareketlerinin birbirinin aynısı olan yönlerini ve ortak noktalarını şöyle özetlemiştir: “İslâm'ı aslındaki safvet ve basit şekli ile ele almak, te'vîl yolu ile İslâm'a giren ve batıl itikad ve hurafe gibi isimler verilen gayr-i İslâmî düşüncelerle mücadele etmek, İslâm cemiyetini teknik ve müsbet ilimler sahasında çağın önüne geçirmek, bunun için de önemli değişiklikler yapmanın lüzumuna kani olmak ve dünyada 'İslâm birliği'ni savunmanın önem ve gerekliliğine inanmak.” (bk. aynı yer)

⁵ eş-Şenkîti, Muhammed b. Muhtar, *Mehâzu'l-Fikri's-Selefi*, <http://alarabnews.com/alshaab/GIF/16-08-2002/Mokhtar.htm>, erişim tar: 19.11.2016.

Kadıızâdeliler hareketi gibi bazı istisnaî hareketler ortaya çıkmışsa da bunlar taraftar bulamamış ve kısa sürede etkilerini kaybetmiştir⁶.

Bazı çağdaş araştırmacılara göre, XIX. yüzyılın II. yarısından sonra ortaya çıkan modernist ekolün tarihi dayanaklar arama çabasıyla selefî anlayışın köklerine vurgu yaparak bunları referans göstermesi Selefî ekolün daha da güçlenmesine yol açmıştır. Hicaz'ın Selefiyye'nin en uç örneklerinden olan Vehhâbî-Suûdî idaresi altında olması ve bu idarenin, Suriye, Mısır, Irak vb. dikta rejimlerinden kaçan âlimlere kucak açması Klasik Selefiyye'nin İslâm âleminde yaygınlık kazanmasını sağlamıştır⁷.

Selefî-Vehhâbî araştırmacılara göre ekolün III. merhalesinde (Çağdaş Klasik Selefiyye) ön plana çıkan Selefî âlimler şunlardır: Muhammed b. Ali es-Senûsî el-İdrisî (1276/1859), Muhammed Reşid Rıza, Abdülhamid b. Muhammed b. Badîs, Abdurrahman b. Nasır en-Necdî (1376/1959), Muhibbüddin b. Abdülkadir el-Hatîb, Muhammed b. İbrahim Âlu's-Şeyh (1389/1969), Abdurrahman b. Muhammed ed-Dûsirî (1389/1970 ve Muhammed el-Emin eş-Şenkîû (1393/1974)⁸. Görüldüğü gibi bu isimler arasında Cemeleddin Afganî ile Muhammed Abduh ve -Reşid Rıza hariç- onun talebele-ri bulunmamaktadır. Bunun sebebi onların ıslahatçı, reformist ve modernist olmalarıdır. Çağdaş Klasik Selefiyye ise, ıslahatçılıkla birlikte muhafazakârlığı temsil etmektedir.

Klasik Selefiyye'nin XIX ve XX. yüzyıldaki durumunu ülkeler bazında kısaca şöyle özetlemek mümkündür.

A. ARAP YARIMADASI VE ORTADOĞU'DA SELEFÎ HAREKETLER

1. Yemen

Yemen'deki Selefiyye hareketinin en önemli ismi Muhammed b. İsmail el-Emir es-San'ânî'dir (1118/1764). Şevkânî'ye göre San'ânî, bütün ilimlerde kabiliyet sahibi olup emsallerini geride bırakmıştır. Sana'da ilmin riâsetini tek başına elinde tutmuştur.

⁶ Özervanlı, M. Sait, "Selefiyye" *DİA*, XXXVI, 402.

⁷ Tunç, Mazhar, *Çağdaş Selefiyye ve Hadîs -Suûdî Arabistan Örneği-* (Basılmamış doktora tezi), Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt 2015, s. 47.

⁸ el-Kavsî, Müfrih b. Süleyman, *el-Menhecû's-Selefî*, s. 111-113.

İctihâda müracaat etmiş, delillerle amel etmiştir. Taklitten nefret etmiş, fikhî görüşlerden delili olmayanları deşifre etmiştir. Özetle o, müceddîd imamlardandır⁹.

San'ânî'den sonra, Muhammed b. Abdülvehhâb ile muasır olan Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî (1200/1834), Yemen'deki Selefiye hareketinin en önemli önderi sayılır. Vehhâbî araştırmacılara göre Şevkânî, Vehhâbî Selefiye'den etkilenmiş ve Selefî öğretiyeye göre amel etmiştir. O, Muhammed b. Abdülvehhâb ile karşılaşmamış olsa da, İbn Abdülvehhâb'ın daveti, tüm Arap Yarımadası ve tüm İslâm âlemine ulaştığı gibi ona da ulaşmıştır. Şevkânî "*Neylü'l-Evtâr*" adında bir kitap telif etmiş ve bu kitabında fikhî bir mezhebe bağlı kalmaksızın Sünnet'ten şer'î hükümler çıkarmaya çalışmıştır. O, taklide, bid'at ve hurâfelere savaş açmış, Selef akidesine, ictihâda, sıfatların zairine bağlı kalmaya ve te'vîli terke çağırmıştır. Bu bağlamda "*et-Tühafu bi Mezhebi's-Selef*" adında bir risale kaleme almıştır. Özellikle Sana'da bu hususta onunla muasırları arasında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Şevkânî, davetinde, akîdenin tashihine ve özellikle kabirciler ve tasavvufçuların ortaya koyduğu bid'atlerin terkine yoğunlaşmıştır¹⁰. Örneğin bu konuda *Neylü'l-Evtâr*'da şunları söylemiştir: "İslâm, kabirlerin üzerine bina inşa etmeyi ve süslemeyi kabul etmez. Ayrıca kabirlerden medet ummak, kâfirlerin putlara inanması gibi bir şeydir. Bu tür kimseler ölülerin, bir faydayı temin etmeye ve bir zararı gidermeye kadir olduklarını zannederler. Bundan dolayı onlar kabirleri, ihtiyaçların talep edildiği bir makam haline getirmişlerdir. Bir kulun sadece Rabbinden isteyebileceği bir şeyi ehl-i kabirden istemektedirler. Bu bağlamda kabirlere gezi düzenleyip elleriyle temasa geçer, yardım isterler. Özetle onlar putları aracı kılma konusunda cahili Arapların yaptıklarının aynını yapmaktadırlar."¹¹

Şevkânî, İbn Teymiyye'nin akâide müteallik görüşlerinden etkilenmiş, İbn Teymiyye'nin "*Münteka'l-Ahbâr*" adındaki kitabının şerhi mahiyetinde kitabı "*Neylü'l-Evtâr*"ı yazmıştır. Şevkânî bu kitabında taklit ve taassubu kötölemiş, ulemayı, hakkında

⁹ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini min Ba'di'l-Karni's-Sâbi'* (I-II), Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire, ty., II, 113; el-Mağrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman, *Mevsüatü Mevâkifi's-Selef fi'l-Akâide ve'l-Menhec ve't-Terbiye* (I-X), el-Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, ty., VIII, 575.

¹⁰ Zâhir, Muhammed Kâmil, *ed-Da'vetü'l-Vehhâbiyye ve Eseruhâ, fi Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîs*, Dâru's-Selâm li't-Tabâa ve'n-Neşr, Beyrut, 1414/1993, s. 199-200; Osman, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*, s. 74.

¹¹ eş-Şevkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr* (I-VIII), el-Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1297h., III, 134; Osman, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*, s. 74-75.

Kur'ân ve Sünnet'te bilgi bulunmayan konularda, İctihâd kapısını açmaya davet etmiştir. Telif ettiği “*es-Seylü'l-Cirâr alâ Hadâiki'l-Ezhâr*” adlı kitabında Zeydiyye mezhebine bağlı kalmamış, mezhebin bazı öğretilerini delile dayalı olarak ictihâd edip tashih etmiştir. Onun mukallit ve bağınaz Zeydîler tarafından saldırılara maruz kalması bu yüzden olsa gerektir. Ölümünden sonra taraftarları azalmış ve zamanla kayda değer bir taraftarı kalmamıştır¹².

Şevkânî, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretilerinden haberdar olsa ve hatta birçok konuda fikirleri örtüşse bile, bu onun -iddia edildiği gibi- Vehhâbî olduğunu göstermez. İslâm coğrafyasında aşağı yukarı aynı sorunlarla boğuşan ulemanın yaşanan sorunlarla ilgili aynı teşhisi yapması ve aynı çözüm önerilerinde bulunması “aklın yolu birdir” kuralı gereği tabîî bir durumdur. Günümüzde Yemen'deki Çağdaş Selefiyye'nin en önemli temsilcisi Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î (1422/2001)'dir¹³.

2. Suriye

Abdurrahman el-Kevâkibî (1320/1935) Çağdaş Klasik Selefiyye'nin Suriye'deki en önemli önderlerinden biridir. Ona göre, “Dinimizin en önemli düsturlarından biri, Rasûlullah'ın (sav), Peygamberlik görevini hakkıyla yerine getirdiğine ve ondan hiçbir şeyi terkedip gizlemediğine inanmamızdır. Diğeri de -ki bu bize mahzurludur- Rasûlullah'ın bizzat tebliğ ettiği hususlarda, artırma ve eksiltme yapmamamız, kendi kendimize karar vermememizdir. Aksine bizim, Kur'ân'daki muhkem ve sarîh ahkâma, Rasûlullah'ın gerek söz, gerek fiil ve gerekse takrirlerinden açık ve sabit olanlar ile As-habın üzerinde icmâ ettikleri şeylere tabi olmamız gerekir. Şayet bu ahkâmın hikmetini idrak edersek yahut idrak edemezsek ve Kur'ân'ın bizim için kapalı (müteşâbih) bıraktığı ayetler hakkında yorum yapmaktan kaçınırsak, bu hususta, “... *Onlara iman ettik, tümü Rabbimiz katındandır...*”¹⁴ deriz.” Kevâkibî burada müteşâbihata dalmayı kastetmektedir. Yoksa ona inanmayı terk etmeyi değil¹⁵.

¹² Zâhir, *ed-Da'vetü'l-Vehhâbiyye ve Eseruhâ, fî Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîs*, s. 200; Osman, *es-Selefiyye fî'l-Müctemeâti'l- Muâsıra*, s. 74.

¹³ ed-Dağsî, Ahmed Muhammed, “*es-Selefiyye fî'l-Yemen mine'd-Da've ile'l-Hizb*” (makale), <http://marebpress.net/articles.php?id=18575>, erişim tarihi: 05.12.2016.

¹⁴ Âli İmrân, 3/7.

¹⁵ Osman, *es-Selefiyye fî'l-Müctemeâti'l- Muâsıra*, s. 91.

Kevâkibî'ye göre, insanlığın şirk ve inkârı, mutlak manada bir şirk ve inkâr olmayıp sadece bazı yönlerden şirk ve inkârdır. İnsanlar süratle Allah'ın zikrinden (O'nun İlahlık ve Rabliği) uzaklaşıp, kendilerinde bir güç vehmettikleri varlıkların (canlı-cansız) zikrine koşturuyorlar. Onlar Allah'ın ortaklarıymış gibi saygı göstermek, boyun eğmek, yalvarmak, medet ummak, ihtiyaçlarını arz etmek, hayrı getirip şerri def ettiklerine inanmak suretiyle onlara kulluk edip tazimde bulunuyorlar. Hâlbuki Allah (cc.) “*Kim benim zikrimden (Kur’ân, İlahlık ve Rablik) yüz çevirirse onun için dar bir geçim vardır...*”¹⁶ O'nun kudreti yücedir. Mülkünde kendisine ortak takdir edilmesinden asla hoşnut olmaz. Kevâkibî tıpkı Selef gibi tevhîd vurgusu yaparak şöyle devam etmektedir: “Malumdur ki Nebîmiz (sav) on yıl insanları sadece tevhîde çağırılmış ve bunu yaparken birçok zorluğa göğüs germiştir. Allah'ın dini, “لا إله إلا الله” “*Allah'tan başka ilah yoktur*” kelimesi üzerine tesis edilmiştir. Allah Yahudi ve Hristiyanlar hakkında; “*Onlar, âlim ve rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i (onlar rab olmamakla birlikte) Allah'ın dışında rabb edindiler. Hâlbuki kendisinden başka ilah bulunmayan tek bir ilaha kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O, müşriklerin ortak koştukları şeylerden münezzehdir.*”¹⁷ buyurmuştur. Kim Allah'a emsal atfeder, Allah'ın yaratıcılığına, diriltme ve yok etmesine itiraz ederse, o Allah Teâlâ'ya sadece O'nun kutsal teşriinde şirk koşmuş olur. Bununla birlikte, “Şu helaldir.” “Şu da haramdır.” der, tabileri de bunu kabul ederse bu kimseler tâbî olduklarını Rabb edinmiş olurlar. Allah Teâlâ, “*Gökleri, yeri ve onlardakileri (Kâinatı) Allah yaratmıştır.*”¹⁸ deyip Allah'ın sadece yaratıcılığını kabul eden Kureyş'i müşrik olarak tavsif etmiş, onların putları aracı kılmalarını, onlara tapınmak/kulluk etmek saymıştır. Müslümanların çoğu bunu (aracılığı) kulluk/ibadet ve dolayısıyla şirk olarak görmezler. Hâlbuki “*Şüphesiz mescitler Allah'ındır. O halde Allah ile birlikte hiç kimseye kulluk etmeyin.*”¹⁹ ve “*Hayır! (Bu durumda) yalnız O'na dua edersiniz. O da dilerse (kurtulmak için) dua ettiğiniz sıkıntıyı giderir ve siz o an Allah'ı ortak koştuklarınızı unutursunuz.*”²⁰ gibi âyetlerde ifade olduğu üzere Kureyş'in bu tür amellerini kendine şirk saymıştır²¹.

¹⁶ Tâhâ, 20/124.

¹⁷ Tevbe, 9/31.

¹⁸ Zuhruf, 43/9.

¹⁹ Cin, 72/18.

²⁰ En'âm, 6/41.

²¹ Osman, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l- Muâsıra*, s. 92-93.

Kevâkibî'ye göre, fikhî taklit bir bid'attir. Âlimler bir meselede, Kitap, Sünnet veya icmadan bir delil getirmeksizin fetvâ vermeye cesaret etmemişlerdir. Hatta fetvâ isteyen, delil nedir bilmeyen yabancı ve ümmî biri olsa bile. Ulemanın yolu, tüm Sahabenin, Tâbiîn'in, müctehid imamların ve IV. asır fakihlerinin yoludur²².

Suriye Selefiyye'sinin Abdurrahman el-Kevâkibî'den sonra gelen en önemli temsilcisi *Mehâsinü't-Te'vîl* adlı XVII ciltlik tefsîrin müellifi Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî'dir (1332/1914). İslâmî esasların izah ve tefsirinde hür düşüncüyü savunan ve ictihâdın önemi üzerinde duran Kâsımî, bu hususta Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yolunu benimsemiştir. Ona göre itikadda Selef yolu takip edilmelidir²³. Bazı sosyolojik tahlillerde de Muhammed Abduh'un açıklamalarına genişçe yer vermiştir²⁴. Cemâleddin el-Kâsımî İslâm'ın, ilk vaz' edildiği saf, katışıksız ve aslî halinin ortaya çıkarılmasını ve bunun orijinal ilk haliyle korunmasını savunur. Dînin aslını bozacak her türlü tasarrufa karşı çıkar. Ona göre, hangi sebeple olursa olsun zaman içerisinde dînin içine dâhil edilmiş her türlü yabancı fikir ve uygulamaların, bid'at ve hurafelerin terk edilmesi gerekir. Kısaca o, "bid'at-i hasene" dediği dînin özüne aykırı düşmeyen yenilikleri kabul etmekle birlikte, dînde bid'atlerin terki ve bid'atçıye buğuz, iyiliği emretme ve kötülüğü engellemenin "el-Emri bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker" her Müslümana takatine göre farz kılınması, mescidlerde işlenen bid'atlerin kaldırılması ve benzeri konularda tam bir Selefî zihniyete sahiptir. Bununla birlikte tekfirci değildir, kabir yapımını ve kabir ziyaretlerini bid'at saymaz²⁵.

Abdurrahman el-Kevâkibî ve Cemâleddin el-Kâsımî'nin dışında Muhammed Kürd Ali (1876-1953), Selim el-Cezâirî (1335/1916), Abdulhamit ez-Zehrâvî (1855-1916), Lütfî el-Haffâr (1885-1968), Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (1914-1999) ve Muhammed Said Ramazan el-Bûtî (1929-2013) Suriye'de Selefiyye'nin önde gelen simalarından bazılarıdır. Suriye Selefiyyesi, 1963'te Hafız Esed tarafından yapılan Ba's

²² Osman, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*, s. 95.

²³ Turgut, Ali, "Cemâleddîn el-Kâsımî", *DİA* (XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 1993, VII, 311.

²⁴ el-Kâsımî, Muhammed Cemalüddîn, *Islâhu'l-Mesâcid mine'l-Bida' ve'l-Avâil*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1399/1979., s. 34.

²⁵ el-Kâsımî, *Islâhu'l-Mesâcid mine'l-Bida' ve'l-Avâil*, s. 10-28.

devriminden sonra çeşitli baskılara maruz kalmış ve bu tarihten sonra ıslah faaliyetlerinden çok ilmi faaliyetlere yönelmiş, bilahare cihadî alana kaymıştır²⁶.

3. Irak

Şihâbuddîn Mahmûd el-Alûsî (1802-1853) ve Mahmûd Şükrî el-Alûsî (1857-1924) Irak'ta Selefiyye'yi temsilen ön plana çıkan iki âlimdir. Her ikisi de Vehhâbîlikten etkilenmiştir. Bu, Şihâbuddîn Mahmûd el-Alûsî'nin kitabı "Rûhu'l-Meânî"de açık bir şekilde görülmektedir. O, Müslümanları; akâid ile ilgili meselelerde Selef'e tabi olmaya, İslâm'ı şaibelerden temizlemeye, Allah'tan başkasının aracılığını ve ölümlerden şefaât istenmesini redde davet etmiştir²⁷. Mahmûd Şükrî el-Alûsî de aynı şekilde ıslahçı bir selefidir. O, Kur'ân ve Sünnet'e dönme, bid'atlarla ve sûfî tarikatlarla mücadele etme şeklindeki Vehhâbî davet ilkeleri ile Tarih ve Astronomi gibi dînî olmayan ilimlere önem verme şeklindeki Çağdaş Arap ilmî uyanışın ilkelerini cem etmiş bir âlimdir. "Târîhu'n-Necd" adlı kitabında çağdaş Necd tarihini ele almış ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ı övmüştür²⁸.

Irak Selefiyyesi, Suûd kökenli İhvan hareketinin 1801 yılında Kerbela bölgesinde gerçekleştirdiği katliamlardan²⁹ dolayı, halk nezdinde değil de daha çok; Muhammed Emîn el-Vâiz (1273/1856), Muhammed Takiyuddin el-Hilâlî (1893-1987), Muhammed Behçet el-Eserî (1902-1996) vb. şahıslar bazında varlığını sürdürmüştür³⁰.

²⁶ Tunç, *Çağdaş Selefiyye ve Hadîs -Suûdî Arabistan Örneği-*, s. 53. Diriliş anlamına gelen ba's (بعث) kelimesinden oluşan Ba's Irak ve Suriye'de kurulan bir partinin adıdır. Arap Ulusunun tek bir sosyalist devlette birleşmesini amaçlayan siyasal, milliyetçi, sol bir partidir. Suriye'de 1953'te Michel Eflak tarafından kurulan parti, Arap dünyasında birlik, özgürlük ve sosyalizm sloganıyla yola çıkmış ve çok geçmeden Suriye ve Irak'ta yönetimi ele geçirmiştir. Ancak yönetime geldikten sonra bu sloganlardan uzak kalan parti kendi halkına baskı ve zulümden başka bir şey verememiştir. Suriye'de hala yönetimi elinde bulunduran parti, Irak'ta ise Saddam Hüseyin'in 2006 yılında öldürülmesiyle tarihe karıştı. bk. Galip Çağ- Sami Eker, "Ortadoğu'da Baas Rejimleri Irak ve Suriye", Çankırı Karatekin Üniversitesi Avrasya Strateji Dergisi, Kasım 2013, s.73-100. [http://ar.wikipedia.org/wiki/العراق_\(الاشتراكي_العربي_البعث_حزب\)](http://ar.wikipedia.org/wiki/العراق_(الاشتراكي_العربي_البعث_حزب)), (erişim tarihi: 06.03.2015).

²⁷ Zâhir, Muhammed Kâmil, *ed-Da'vetü'l-Vehhâbiyye ve Eseruhâ, fî Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîs*, s. 203.

²⁸ el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 5-6; Ali el-Muhafaza, *el-İtticâhâtü'l-Fikriyye Inde'l-Arab fî Ahdi'n-Neheza*, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî' Beyrut, 1987, s. 55; Zâhir, age., s. 203.

²⁹ Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvandan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 82.

³⁰ Tunç, *Çağdaş Selefiyye ve Hadîs -Suûdî Arabistan Örneği-* s. 53.

4. Ürdün

Ürdün'de Klasik Selefiye hareketi belirgin olarak 80'li yılların başında Şam'dan Amman'a göç eden son devrin meşhur muhaddislerinden Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (1914-1999) önderliğinde ortaya çıkmıştır. El-Elbânî'nin Amman'a yerleşmesinden sonra etrafında kendilerini "Şer'î İlim Talebeleri" diye tanıtan/tanımlayan gençler toplanmış, onun daveti, verdiği fetvalar ve kitapları sayesinde Ürdün'de Selefîlerin sayısı hızla artmış ve hatta öğretileri Ürdün'ün dışına taşmıştır³¹.

Elbânî'nin muhtelif ülkelerden ön plana çıkan talebelerinden bazıları şunlardır: Muhammed İbrahim Şakra, Ali el-Halebî, Selim el-Hilâlî, Muhammed Musa Nasr, Ali Hasan el-Halebî, Abdurrahman Abdülhalik, Ömer el-Eşkar, Mukbil el-Vâdîf, Rabî b. Hâdî el-Medhalî, Abdülazîm Bedevî, Selim İydü'l-Hilâlî ve Meşhur Hasan Selman. Öğrencileri Amman'da "Merkezü'l-İmam el-Elbânî" adında bir müessese inşa etmiş ve ayrıca "el-Esâle" adında bir dergi çıkararak Elbânî'nin çizgisinde Klasik Selefî anlayışı doğrultusunda faaliyetlerine devam etmektedirler³².

Elbânî hedeflerini "davetimiz" başlığı altında şöyle ifade etmektedir:

"1- Kitâb-ı Kerîm'e ve sahih Sünnete'e dönmek ve onları Selef-i Sâlih'in yöntemiyle anlamak.

2- Müslümanlara Hak Dînlerini tanıtmak, onları Hak Dînin öğreti ve ahkâmıyla amel etmeye çağırmak, İslâm'ın, Allah'ın hoşnutluğunu garanti edecek, kendilerine saadet ve şeref kazandıracak fazîlet ve edebiyetle süslenmek.

3- İnsanları farklı şekillerdeki şirkten, bid'atlerden, yabancı fikirlerden, İslâm'ın güzelliğini bozan ve Müslümanların ilerlemesine engel olan münker ve mevzu hadîslerden uzaklaştırmak.

4- İslâmî kaideler çerçevesinde hür İslâmî düşünceyi diriltmek ve birçok Müslümanın aklına egemen olan ve onları saf İslâm pınarından uzaklaştıran fikrî donukluğu kaldırmak.

³¹ Ebû Rummân, Muhammed Süleyman-Ebû Heniyye, Hasan Mahmûd, *el-Hallü'l-İslâmî fi'l-Ürdün: el-İslâmiyyûn ve'd-Devle ve Rihânâtü'd-Dimokrâtiyye ve'l-Emn*, Müessesetü Friedrich Ebert, Amman, 2012, s. 233; Hamza es-Suûd, "Semâniyete Aşera Suâlen ve Cevâben Havle's-Selefiyye" <http://ar.ammannet.net/news/108306>, erişim tarihi: 17.12.2016.

³² Ebû Rummân-Ebû Heniyye, *el-Hallü'l-İslâmî fi'l-Ürdün*, s. 233.

5- İslâmî bir hayata yeniden başlamak için çalışmak, Müslüman bir toplum inşa etmek ve yeryüzünde Allah'ın hükmünü uygulamak. Bu bizim davetimizdir. Bütün Müslümanları sayesinde ayağa kalkacakları bu emaneti yüklenme konusunda bize yardım etmeye ve evrensel İslâm mesajını yaymaya davet ediyorum.”³³

Elbânî'ye göre tasfiye ve terbiye (eğitim), Müslümanların yok olması ya da geri kalması sorununun çözümünde ıslâhın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Tasfiyeden kasıt İslâm'ın gençlere yüzyıllardır içine karışan hurafelerden, bid'at ve sapkınlıklardan arıtılmış olarak sunulmasıdır. Tasfiye öncelikle Sünnet'in ona karışan mevzu ve zayıf hadislerden arındırılmasıyla başlamalı, Kur'ân buna göre tefsîr edilmelidir. Bununla tefsîri Selefin hududunda bırakmayı kastetmiyorum. Aksine, tefsîrde Selef yöntemini takip etmeyi, tevhîde yönelmeyi ve tefrikaya mani olmayı kastediyorum. Sonra da İslâmî ilim ve İslâmî düşüncelerden, doğru/selim yönetime aykırı olan her şeyi uzaklaştırmak gerekir. Aynı şekilde, İslâmî düşünceyi, Felsefe ve Eğitim bilimleri gibi, batı tarzı eğitim yoluyla muâsır Müslümanların düşüncelerine karışan yabancı fikirlerden arındırmak gerekir. Terbiyeden kasıt da, yeni nesillerin Kitap ve Sünnet'e dayalı sahih İslâm akidesi üzere yetiştirilmesidir. Siyaset, İslâm'ın mühim bir parçasıdır. Ancak günümüzde siyaseti terketmek bir siyasettir. Yani şu ana yönelik olarak siyasetle meşgul olmamayı kastediyoruz. Yoksa İslâm Devletini kurmak (siyatsız) nasıl mümkün olabilir? Siyasetle iştiğal edecek kimselerin âlim, fakih ve Kitap ve Sünnet ile Selef-i Sâlih'in yöntemini bilen kimseler olması gerekir³⁴.

Nâsırüddin el-Elbânî'nin etkisi altında kaldığı kişilerin başında Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gelir. Bunların 'mezhepleri benimsemeyip geleneksel düşünceyi dikkate almama, Kitap ve Sünnet'e vurgu yapma, bid'at ve hurafelere şiddetle karşı çıkma' şeklinde özetlenebilecek düşünce çizgisi onun eserlerinde ve rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinde açıkça görülür. Ancak zaman zaman bu âlimleri eleştirmekten geri kalmamıştır.³⁵ Elbânî, görüşleri ve

³³ eş-Şeybânî, Muhammed b. İbrahim, *Hayatü Elbânî ve Âsâruhu ve Senâu'l-Ulemâi Aleyhi* (I-II), Mektebetü's-Seddâvî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1407/1987, I, 491-492; el-Hâdî, Isâm Musa, *Hayatü'l-İmam el-Elbânî bi Kalemih*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Amman 1422/2001, s. 41-42.

³⁴ el-Hâdî, *Hayatü'l-İmam el-Elbânî bi Kalemih*, s. 42-43.

³⁵ Örneğin, İhvan Cemaat, Hizbü't-Tahrîr, Hindistan İslâm Cemaati, Davet ve Tebliğ Cemaati vb. cemaatler örneğinde olduğu gibi, eğitim olmaksızın toplama siyasetinin tehlikesine işaretlen, "Davetimiz eğitim sonra da eğitimli kimselerden bir toplum oluşturmaktır. Hâlbuki dışımızdakiler bunun tersini yapıyor, sonuçta hiçbirşey elde edemiyorlar (innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciün)." diyerek Muhammed

tutumu sebebiyle pek çok âlim tarafından tenkit edilmiş, ayrıca klasik kaynaklarda yer alan hadisleri sahih ve zayıf diye ayırarak farklı çalışmalar şeklinde neşretmesi yüzünden şiddetle eleştirilmiş ve eserleri üzerine reddiyeler yazılmıştır³⁶.

B. AFRİKA KITASI'NDA SELEFÎ HAREKETLER

1. Mısır

Mısır'da Selefi hareketler ve buna bağlı olarak Selefi teşkilatlanmalar, XIX. yüzyılın II. yarısından itibaren, özellikle Mısır'da faaliyet gösteren Oryantalist ve Misyonerlik faaliyetlerine bir tepki olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Müsteşrik örgütlerin bu dönemde eğitim kurumları vasıtasıyla İslâm'a, İslâm Peygamberi'ne, Kur'ân'a, Kur'ân diline, Mısır ve Mısır tarihine vurgu yapmaları, toplumda kavmiyetçiliğin, batılılaşmanın ve sekülerleşmenin revaç bulmasıyla mekes bulmuştur. Eğitim kurumlarında dînin sosyal ve siyasî hayattaki yerinin tartışılmaya başlanması ile Müslümanların İslâm'ın özünden uzaklaşarak bid'at ve hurafelere dalmaları gerekçe gösterilerek Selefîlik harekete geçirilmiştir³⁷. el-Cem'iyetü's-Şer'iyye ve Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye, Mısır'da bu döneme damgasını vuran Selefî teşkilatlarıdır.

el-Cem'iyetü's-Şer'iyye, Ezher ulemasından Şeyh Mahmud Hattab es-Subkî (1352/1933) tarafından 1913 yılında kurulan ve tam adı "el-Cem'iyetü's-Şer'iyye li-Te'âvuni bi'l-Kitâb ve's-Sünne" (Kitap ve Sünnetle Amel Edenlerle Yardımlaşma Cemiyeti) olan, bidatler ile mücadele ve sünnetin ihyasına davet eden Mısır'ın ilk örgütlü teşkilatıdır³⁸.

Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye, Ezher'in selefi temâyüllü şeyhlerinden olan Muhammed Hâmid el-Fakî (1378/1959) tarafından 1926 yılında Kahire'de kurulmuştur. Cemaatin kuruluş döneminde düşünce dünyasına, dini kurumlara ve bununla bağlantılı olarak Mısır halkına tasavvufî din algısı sebebiyle sirayet etmiş olan bidat ve hurafelere

b. Abdülvehhâb'ın savunup uyguladığı siyasi yöntemin dışında bir yol izleyerek ona muhalefet etmiştir. Üsâme Şehade, "Medresetü'l-İmam el-Elbânî", <http://osamashahade.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-> (erişim tarihi: 17.12.16).

³⁶ Hatiboğlu, İbrahim, "Nâsiruddîn el-Elbânî" *DİA* (I-XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 404.

³⁷ Salahuddin Hasan, *es-Selefiyyûn fî Mısır*, Dâru Evrâkin li'n-Neşr, Cîze 2012, s. 15.

³⁸ Çakmaktaş, Nurullah, *İslâmî Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefî Hareket*, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014, s. 125.

karşı mücadele ve toplumu saf İslam'la tanıştırma motivasyonu cemaatin kuruluş dinamiği olmuştur³⁹.

Muhammed Hâmid el-Fakî, “*Eseru'd-Da'veti'l-Vehhâbiyye fi'l-İslâhi'd-Dîn ve'l-Umrân fi Cezîreti'l-Arab*” adlı eserinin mukaddimesinde Vehhâbîliği övmüştür⁴⁰. Cemâatin en önemli şeyhlerinden Muhammed Halil Herrâs da “*el-Hareketü'l-Vehhâbiyye*” adlı kitabında Muhammed b. Abdülvehhâb ve taraftarlarının yöntemini ele almış ve Muhammed el-Behiy tarafından Vehhâbîliğe yöneltilen eleştirilere bu kitabında cevap vermiştir. Ona göre Muhammed el-Behiy'in Vehhâbîliğe yönelttiği eleştiriler, doğru olmayan, mesnetsiz ve insafsızca yapılan tenkit ve eleştirilerdir⁴¹.

Muhammed Hâmid el-Fakî, cemaatinin hedeflerini “*Ehdâfu'l-Cemâati ve Akîdetüh*” adlı kitabında 15 maddede özetlemiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1- Şirkten ve her türlü şaibeden arınmış halis tevhîde çağrı. 2- Dinde aslolan Kitap ve Sünete inanmaktır. Müctehîd imamlar, ulemâ ve Hadisçiler İslâm'a hizmet etmişlerdir. Onlar öğretmen ve tebliğci mesabesindedirler. 3- Allah'ın sıfatları, O ve Rasûlü bunları nasıl tavsif ettiyse öyledir. Teşbih, temsil, te'vîl, tahrif ve ta'dîl edilmeksizin kabul edilir. Haklarında tartışma yapılmaz. Selef ve Ashab'ın yaptığı gibi; sustukları hakkında susulur, konuştukları hakkında konuşulur. 4- Sadeca Allah'a kulluk edilir. 5- İman, ameli gerektiren ve azalarda tezahür eden kalbî bir tasdiktir. Ameldeki noksanlık, imandaki noksanlıktan kaynaklanır. İman sadece sözden ibaret değildir. O, sözle birlikte inanç ve ahlaktır⁴².

Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye'nin metodunu şöyle özetlemek mümkündür: “Cemaatin selefi kimliği benimsediği bu temel prensiplerde ve yöntemde açıkça ortaya çıkmaktadır. Sahip oldukları temel metod toplumun tadrîcî bir şekilde İslâmileştirilmesi yönündedir. Bunun için ister demokratik yollarla, isterse de cihat yoluyla olsun devlete hâkim olmak ilk aşama olmamalıdır. İlk yapılması gereken, asırlar içinde bidat ve hura-

³⁹ Çakmaktaş, *İslâmî Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefî Hareket*. s. 127.

⁴⁰ el-Fakî, Muhammed Hâmid, *Eseru'd-Da'veti'l-Vehhâbiyye fi'l-İslâhi'd-Dîn ve'l-Umrân fi Cezîreti'l-Arab*, Kahire 1354/1935, s.1-2; Salih b. Abdullah b. Abdurrahman el-Abûd, *Akîdetü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb es-Selefiyye ve Eseruhâ fi'l-Âlemi'l-İslâmî* (I-II), Medine 1413/1993, II, 459.

⁴¹ Muhammed Halil el-Herrâs, *el-Hareketü'l-Vehhâbiyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Mekke, ty. S. 7; Abûd, age., II, 460.

⁴² el-Fakî, Muhammed Hâmid, “Ehdâfu'l-Cemâati ve Akîdetüh”, *el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye İnde Şuyûhi Cemâati Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye* kitabı içinde, haz. Âdil b. es-Seyyid, İdâretü tahkîki't-Türâs li Cemâati Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 2009, s. 25-33. Cemaatin diğer hedefleri için bk. aynı yer.

felerle İslam'ın özünden koparılıp şirk bataklığına saplanan toplumun bilinçlendirilmesi, akîdevî olarak saflaştırılması ve Kur'an ve Sünnet merkezli Selef-i Sâlih'in anladığı şekliyle gerçek İslam ile tanıştırılmasıdır. Evet, İslâm hem din hem de devlettir. Her mekân ve zaman için geçerlidir. Fakat bunun tahakkuku için yapılması gereken, çatışmaya girmeden, acele etmeden toplumun tam anlamıyla tevhit ile tanıştırılmasıdır. Allah'ın nusreti sadece gerçek muvahhitlerin üzerinedir. Değişimi silahlı mücadele ile yapmaya kalkışmak ümmetin içinde fitnenin yayılmasından başka bir işe yaramayacaktır. Demokratik düzen ise, Allah'a ait olan yasama yetkisini kula verdiği için kâfir bir sistemdir. Fakat laiklerin etkisini azaltmak için, eğer Müslümanlar için maslahatı zaraından daha fazla ise seçimlerde oy kullanılıp aday gösterilebilir.”⁴³

2. Libya

Libya'da bir Selefîlik hareketi olan Senûsiyye, ismini hareketin kurucusu olan Muhammed b. Ali es-Senûsî (1276/1859)'den almıştır. Cezayir'in bir köyünde dünyaya gelen es-Senûsî ilim öğrenmek üzere 1822 yılında önce Fas'a gitmiş yaklaşık on yıl burada ikamet ettikten sonra Libya'ya, ardından Mısır'a ve bilahire hac vazifesini ifa etmek üzere Hicaz'a intikal etmiştir. On yıl kadar Mekke'de kalmış ve ilmi çalışmalar yapmıştır. Hicaz'da kaldığı süre zarfında -Suûdî Arabistan'daki siyasi şartlara rağmen- Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davetine kayıtsız kalmamış, telif ettiği “*İkazu'l-Vesnân*”da dört imamın taklit edilmesini tenkit etmiştir. Ona göre Allah ve Rasûlü'nün emrettiklerinin dışında bir vecibe yoktur. Bu (mezhepçilik), ümmetin başına gelen çirkin bir bid'attir. Üstelik mezhep imamları böyle bir talapte bulunmamışlardır. 1840 senesinde Cezayir'e gitmek üzere Mısır'a dönmüş, Fransız işgalinde olan Cezayir'e dönmeyerek Libya'da ikamete karar vermiştir. “*ez-Zâviyetü'l-Beyzâ*” ismiyle ilk zaviyesini burada inşa ederek Selefî-Vehhâbî öğretileri yaymaya başlamıştır⁴⁴.

Hiz. Peygamberin ve Ashabının üzerinde bulunduğu İslâm'ın ilk haline dönmenin zarureti, Sahih İslâm akidesini onu bozan bid'at ve hurafelerden arındırmak Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin savunduğu Selefî-Vehhâbî fikirlerdir. Ancak zamanla

⁴³ Çakmaktaş, *İslâmî Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefî Hareket*. s. 129.

⁴⁴ Ali el-Muhafaza, *el-İtticâhâtü'l-Fikriyye Inde'l-Arab fî Ahdi'n-Neheza*, s. 55-56; Osman, *es-Selefiyye fi'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*, s. 106.

Senûsiyye hareketi sûfî öğretilerin tesiri altında kalarak Selefî-Vehhâbî öğreti ve hedeflerden uzaklaşmıştır.

Muhammed Kâmil Zâhir'e göre Senûsiyye, tasavvuf yollarından bir yoldur. Kardeşlik, zühd, ibadet ve İslâm'ın rükunlarına bağlı kalmaya davet eder. Bununla birlikte; -ölü ya da diri- şüyûh ve evliya'yı takdîs etme konusundaki aşırılıklarla yahut kabir ve türbelere dokunmak gibi putçuluğa benzeyen geleneklerle mücadelede, ölümlere adak sunma, Allah başkası adına adak adama, bir şeyhin ve velinin bir menfaati celp edecek veya bir zararı giderecek bir güce sahip olduğuna inanmak gibi hususlarda Mutasavvıflardan ayrılmaktadır. Ölene duâ etmek, ona merhamet istemek ve öğüt almak amacıyla mezar ziyaretlerinin caiz olması, ictihâd kapısının açık olması ve her tür bid'at ile mücadele Vehhâbîlik ile Senûsîliğin örtüşen yönleridir⁴⁵.

Vehhâbîlik, öğretilerini yaymak ve insanları hidayete sevk etmek için cihada yönelirken Senûsîlik sûfî yolu tercih ederek zaviyeler inşa etmiş oraları zühd, ibadet ve eğitim mekânı haline getirmiştir. Selefî-Vehhâbî öğretilerden “Ben Mâlikî Vehhâbî'yim” diyen Merâkeş Sultanı Muhammed b. Abdullah etkilendiği gibi Sudan'da Mehdiyye hareketinin kurucusu Şeyh Muhammed b. Ahmed b. Abdullah ve Cezayir'de Mâlik b. Nebî gibi kişiler etkilenmiştir⁴⁶.

3. Cezayir

Abdülhamîd b. Muhammed b. Badîs (1359/1940) Cezayir'deki Selefîlik hareketinin kurucusudur. İbn Badîs, Selefî-Vehhâbî fikirlerini tesis etmiş olduğu ve 1349/1931 yılından vefatına kadar başkanlığını yaptığı “Cem'iyetü'l-Ulemâi'l-Müslimîne'l-Cezâiriyyîn” (Cezâyirli Müslüman Âlimler Cemiyeti) vasıtasıyla yayma fırsatı bulmuştur. Cemiyeti gayesi; İslâm'ı müdafaa etmek, Arap dilini canlandırmak, Cezayir'i Emperyalistlerin elinden kurtarmak için çalışmak ve Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağlarını güçlendirmektir.

Bu bağlamda Cemiyet, Müslümanları gayretle çalışmaya, ictihâda, araştırma hürriyetine, akla saygıya, daveti delil göstererek ve ikna ederek yaymaya ve bid'at ve

⁴⁵ Zâhir, *ed-Da'vetü'l-Vehhâbiyye ve Eseruhâ, fî Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîs*, s. 204.

⁴⁶ Zâhir, *age.*, s. 204-205.

sûffî hurafelerle mücadele etmeye davet etmiştir. Cemiyet, yeni neslin saf İslâm terbiyesiyle yetiştirilmesine çokça önem vermiş, bu amaçla özel okullar açmış, ümmeti; dinlerinin, tarihlerinin, dillerinin ve öz varlıklarının değerleriyle uyarmak ve bilinçlendirmek için çok çalışmıştır. Nihayet bunda başarı sağlamış ve çağrısı Cezayir'in her yerine yayılmıştır⁴⁷.

Mâzin Salah Mutabbakânî ibn Badîs'in yöntemi hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu sebeple, "eser telifi yerine insan telifi"ne önem vermiş, daha öncekilerin tekrarı olacak şekilde bütün bir Kur'an tefsiri yerine amacına ulaştırarak âyetleri yorumlamakla yetinmiş, pratik sonucu olmayan nazarî tartışmalardan uzak durarak Kur'an'ın ruhu ve genel prensipleriyle toplumun problemleri arasındaki ilgiyi ön plana çıkararak bir metot takip etmiştir. Yine bu sebeple o dönemde toplumun dinî, ahlâkî ve içtimaî hayatı üzerinde son derece etkili olan tarikatlarla şiddetle karşı çıkmış, Kur'an ve Sünnet'e aykırı görüş ve uygulamalarına dikkat çekmiştir. İnançla ilgili hususlarda Kur'ân-ı Kerîm'in kalbi etkileyen sade anlatım tarzını benimsemiş, kelâm ve cedelin kişiyi şeklî ve lafzî ayrıntılara boğan metotlarına iltifat etmemiştir. Kur'ân'ın teşriî konularda genel olarak ayrıntılara girmeyip temel kuralları koymasının her devirde ictihâd yapılmasını gerekli kıldığını belirten İbn Bâdis, siyasî otoritenin kaynağı olarak İslâm toplumunu görür ve yetkisini ondan almayan bir yönetimi geçersiz sayar. Ona göre hilâfet, başlangıçta tek kişi tarafından icrası mümkün olan en yüksek siyasî otorite makamı iken şartların değişmesiyle birlikte fiilen farklı yönetimlerin ortaya çıkması hilâfetin sembolik bir anlamda ve tarihî bir vâkıa olarak kalmasına yol açtı. İbn Bâdis ilmî ve aksiyoncu kişiliği yanında sade hayat tarzı, ihlâsı ve ahlâkıyla da mânevî bir lider olarak kabul gördü."⁴⁸

İbn Bâdis'ten sonra Cezayir'de Selefîlik hareketi, Ali Belhâc ile devam etmiştir. İbn Bâdis camisinde verdiği dersler ve ilim halkaları ile öğrencilerden ve halktan birçok kimseye ulaşan Ali Belhâc Selefî fikirleriyle tanınan bir şahsiyet olmuştur⁴⁹. Cezayir İslâmî Selamet Partisinde (FIS) başkan yardımcılığı ve başkanlık yapan Ali Belhâc, kurtuluşun Kitap ve Sünnet'e sarılmakla ve Selef-i sâlih'i anlamakla mümkün olabileceğini savunmuştur. Ona göre, nasıl ruh bedenden ayrı olamazsa din de devletten

⁴⁷ el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefî*, s. 118.

⁴⁸ Mutabbakânî, Mâzin Salah, "İbn Badîs, Abdülhamîd" *DİA* (I-XLIV), İstanbul 1999, XIX, 355.

⁴⁹ Tunç, *Çağdaş Selefîyye ve Hadîs -Suûdî Arabistan Örneği-* s. 57.

ayrı olamaz. Kitap ve Sünnet'ten uzak olan bütün yollar çıkmaz sokaktır. Müslümanlar hizip hizip parçalanmamalıdır. Partiler Müslümanlar için amaç değil sadece araç olmalıdır. Parti ve cemaat taassubundan uzak durulmalıdır⁵⁰.

1991 yılında yapılan seçimleri ezici bir çoğunlukla İslâmi Selamet Cephesi (FIS) kazandı. Ancak çok geçmeden Yüksek Devlet Konseyi darbe yaparak yönetime el koydu. Darbeden sonra neredeyse bütün İslâmî hareketler yasaklandı ve faaliyetlerine son verildi. Bu cemaatlerin bazıları faaliyetlerini yer altında sürdürürken bazıları da çok büyük baskılara maruz kaldılar. Bu tarihten sonra Cezayir'de Selefîlik hareketi; ilmî Selefiyye, siyasî Selefiyye ve cihâdî Selefiyye olmak üzere üçe bölündü⁵¹.

4. Sudan

Sudan'da Selefiyye hareketi, 1881 yılında kendisinin; “Beklenen Mehdî” olduğunu iddia eden ve bu yüzden “Mehdî” lakabıyla anılan Muhammed b. Ahmed b. Abdullah (1845-1885) liderliğinde, liderinin lakabına nisbetle “Mehdî Hareketi” olarak bilinen hareket ile ortaya çıkmıştır⁵².

Şeyh Muhammed b. Ahmed b. Abdullah'ın liderliğini yaptığı bu hareketin zuhuru, başta İran ve Hindistan olmak üzere İslâm âleminde birçok Mehdîlik iddialerinin zuhur ettiği bir zamana tekabül etmektedir. Mehdîlik iddiasında bulunanların ortak paydası, Müslümanları geri kalmışlıktan, zulüm ve fesattan kurtarmaktır. Diğer taraftan bu zamanda ortaya çıkan Mehdîlik hareketleri tarihçiler tarafından; ‘dînî bir hareket veya siyasî bir hareket veya hem dînî ve hem de siyasî bir hareket’ oldukları şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak birçok tarihçiye göre, Mehdîlik iddiasında bulunanlar ve bunların tâbileri, hilekâr, yalancı ve alakalı olduklarını iddia ettikleri dînî alanın dışındaki konularla iştigal eden kimselerdir⁵³.

XIX. yüzyılda tezahür eden Mehdîlik hareketlerinden biri olan Sudan Mehdî hareketi, ilk önce sûfî bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Hareketin lideri Muhammed b.

⁵⁰ https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%84%D9%8A_%D8%A8%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%AC, erişim tarihi: 12.12.2016.

⁵¹ Tunç, age., s. 57.

⁵² el-Akkâd, Abbas Mahmûd, *el-İslâm fi'l-Karni'l-Işrîn Hadıruhu ve Müstakbelüh*, Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire 2013. s. 98; Selman, Muhammed b. Abdullah b. Süleyman, *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ve Eseruhâ bi'l-Âlemi'l-İslâmî*, y.y., 2001, s. 86.

⁵³ el-Akkâd, Abbas Mahmûd, *el-İslâm fi'l-Karni'l-Işrîn*, s. 98; Selman, *Da'vetü's-Şeyh* s. 86.

Ahmed b. Abdullah, 1881 yılında kendisini “Beklenen Mehdî” (المهدي المنتظر) ilan etmiştir. Onun sûfi ilkeleri içeren daveti, daha sonra fesad ve bid’atlerin yok edilmesi, İslâm’ın ilk asrına döndürülmesi ve cihad anlayışıyla genişletilmiştir.

Muhammed b. Ahmed b. Abdullah liderliğindeki Sudan Mehdîlik hareketi, aslında, başlangıcından itibaren devrimci bir siyasî tavır takınmış, Sudan’daki Mısır-Türk iktidarı aleyhine tertiplenen bir ayaklanmadır. Nitekim 1881 yılında Mısır-Türk iktidarına karşı savaş açmış ve 200 civarındaki hükümet askerini mağlup etmiştir. Bu, onun müridleri gözündeki inanırlığını ve konumunu güçlendirmiştir⁵⁴.

Muhammed b. Ahmed b. Abdullah, Mısır’ın 1882 yılında İngilizler tarafından işgal edilmesinden sonra Sudan’ın yabancı işgalinden kurtarılması için “cihad” ilan etmiş, 1883 yılında İngiltere güdümündeki hükümet güçlerine karşı zafer kazanmıştır. Onun bu zaferi, hareketin, Sudan’ın geneline yayılmasına sebep olmuştur. Bu hezimet aynı zamanda, İngilizlerin Mısır hükümetini, Sudan’ı boşaltmaya ve güçlerini oradan çekmeye yönelik dayatmasının bir gerekçesi olmuştur. Bu, Sudan’ın İngiltere tarafından -Mısır’dan bağımsız olarak- yeniden işgal edilmesine bir hazırlıktır⁵⁵.

Muhammed b. Ahmed b. Abdullah’ın görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

1- İslâm’ı İlk dönemine (Asr-ı Saadet) döndürmek, sadece Kitap ve Sünnet ile hükmetmek. Onun bu bağlamda söylediği şudur: “Diğer kitapları Allah’ın Kitabı için terkedin. Çünkü onlar Kur’ân’ın anlaşılmasına engel olmaktadır. Yolumuz; kelime-i tevhiid ‘لا اله الا الله محمد رسول الله’, mezhebimiz Kitap ve Sünnet’tir.”

2- Dört amelî mezhebi birleştirerek ictihâda açık özel bir mezhep kurmak. O, bu sadette de şunları söylemektedir: Bu imamlar (dört mezhep imamı) mezhep öğretilerini raviler gibi dercedip bize ulaştırdılar. Bu, tıpkı suyun, sahibi denize ulaşması gibidir. Allah onları mükâfatlandırsın. Ancak onlar adamsa ki öyledir, biz de adamız. Onlar şayet bize ulaşılsalardı, bize tabî olurlardı. Mezhebimiz Kitap, Sünnet ve Tevekküldür. Biz mezhep ve şeyhlerin görüşlerine göre amel etmeyi bıraktık.”

3- Allah’a ulaşmanın altı yolu vardır. Bunlar: Cemaatle namaz kılmak, Allah yolunda cihad etmek, Allah’ın emirlerini tutup yasaklarından kaçınmak, Çokça kelime-i

⁵⁴ Eymen, Fuâd Seyyid, “Mehdîler” *DİA* (XLIV), TDV. Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 380-381; Ali el-Muhafaza, *el-İtticâhâtü'l-Fikriyye Inde'l-Arab fi Ahdi'n-Neheza*, s. 67.

⁵⁵ el-Akkâd, Abbas Mahmûd, *el-İslâm fi'l-Karni'l-İşrin*, s. 98; Selman, *Da'vetü's-Şeyh* s. 87.

tevhîd söylemek, Kur'ân okumak ve râtib (seçme âyet ve hadîslerden meydana gelen vird) okumaktır.

4- Evliya kabirlerini ziyaret etmek, dans etmek, şarkı söylemek ve ölülerin arkasından ağlamak haramdır. Sihir, muska, sigara içmek ve çiğnemek, uyuşturucu ve içki içmek de haramdır. Giysilerin, yiyecek, içecek, evlilik ve cenaze törenlerinin basit olması esastır.

5- Sudan'daki siyasî karmaşaya ve küçük devletlere son vermek.

Yukarıda maddeler halinde özetle sıraladığımız görüş ve öğretilerden anlaşıldığı kadarıyla Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Mehdî'nin siyasî görüşleriyle dînî öğretilerini birbirinden ayırmak oldukça zordur⁵⁶.

Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Mehdî, Hz. Peygamber gibi davranarak müritlerinden biat almıştır. Bu biatin metni şöyledir: “Bismillâhirrahmânirrahîm. Gerçek dost (el-Valî) ve Kerîm olan Allah'a hamd olsun, Salat-ü selâm Efendimiz Muhammed ve âlinin üzerine olsun. Emmâ ba'd; Allah'ın tevhîdi üzere, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak, zina etmemek, hırsızlık yapmamak, iftira atmamak ve marufa isyan etmemek üzere Allah'a, Rasûlüne ve sana biat ettik. Ayrıca Sana dünya zühdü ve terki, Allah'tan gelene razı olup onu ve ahiret yurdunu istemek ve cihaddan kaçmamak üzere biat ettik”⁵⁷ Mehdî'nin kendisinden sonra yerine geçecek dört halifeyi belirlemiş olması⁵⁸, siyaset içerikli söylem ve icraatları bu hareketin dînî hüviyete sahip siyasî bir hareket olduğunun en önemli kanıtıdır.

Sudan Mehdîlik hareketi, çağdaş Selefî araştırmacılar tarafından Selefî bir hareket olarak değerlendirilmemektedir ki bu değerlendirme bize göre de isabetlidir. Selefîyye konusunda kapsamlı bir çalışma yapan Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, Sudan Mehdîlik hareketinin kusurlarını (Klasik Selefîyye'den ayrılan yönlerini) şöyle özetlemiştir:

1- Hareketin kurucusu Şeyh Muhammed b. Ahmed b. Abdullah mehdîlik iddiâsında bulunmuş, uykuda Hz. Peygamberle irtibat kurduğunu iddia etmiştir.

⁵⁶ Şakîr, Naûm, *Tarîhu's-Sudan*, thk: Muhammed İbrahim Ebu Selim, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981, s. 609-610; Ali el-Muhafaza, *el-İtticâhâtü'l-Fikriyye Inde'l-Arab fî Ahdi'n-Neheza*, s. 68-70.

⁵⁷ Şakîr, *Tarîhu's-Sudan*, s. 609-610; Ali el-Muhafaza, *el-İtticâhâtü'l-Fikriyye* s. 67.

⁵⁸ Ali el-Muhafaza, *el-İtticâhâtü'l-Fikriyye* s. 68.

2- Ortamın karışıklığı, yol güvenliği vb. sebeplerle fitne endişesine binaen hacca gitmeyi yasaklamıştır.

3- Kur'ân, Hadis ve Tasavvufa dair kitaplar hariç, fıkıh ve tefsîr kitaplarını yak-tırmıştır. Fıkhi dört mezhep imamına uymayı yasaklamıştır.

5- Mehdiliği ve ıslahatçı kişiliği hakkında şüpheye düşenlerin küfrüne, can ve mallarının helal olduğuna hükmetmiştir⁵⁹.

Bu bağlamda yapılan diğer bir değerlendirme de şöyledir: Selefî davetin, Sudan Mehdîlik hareketine olan etkisi, -Çağdaş Selefiyye'nin diğer ülkelerdeki ıslah hareketlerine etkilerine nispetle- zayıftır. Çünkü Selefî davetin ilkeleriyle Sudan Mehdî hareketinin ilkeleri kısmen örtüşse de çoğunlukla farklılık arz etmektedir. Örtüşen yön-leri, sahih İslam akidesini yaşatmak, Sünnet'i ihya etmek, Kitap ve Sünnet ile hükmet-mek, bid'at ve hurafelerden uzaklaşmak, içki gibi mefsedetlerin fenalık ve haramlığına vurgu yapmaktır. Farklı yönleri ise, örneğin Selefiyye'de tasavvuf ve Mehdî karşıtlığı söz konusudur. Hâlbuki Muhammed b. Ahmed b. Abdullah, mehdîlik iddiasında bu-lunmuş, tasavvufî ilkelere tabi olmuştur. Ayrıca onun liderliğini yaptığı hareket, dînî olduğu kadar siyasî bir harekettir⁶⁰.

Hülasa Sudan Mehdî hareketinin; başta Mısır-Türk idaresine başkaldırması ol-mak üzere öğretisi ve uygulamaları dikkate alındığında, dînî ve siyasî muhtevalı bir hare-ket olduğunu ve ayrıca hareketin görüşlerinin oluşumunda bölgenin ve çağın, dinî, siya-sî, sosyal ve ekonomik şartlarının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu haliyle hareketin Vehhâbi Selefîlikten farklı olduğu söylenebilir. Buna rağmen Vehhâbi kökenli çağdaş araştırmacıların bu hareketi, -dînî olduğu kadar siyasî olduğu gerekçesiyle- Vehhâbî Selefîlikten farklı, hatta alakasız göstermeye çalışmaları izahı zor bir durum-dur. Zira Vehhâbî Selefîliğin geçirdiği süreç, bu süreçte yaşananlar ve benimsediği ilke-ler, onun da -Sudan Mehdî hareketi gibi- dînî olduğu kadar siyasî bir hareket de olduğu-nun açık bir göstergesidir. Kanaatimizce Sudan Mehdîlik hareketi ile Vehhâbiliğin en önemli ortak paydası kurulu düzene ve iktidara karşı tepkisel bir dînî söylem ile hareket edip isyan etmeleridir.

⁵⁹ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 120-121.

⁶⁰ Selman, *Da'vetü's-Şeyh* s. 87-88.

C. HİND ALTKITASI'NDA SELEFÎ HAREKETLER

Hindistan, farklı etnik unsurlardan meydana gelen ve buna paralel olarak farklı birçok din mensubunun birlikte yaşadığı kalabalık bir bölgedir. Bununla orantılı olarak dinî fikir ve faaliyetler de bir o kadar çeşitli ve belirgindir. Müslümanlar arasında gerek yaşanan ortam ve gerekse Hind dinlerinin tesiriyle birçok bi'at ve hurafe yaygınlaşmış, İngiliz işgaliyle birlikte toplumsal sorunlar içinden çıkılmaz hale gelmiştir. Bütün bunlar Müslüman âlimlerin çözüm bulması gereken sorunlar iken bir de buna modernizm eklenmiştir.

Vehhâbî araştırmacılara göre Selefî-Vehhâbî öğretinin Hind Altkıtasındaki ilk temsilcisi “*Hüccetullahi'l-Bâliğâ*”, “*el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*” ve “*Akdü'l-Cîd fî Ahkâmi'l-İctihâd ve't-Taklîd*” gibi kitapların sahibi Şah Veliyyullah Dehlevî (1703-1763)'dir. Her ne kadar temayül ve görüşleri tam olarak Selefî düşünceyle örtüşmese de Selefî yöntem “*Dâru'l-Ulûm*” ve “*Nedvetü'l-Ulemâ*” mensupları arasında açıkça görülmektedir. Nitekim bu cemaatler son zamanlarda Selefiyye Enstitüleri ve Üniversiteleri kurmuşlardır. 1963'te Benâres'te kurulan Selefiyye Üniversitesi (el-Camiatü's-Selefiyye) bunlardandır⁶¹.

Şah Veliyyullah Dehlevî'nin çağrısını ifade etmesi açısından Müslümanlara yaptığı şu uyarı önemlidir. “Ey insanlar! Size ne oluyor da cemaatlere bölündünüz. Her fikir sahibi kendi hizbinin fikrine tabi oldu. Allah'ın insanlara bir rahmet, bir lütuf ve bir hidayet olarak Hz. Peygamberin dili üzere gönderdiği yolu terk ettiniz. Sizden herbiri, -dalâlette olduğu halde- kendini hidayet üzere ve mehdî zannederek insanları kendisine çağırان bir imama intisab etti. Biz bu insanlara bir şey demesek de insanları kendilerine çağırان ve kendilerini sevmeyi emreden kimselerden razı değiliz. Bunlardan birçoğu; yol kesen, ödle, yalancı, deli ve hem sizi ve hem de kendilerini yoldan çıkaran kimselerdir⁶².”

Dehlevî'nin yöntemini de; 1- Gerek akâidde ve gerekse amelî konularda Selef-i Sâlih'in yöntemine dönüş, 2- Fikhî meselelerde muhaddis fakihlerin yoluna tabî olmak,

⁶¹ Osman, *es-Selefiyye fî'l-Müctemeâti'l-Muâsıra*, s. 106.

⁶² Abdülvehhâb Halilürrahman, *ed-Da'vetü's-Selefiyye fî Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1406-1407, s. 249.

3- Tasavvufu ıslah etmek, 4- Bid'at ve hurafeleri yok etmek. 5- Hanefilik ve Zahirîliği muhaddislerin yöntemine yaklaştırmak.⁶³ şeklinde özetlemek mümkündür.

Şah Veliyyullah Dehlevî'nin; İslâm hukukunun dar kalıplar içerisinde yorumlanmasına şiddetle karşı çıkışı ve kaynak olarak Kur'ân ve Sünnet'e yaptığı vurgu ile birlikte onun yeni bir çehreyle takdim edilmesi gerektiğini fark etmesi, gelenek ve tasavvufa getirdiği tahliller ve anlamadan taklidin, zihnî faaliyetin en alt düzeyi olduğu şeklindeki değerlendirmeleri, Hind dînî düşüncesinin gelişiminde çok önemli görevler üstlenmiştir. Daha sonra onun görüşleri oğlu Abdülazîz ed-Dehlevî (1824) ve bir ölçüde Seyyid Ahmed eş-Şehîd'in (1831) önderliğindeki "Mücâhidûn Hareketi" tarafından devam ettirilmiştir⁶⁴.

Şah İsmail b. Abdülğanî ed-Dehlevî, Müslümanları körü körüne taklidi ve fikrî donukluğu terke davet etmiş, bütün Müslümanların kardeşliğine vurgu yaparak insanların; ulema, halk, amir, memur, şu ırktan, bu ırktan vb. tabakalara ayrılmasına karşı çıkmıştır. Çünkü insanların görev, sosyal statü veya etnik kökenine göre ayrılması İslâmî öğretiyeye aykırıdır. "...Sizin en üstünüünüz, Allah'tan en çok sakınmanızdır..."⁶⁵ âyeti bunun en önemli delilidir. Ayrıca İslâm, bu sınıfsal ve etnik tefrikayı yok etmek üzere gelmiştir⁶⁶. Hz Peygamber bu bağlamda şöyle buyurmuştur: "*Ey İnsanlar! Dikkat ediniz. Rabbiniz birdir. Babanız da bir dir. Dikkat ediniz. Arap'ın Arap olmayana Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza takvanın dışında bir üstünlüğü yoktur.*"⁶⁷

Şah İsmail b. Abdülğanî ed-Dehlevî, davetinde Hind toplumunu ıslah etmek üzere "Tevhîd"i ön plana çıkararak; daima duanın sadece Allah'a yapılması gerektiğine, öldürenin de diriltenin de rızkı genişletenin de daraltanın da Allah olduğuna vurgu yapmıştır. Veli ve şeyhleri aracılıkta, kabirlerde secde etmeyi, onlara kurban adanmayı ve onlardan yardım istemeyi⁶⁸ şirk olarak değerlendirmiştir. Bid'at ehine, kötü âlim ve insanları aldatıp saptıran sûfilere saldırıda bulunmuştur. Kitap ve Sünnet ile

⁶³ Abdülvehhâb Halilürrahman, *ed-Da'vetü's-Selefiyye fî Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye*, s. 254.

⁶⁴ Hatiboğlu, İbrahim, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, Hadisevi, İstanbul 2004, s. 82-83.

⁶⁵ Hucurât, 49/13.

⁶⁶ Abdülvehhâb Halilürrahman, *ed-Da'vetü's-Selefiyye fî Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye*, s. 277-278.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 411.

⁶⁸ Ahkâf, 36/5: "*Kim Allah'ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere tapanlardan daha sapıktır? Oysa onlar, bunların tapınmalarından habersizdirler.*"

hükmetmeyi esas almış, bid'ât ve hurafeleri reddetmiştir. Ona göre birisinden kendisine dua etmesini istemek de batıldır. Bu tür kimseler ihtiyaçlarını talep ettikleri için olmasa da nida yoluyla şirk koşmuş olurlar. "...Oysa onlar, bunların tapınmalarından habersizdirler."⁶⁹ âyeti buna delalet etmektedir. Allah Teâlâ muhkem Kitabında birçok Peygamber ve salih zatın İstiğâse ve istianeye muhtaç oldukları halde bunu yapmadıklarını zikretmiştir. Af dilemek, yardım istemek gibi hususlarda sadece Rab'lerine nida/dua etmişlerdir⁷⁰.

Abdülğani ed-Dehlevî'ye göre Peygamberler gaybı bilmezler. Bunu delili, "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında hiçbir tane, hiçbir yaş ve hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın."⁷¹ âyetidir. Ancak Allah -İfk hadisesinde Hz. Aişenin masumiyetini haber verdiği gibi- bazen bilmeleri gereken bir hususu onlara haber verebilir. Eğer Hz. Peygamber gaybı bilseydi (âyet gelmeden önce Hz. Aişe'nin masum olduğunu bilseydi) üzülmezdi. Kim bir Peygamberin, bir velinin, bir imamın bir mürşidin veya bir şehidin gaybı bildiğine inanırsa o şirk koşmuş ve yukarıdaki âyeti de inkâr etmiş olur. Müneccimlerin, kâhinlerin ve sihirbazların haber verdiği şey, atmasondan ibarettir (رجما بالغيب). "De ki göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, Ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de farkında değildirlen"⁷² âyeti bunun delilidir. Peygamberler bazılarının iddia ettiği gibi kâinat üzerinde tasarruf sahibi değildir. Peygamberlerin mucizeleri ile velîlerin kerametleri, mutlak bir tasaffuf ve gaybı bilmek değildir. Hz. Peygamber kendini mutlak kudret sahibi olmaktan ve gaybı bilmekten nefyetmiştir. "De ki: Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar ve bir fayda verme gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim."⁷³ âyetinde işaret edildiği üzere o ancak uyarıcı ve müjdeleyen bir peygamberdir. Kim, 'filan kişinin Allah katında tasarruf yetkisi vardır' derse şirke girer. Çünkü Allah "De ki: Şüphesiz ben size ne zarar verebilirim ve ne de fayda sağlayabilirim. De ki: Gerçekten beni Allah'a karşı hiç kimse asla koruyamaz ve yine asla O'ndan

⁶⁹ Hucurât, 49/13.

⁷⁰ Abdülvehhâb Halilürrahman, *ed-Da'vetü's-Selefiyye fi Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye*, s. 279-283.

⁷¹ En'âm, 6/59.

⁷² Neml, 27/65.

⁷³ A'râf, 7/188.

başka sığınacak kimse de bulamam. Ancak Allah'tan gelenleri tebliğ edebilirim ve O'nun vahiylerini açıklayabilirim..."⁷⁴ buyurmaktadır. Bid'at ehli şefaat ve tevessülü caiz görmüşlerdir. Hâlbuki ellerinde -Krala ulaşmada aracı kullanmak ve muhakemeye mahalli mahkemeden başlamak örneklerinde olduğu gibi- dünya işlerindeki kıyastan başka bir delil yoktur⁷⁵.

Vehhâbî araştırmacılara göre Hind Selefiyesi'nin bir başka önemli temsilcisi, Seyyid Ahmed b. İrfan el-Birelvî (1786/1831)'dir. Birelvî, hac sebebiyle Hicaz'a gittiğinde orada Vehhâbî öğretiyi tanışmış, memleketine dönünce bu hareketin en önemli davetçisi olmuştur. Pencap'da Vehhâbî öğretiyi yaymış ve orada bir Vehhâbî devleti kurmuştur. Saltanatı, Sihler'in oturduğu Kuzey Hindistan tarafından yıkılana kadar devam etmiştir. Selefiye düşüncesi kapsamında vaiz ve dîn adamlarını hedef almış, düşünce ve inandığı değerlere inanmayan herkese karşı cihad ilan etmiş, aynı şekilde Hindistanı dâru'l-harb ilan etmiştir⁷⁶.

Birelvî, ömrü boyunca, İslâm'ı, velilere kulluk ve taklitçilik gibi şirk kirlerinden temizlemek için çalışmış ve İslâmî hayatı, Hz. Peygamber ve Ashabı'nın ilk günlerindeki ilk basitliğine döndürmeye davet etmiştir. İslâm'ı benimseyip kabul etmelerine yönelik Hintliler arasında geniş kapsamlı dînî bir girişim başlatmıştır. Aynı çalışmayı Kuzey Hindistan'da Sihler üzerinde de gerçekleştirmiştir. Birelvî bu bağlamda birçok mektup ve Fransızca birçok kitap yazmıştır. Kitap ve mektuplarında bazı İslâmî meseleleri ele almış ve çözmüştür. Ancak bu kitap ve mektuplar bugün bazı farklı Hind kütüphanelerinde dağınık halde bulunmaktadır⁷⁷.

Hind Altkıtasında Selefilikle ilişkilendirilen diğer bir hareket de liderliğini Ahmed Rıza Han Birelvî (1856-1921)'nin yaptığı ve müntesiplerince "Cemaat-i Ehl-i Sünnet" yahut "Mücâhidûn" diye isimlendirilen Birelvî hareketidir. Bu hareket, Hind Altkıtasının özgün yapısının bir ürünüdür. Hindistanın Hinduizm dâhil, birçok düşünce ve inancından gelen birçok özelliğini bünyesinde barındırmaktadır. Fikrî temelleri XIX. Asrın sonlarında, fiilî temelleri ise XX. asrın hemen başında atılan ekol, bölge insanların okumuşluk düzeyinin düşüklüğü ve hurafelere olan düşkünlüğü sebebiyle çok kısa

⁷⁴ Cin, 72/21-23.

⁷⁵ Abdülvehhâb Halilürrahman, *ed-Da'vetü's-Selefiyye fî Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye*, s. 284-292.

⁷⁶ Zâhir, *ed-Da'vetü'l-Vehhâbiyye ve Eseruhâ, fî Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîs*, s. 200-201.

⁷⁷ Zâhir, *age.*, s. 201.

zaman içerisinde ülkenin her tarafında taraftar bulmuştur. Bu hareket, diğer ekollere (Ehl-i Hadîs ve Diyobendîler) karşı çok sert tepki göstermeleri ve bazı ihtilafli konuları büyüterek onları tekfir etmeleri sebebiyle oluşumunun ilk günlerinden bu yana İslâm toplumunun gündemini hep meşgul etmiştir⁷⁸. Hareketin diğer önemli şahsiyetleri şunlardır: Dîdâr Ali Birelvî (1945), Naîmüddîn el-Murâd Âbâdî (1883-1948), Emced Ali b. Cemâleddin b. Hüdâbahşî (1948), Haşmet Ali Han (1380/1960) ve Ahmed Yâr Han (1906-1971)⁷⁹.

Birelviyye'nin inanç ve fikirlerinden bazıları şunlardır: Abartılı bir tasavvufî anlayışın etkili olduğu cemaat, amelî konularda Hanefîliğe sıkı sıkıya bağlıdır⁸⁰. Cemaat, Hanefî Mezhebine bağlı olmasına rağmen; diri, ölü, nebî, velî veya sâlih kişi hiç farketmez herkesten yardım istenebileceğini (istiğâse ve istiâne), bunu ancak kibirli ve muânid kimselerin kabul etmeyeceğini savunmuştur⁸¹. Kabir ziyareti mübah olup, kabir ehli ziyaretçilerine faydalı olmaktadır. Hz. Peygamber, Allah'ın nurundan bir nurdur fizyolojisi insaninkinden farklıdır ve bu yüzden gölgesi bulunmamaktadır. Ölmemiş, ruhu ve bedeniyle birlikte yaşamakta ve yeryüzünde tesarrufta bulunmaya devam etmektedir⁸². Hz. Peygamber geçmiş ve gelecekle ilgili her şeyi (gaybı) bilir. Her yerde hâzır ve nâzırdır. Yerde ve gökte tasarruf sahibidir (olacak işleri düzenler)⁸³. Hz. Peygamberin sahip olduğu bu özellikler velilerde de bulunabilir. Ehl-i Hadîs/Selefiyye⁸⁴, Vehhâbîler ve Diyobendîler kâfir/zındıktır. Diyobendîler'in kâfirliğine inanmayanlar da kâfirdir⁸⁵.

⁷⁸ Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, s. 223; Türkel, Rifat, "Etkileri açısından Vehhâbîlik (Suudî Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *JASSS The Journal of Acedemic Social Science Studies*, cilt: 6, sayı:8, October 2013, s. 704.

⁷⁹ el-Cühenî, Mânî b. Hammâd, *el-Mevsûatü'l-Müeyyera fi'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâbi'l-Muâsıra* (I-II), Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye, Riyad 1420/2000, I, 298-299.

⁸⁰ Birişik, Abdülhamit, "Rızâ Han Birelvî" *DİA* (XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 62.

⁸¹ Zahîr, İhsan İlâhî, *el-Birilviyye Akâid ve Tarih*, İdâretü Tercümâni's-Sünne, Lahor 1403/1983, s. 56-61; Türkel, agm., *JASSS The Journal of Acedemic Social Science Studies*, s. 704.

⁸² Zahîr, *el-Birilviyye Akâid ve Tarih*, s. 108; Birişik, age, s.234-235.

⁸³ Zahîr, *el-Birilviyye Akâid ve Tarih*, s. 70; Birişik, age, s.235; Türkel, agm., *JASSS The Journal of Acedemic Social Science Studies*, s. 704.

⁸⁴ Modern çağda Hindistan Ehl-i Hadîs/Selefiyye ekolünün önderi Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin torunu Şah İsmail b. Abdülğânî ed-Dehlevî'dir (1243/1827). Ahmed Rıza Han Birelvî'ye göre onun "*Takvîyetü'l-İmân*" adlı kitabı, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın "*Kitabu't-Tevhîd*"inin Urduca'ya tercümesinden başka bir şey değildir. Ona göre, Şah İsmail b. Abdülğânî ed-Dehlevî, Yahudi fikirli bir adamdır. Kitabı "*Takvîyetü'l-İmân*" da Vehhâbî dininin Kur'an'ıdır: Abdülvehhâb Halilürrahman, *ed-Da'vetî's-Selefiyye*, s. 344

⁸⁵ Zahîr, *el-Birilviyye Akâid ve Tarih*, s. 191; Abdülvehhâb Halilürrahman, *ed-Da'vetî's-Selefiyye*, s. 340-344; Birişik, age, s.235.

Birelviyye'nin başta Hz. Peygamber hakkındaki görüşleri olmak üzere yukarıda temas ettiğimiz görüşlerinin “*Ancak Sana kulluk eder ve ancak Senden yardım isteriz*”⁸⁶ vb. âyetlerde ifadesini bulan İslâm'ın tevhîd akidesiyle örtüşen hiçbir tarafı bulunmamaktadır. Birelviyye Hz. Peygamberi adeta efsane bir varlığa dönüştürmüş, onu insanî özelliklerden arındırarak tanrılaştırmıştır. Bu haliyle Birelviyye'nin Selefiyye ile ilişkilendirilmesine imkân bulunmamaktadır.

Hindistan yarımadasında Vehhâbî Selefilikle ilişkilendirilen diğer bir hareket de Hacı Şeriatullah'ın (1781-1840) liderliğini yaptığı Ferâiziyye Hareketidir. Hacı Şeriatullah, 17 yaşında geldiği Mekke'de yaklaşık 16 yıl kalarak Kur'ân, Hadîs, Fıkıh ve diğer Kur'ân ilimlerini tahsil etmiştir. Kahire'de 2 yıl daha ilim tahsil ettikten sonra memleketi Bengaldeş'e dönmüş orada vaaz ve irşad faaliyetlerine başlamıştır⁸⁷.

Ona göre halk, doğru bir İslâm öğretisinden habersizdir ve Hind dinlerinden birçok bid'at ve hurafeyi inançlarına dâhil etmişlerdir. Bu o kadar ileri seviyededir ki artık bir Müslümanla Hindûyu ayırt etmeye imkân kalmamıştır. Hacı Şeriatullah davetine, işte böyle bir ortamda başlamış Müslümanları, İslâm'a (Müslümanların itikâdına) karışan sakat ve şaibeli inançları izah ederek sahih İslâm akidesine davet etmiştir. Ona göre Müslümanların yaşadığı çöküntünün sebebi, onların İslâm'ın sahih öğretilerinden uzaklaşmalarıdır. Buna rağmen Müslümanların asırlarca içlerine işlemiş olan taklitçiliği terketmeleri kolay olmamış, sahip oldukları taklîd eksenli dîn telakkisinin doğru olduğu zannıyla ona sövüp sayarak şiddetle karşı çıkmışlardır⁸⁸.

Hacı Şeriatullah ıslâh davetinde farzları edayı merkeze almıştır. Harekete Ferâiziyye denmesi bu yüzden olsa gerektir. Daveti bağlamda şeyh-mürîd ilişkisi yerine hoca-talebe ilişkisini öngörmüştür. Hacı Şeriatullah'ın daveti önceleri reddedilirken artık icimâî ve siyasî boyutta kabul görmeye ve yayılmaya başlamıştır. Öğretileri daha çok, eşitlik, kardeşlik cesaret ve şecaat üzerinde yoğunlaşmış, Hindistan'ın daru'l-harb olduğunu ilan etmiştir. Hindistan hükümetinin Müslümanlara zulmettiğini, bu yüzden

⁸⁶ Fatiha, 1/ 5; ayrıca bk. A'râf, 7/197, Sebe, 34/22, Fâtır, 35/13, 14, 40 vb. âyetler.

⁸⁷ Semîr Abdülhamîd İbrahim, “Eseru Mekke ve'l-Hac fî Sekâfeti Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye”, *Sekâfetiünâ*, Riyad, yıl:1434, sayı: 34, s. 51; Harrâşî, Süleyman b. Sâlih, *Muhammed Amâra fî Mizâni Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa, Dâru'l-Cevab*, riyad 1413/1993, s. 617.

⁸⁸ Semîr, agm., *Sekâfetiünâ*, s. 52.

Bayram ve Cuma namazlarının farz olmadığına ve dolayısıyla edasının caiz olmadığına hükmetmiştir⁸⁹.

1831 yılında Hindistan hükümeti hareket mensuplarından birçoğunu tutuklamış, Hacı Şeriatullah' da tutuklayıp yargıladıysa da bu beraatle sonuçlanmıştır. Bu hadiseden sonra Hacı Şeriatullah inzivaya çekilmiş 1840 yılında vefatına kadar faaliyetlerini aksiyondan uzak, davet ve tebliğ şeklinde devam ettirmiştir. Onun vefatından sonra hareketin başına oğlu Dudu Miyan lakaplı Muhammed Muhsin/Muhsinüddîn Ahmed (1819-1862) geçmiştir. İngilizler bu hareketin amacının kendilerini Bangaldeş'ten çıkarmak olduğunu anlayınca hareketin 80.000'i bulan milis gücünü bastırmış ve kendisini tutuklamış, yargılamış ve hapsedmiştir. Daha sonra Muhsinüddîn Ahmed şiddetli hastalığı sebebiyle serbest bırakılmış ve kısa bir süre sonra vefat etmiştir⁹⁰.

Bu hareket, Bengaldeş Müslümanları üzerinde büyük bir tesir bırakmış, müslümanlara güven gelmiş, dînî duygular güçlenmiş, Müslümanların siyasî, iktisadî ve ictimâî haklarını elde etmek için zulme karşı cihad istekleri artmıştır. Özetle, hareket Bengaldeş'te inkârı mümkün olmayan dînî bir uyanışın kapısını aralamıştır⁹¹.

Kanaatimizce bu hareketin de bir ıslah hareketi olduğunda şüphe yoktur. Hareketin, -bir takım Selefî özellikler taşımakla birlikte- tamamen Vehhâbî-Selefi bir hareket olduğu abartılı bir iddiadır. Zira Hind Altkıtası, İngiliz sömürsünün en acımasızca hüküm sürdüğü bir coğrafyadır. Buradaki düşünürler de diğer İslâm coğrafyasındaki paydaşları gibi sömürüden kurtulmanın hal çarelerine bakmakta, çözüm yolları için kafa yormaktadır. Bu bağlamda “Saf İslâm'a Dönme” ve “Cihad” anlayışı gibi benzer anlayışlara sahip olmaları ile bazı benzer hal çarelerine ulaşmaları tabii bir durumdur.

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979), Hind Altkıtasında Pakistan merkezli ıslah/tecdîd faaliyetleri bağlamında ele alınması gereken önemli âlimlerden biridir. Mevdûdî, Kitap ve Sünnet'e dayalı ıslah faaliyetlerini gerçekleştirmek üzere 1941 yılında Lahor'da “el-Cemâatü'l-İslâmiyye”yi kurmuştur. Onun kurduğu bu müessese günümüzde Hindistan yarımadasındaki birçok ülkede faaliyetlerini devam ettirmektedir.

⁸⁹ Semîr, agm., *Sekâfetiünâ*, s. 52.

⁹⁰ Semîr, agm., *Sekâfetiünâ*, s. 53.

⁹¹ Semîr, agm., *Sekâfetiünâ*, s. 53-54.

Mevdûdî “İslâm’ın İlkeleri” adını verdiği risalesinde şunları söylemektedir: “Küfür cehalettir. Hatta gerçek cehalet küfrün kendisidir. Hangi cehalet Rabbini tanımayanın cehaletinden daha büyük ve vahim olabilir ki! Böyle birisi gece gündüz iş edip nerek kâinatı müşahede ediyor sonra kendini yaratanı ve kendine kâinat üzerinde çalışma azmi vahyedeni tanımıyor! Küfür zulümdür. Hatta en büyük zulüm küfrün kendisidir. Biliyorum ki, gökte ve yerde bulunan her şey Allah’ın emrine boyun eğmektedir. Allah’ı inkâr eden kimse, vücut azalarını yaratılış amacına (fıtrata) aykırı bir şekilde kullanıyor demektir. Küfür sadece zulüm değildir. O aynı zamanda azgınlık, düşmanlık ve nankörlüktür. Bir de insanın hazır bulunduğu şeyleri sahiplendiğini görürsün. Onun aklını ve dimağını yaratan kimdir? Allah için bana söyle, Allah’a iman etmeyenin - Ulûhiyet ve Rubûbiyetini ikrâr etmek ve itaat edip emirlerini yerine getirmekten yüz çevirmek şeklindeki- küfründen daha korkunç küfür olabilir mi? İlk iş, Allah’ın mevcudiyetine kesin olarak inanmak sonra sıfatlarını bilmektir.”⁹²

Mevdûdî’ye göre mü’minlerin temyîzinde sahih akîde geçerlidir. O, bu hususta şunları söylemektedir: “Zahiren senin Müslüman gibi amel ettiğinden dolayı Müslüman zannettiğin bazı kimseler, Aslında Allah’a iman etmeyen azgın kimselerdir. Zahiren senin, onların sahih/salih gördüğün amelleri gerçekte Allah’a itaat değildir. Çünkü onların imanları, onları Allah’a itaat ettirmemekte ve tam manasıyla hükümlerine boyun eğdirmemektedir. Bu kimseler, imanları mükemmelliğe ulaşmamasına rağmen yine de Müslümandır ve günahları kadar cezalandırılacaktır.”⁹³

Çağdaş Selefî araştırmacılar tarafından Mevdûdî ve onun kuruculuğunu yaptığı Cemâat-i İslâmî, Selefiyye ile ilişkilendirilmiştir. Ancak bu gerçekçi bir değerlendirme değildir. Çünkü Cemâat-i İslâmî’nin maksadı, hükümet-i ilâhiyenin ve İslâmî nizâmın tesisidir. Cemâatin önemli ilkelerinden biri; İngilizlere karşı birlik olmak amacıyla Müslümanlar arasında ihtilâfa yol açacak tartışmalardan uzak durmaktır. Cemaat yöntem olarak eğitim ve tebliği esas almıştır⁹⁴. Kanaatimizce Mevdûdî’nin kuruculuğunu ve uzun yıllar liderliğini yaptığı Cemâat-i İslâmî, İslâmcı bir ihya hareketidir. Cemâatin illa

⁹² el-Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Mebâdiü’l-İslâm*, s. 4-5: http://www.islamic-invitation.com/downloads/pirinciples-of-islam-movd_ara.pdf, Erişim tar: 14.01.2017; Osman, Muhammed Fehmi, *es-Selefiyye fi’l-Müctemeâti’l- Muâsıra*, s. 131.

⁹³ el-Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Mebâdiü’l-İslâm*, s. 4-5: http://www.islamic-invitation.com/downloads/pirinciples-of-islam-movd_ara.pdf, Erişim tar: 14.01.2017; Osman, age., s. 131.

⁹⁴ Birişik, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, s. 289.

bir çizgiyle ilişkilendirilmesi gerekirse, bu, Selefiyye değil, Cemalettin Afganî-Muhammed Abduh çizgisi olsa gerektir.

D. SUÛDÎ ARABİSTAN SELEFİLİĞİ

Vehhabî-Selefî Hareketi, etkin bir şekilde tarih sahnesinde boy gösterdiği 1744 yılından itibaren üç dönemde değerlendirmek isabetli olur. Bu dönemler; I. Suûd Devleti, II. Suûd Devleti ve II. Suûd Devleti: Suûdî Arabistan Krallığı'dır. İlk iki dönem, I. Bölüm'de "Muhammed b. Abdülvehhâb Selefiyyesi" başlığı altında ele alındığı için burada sadece Suûdî Arabistan Selefîliği ele alınacaktır.

Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb ile I. Suûd devletinin kurucusu Muhammed b. Suûd (1765) arasında 1744 yılında tesis edilen yönetici-âlim işbirliğine dayalı Dir'iyye ittifakı⁹⁵, dînî-siyasî bir hareket olarak Vehhâbî Selefî Hareket'e hizmet ettiği kadar, bu hareket de I. Suûd devletinin dînî meşrûiyet kaynağı olmuştur. Bu manada Vehhâbî Selefîlik, kurulmuş ve bu tarihten sonra kurulacak olan Suûd devletlerinin resmî mezhebi haline gelmiştir. Sene 1970'lere gelindiğinde Suûdî Arabistan Krallığının son zamanlarda izlediği Batıcı politikalar nedeniyle devletin meşruiyeti de dâhil gelinen noktayı sorgulayan bir çizgi ortaya çıkmıştır. İşte bu noktadan itibaren Vehhâbi-Selefîlik bünyesinde bir dönüşüm ile -çağdaş araştırmacılar tarafından "Cihâdî Selefiyye" diye isimlendirilen- bir kopuş yaşanmıştır. Söz konusu kopuş önce 1979 yılında Vehhâbî Cüheyman el-Uteybî ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen Kâbe bas-kımı ve nihayet 11 Eylül 2001 tarihi itibarıyla daha da belirgin hale gelmiştir.

Vehhâbî Selefiyye'nin "Cihâdî Selefiyye" ve "Suûdî Selefiyye" diye ikiye ayrılmasından sonra Suûdî Selefiyye, üslubunu daha da yumuşatıp devletin resmî mezhebi olarak varlığını devam ettirmektedir. Suûdî Selefiyye'nin günümüzdeki temsilcileri, devletin dîn kurumu niteliğindeki Hey'etü'l-Kibârî'l-Ulemâ, Râbitatü'l-Ulemâi'l-İslâmî ve İdâretü'l-Buhûs gibi müessesler ile dînî tedrisat yapan fakültelerin hocalarıdır. İbn Bâz (1912-1999, el-Elbânî, İbnü'l-Useymîn (1926-2001), Abdülazîz Âlü's-Şeyh, Sâlih

⁹⁵ Büyükkara, *İhvandan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik*, s. 30; Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", age., s. 488.

el-Fevzân, el-Medhalî, Mukbil el-Vâdi'î ve Ubeyd el-Câbirî, Suûdî Selefîyye'nin en şöhretli isimlerinden bazılarıdır⁹⁶.

Suûdî Selefîyye'nin görüşlerini de şöyle özetlemek mümkündür: Suûdî Selefîyye cihadı değil akideyi incelemektedir. Dinden dönmedikçe ve namaz kıldığı sürece Müslüman devlet başkanına itaat farz, isyan haramdır. Büyük günah işleyeni mutlak kâfir saymak Hâricî bir tutumdur ve doğru değildir. Zira mutlak küfür kişiyi dinden çıkarır, hukukî ve ictimâî sonuçlar doğurur. Toplu tekfir câiz değildir⁹⁷.

Abdülazîz b. Bâz ve Muhammed Nasiruddin el-Elbânî siyasi otoriteye itaat konusunda Muhammed b. Abdulvehhâb'ın yolunu takip etmiş, her ikisi de bunu akâid alanında değerlendirmiştir. Her ikisine göre de “*Ey İman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan Ülü'l-Emre (yöneticilere) de...*”⁹⁸ âyeti bunun delilidir. Abdülazîz b. Bâz'a göre, söz konusu âyetten anlaşıldığı üzere ‘Ülü'l-Emr'e itaat -ki âlimler, hakîm kimseler ve yetki sahibi diğer idareciler de bu kapsamındadır- İslâm'ın emridir ve farzdır. Bunun diğer bir delili Hz. Peygamberin hadîs ve uygulamalarıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*(Ey İnananlar!) Başımıza saçı kuru üzüm gibi olan Habeşli bir köle bile yönetici olsa ona kulak verin ve itaat edin.*”⁹⁹ Şayet İslâm'a aykırı davranış sergilerler ise o konuda onlara itaat edilmez. Bununla birlikte açıkça karşı da çıkılmaz, biat bozulup isyan edilmez. Çünkü siyasi otoritenin yaptığı yanlış davranışlar ve hatalardan dolayı onlara verilen biat geri alınmaz ve onlara isyan bayrağı açılmaz. Ayrıca, ‘ülü'l-emr'e itaat ümmetin işlerinin yolunda gitmesini sağlar, emniyet ve istikrarı temin eder ve insanları fitneden korur¹⁰⁰. Dolayısıyla bir şerrin daha büyük bir şer ile telafi edilmesi İslâmî bir davranış değildir. Müslümanların yeterli güce ulaşıncaya kadar zâlim sultana karşı çıkmaları doğru değildir¹⁰¹.

Siyasî otoriteye itaat konusunda İbn Useymîn de Muhammed b. Abdulvehhâb gibi düşünmektedir. Ona göre masiyeti emretmedikçe siyasî otoriteye itaat vaciptir. İbn

⁹⁶ Büyükkara, “Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, age., s. 491-492.

⁹⁷ Büyükkara, “11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefîyye ve Cihâdî Selefîyye”, *Dinî Araştırmalar*, s. 225-226.

⁹⁸ Nisâ, 4/59.

⁹⁹ el-Buharî, Ahkâm, 4; Müslim, İmâret, 36, 37.

¹⁰⁰ İbn Bâz, Abdülazîz b. Abdullah, *Mecmûu Fetâvâ ve Makâlât Mütenevvia*, Mevkiu İbn Bâz, Riyad 1990, VII, 115.

¹⁰¹ İbn Bâz, Abdülazîz b. Abdullah, *Hukûku Vulati'l-Emr*, Riâsetu İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, Riyad 2002, s. 23-24.

Useymîn bu hususu şöyle izah etmektedir: Nisâ Sûresi 4/46. âyette Allah’a ve Rasûlüne itaat, müstakil birer fiille (أطيعوا) emredilirken, ülü’l-emre itaat müstakil bir fiille değil, Rasûlullah’a itaate tâbî kılınmıştır. Bundan dolayı yöneticiler kötülüğü emrederlerse onlara itaat edilmez. Çünkü siyasî otoritenin de üstünde Allah vardır. Allah’a muhalefeti emrettiklerinde onlara itaat edilmez. Abdullah b. Ömer hadîsi buna delâlet etmektedir. *“Müslümana, yöneticisi ona masiyeti emretmediği sürece hoşlansın hoşlanmasın dinlemek ve itaat etmek düşer. Şayet masiyeti emrederse Müslüman onu ne dinler ve ne de itaat eder.”*¹⁰² Hadîste geçen “على الرء” ifadesi “vaciptir” manasına gelir. Bu hadîs aynı zamanda “Siyasî otoritenin namaz kılmak vb. Allah’ın emrettiği konuların dışındaki emirlerine itaat etmeyiz” diyenlerin yolunun batıl olduğunun delilidir¹⁰³.

¹⁰² el-Buhârî, Ahkâm, 4; Müslim, İmâret, 38.

¹⁰³ İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Şerhu Riyâzi’s-Sâlihîn* (I-VI), Medâru’l-Vatan li’n-Neşr, Riyad 1425/2005, III, 80 (s. 652).

II. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE’NİN DİN ANLAYIŞI

Yeni/Çağdaş Selefiyye’nin dîn anlayışına etki eden temel ilkeler şunlardır: 1- Kitap ve Sünnet ile istidlal, ret ve kabul için Kitap ve Sünnet’in esas alınması. 2- Hz. Peygamber, Ashap, Tabiîn ve onların yolundan gidenlere ittibâ etmek. 3- Akıl ile naklin çatışmayacağını kabul etmek, çelişki olursa nakli esas almak. 4- Nasslardan çıkarılan akli istidlalleri kabul etmek. 5- Kelâmî te’vîl ve re’y ile tefsîri reddetmek. 6- Ahad haberleri kabul edip onlarla amel etmek.

A. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE’NİN MERKEZE ALDIĞI ANA FİKİRLER

1. Tevhîd

Tevhîd, Hz. Peygamber’in (sav); “... Allah’ın, kulları üzerindeki hakkı, kulların ona ibadet etmeleri ve hiçbir şeyi O’na ortak koşmamalarıdır...”¹⁰⁴ hadîsinde ifade edildiği üzere Allah Teâlâ’yı Rubûbiyeti, Ulûhiyeti, isim ve sıfatlarıyla birlikte, birlemek, hiçbir varlığı ona eş/denk/ortak olarak kabul etmemektir.

Tevhîd, “Andolsun biz, her ümmete, “Allah’a kulluk edin, tâğûttan kaçının” diye peygamber gönderdik. Allah onlardan kimini doğru yola iletti, onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”¹⁰⁵ âyetinde işaret edildiği üzere, bütün Peygamberlerin davetinin yani İslâm’ın esasını oluşturmaktadır¹⁰⁶. Bundan dolayı Müslümanların bütünüyle, şirkin pislik, kir ve şaibelerinden arındırılmış halis bir tevhîde sahip olmaları ve Allah Teâlâ’yı; müttakî olmak, emir ve yasaklarına uymak suretiyle, gerçek manada sevmeleri gerekmektedir.

”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا“

¹⁰⁴ el-Buhârî, Tevhîd, 1; Müslim, İman, 48.

¹⁰⁵ Nahl, 16/36.

¹⁰⁶ Abdurrahman el-Vekîl, *Sûfiyyât Hitâbun Meftûh*, Matbaatü Sefir, Riyad 1413/1993, s. 5.

“Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah’a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”¹⁰⁷

”لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۗ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۗ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوِيَهُ النَّارُ ۗ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ“

“Allah, Meryem oğlu Mesîh’in kendisidir” diyenler, hiç şüphesiz hakikati inkâr etmişlerdir. Oysa Mesîh, “Ey İsrâiloğulları! Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah’a kulluk edin” demişti. Bilinmeli ki her kim Allah’a ortak koşarsa Allah ona cennet yüzü göstermeyecek ve onun varacağı yer cehennem olacaktır. Zâlimlerin yardımcıları da olmayacaktır.”¹⁰⁸

”فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ ۗ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ ۗ وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ۗ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ“

“Peygamber şöyle dedi:) “Şu halde Allah’a sığının. Şüphesiz ben sizin için O’nun tarafından apaçık bir uyarıcıyım. Allah’ın yanında başka tanrı edinmeyin. Şüphesiz ben sizin için O’nun tarafından apaçık bir uyarıcıyım.”¹⁰⁹

Selefiyye, sahih tevhîdi; Rubûbiyet Tevhîdi, Ulûhiyet Tevhîdi ve İsim ve Sıfatların Tevhîdi olmak üzere üçe ayırmıştır.

a. Rubûbiyet Tevhîdi

Rubûbiyet Tevhîdi, Allah’ın Yaratıcı, Rezzâk, zarar ve yarar veren, öldüren ve diriltten olduğuna ve kemal sıfatlarla muttasıf bulunduğuna inanmaktır.

Müşrikler de dâhil insanların kahir ekseriyeti -bir yaratıcı olarak- Allah’a inanmaktadır. Bu, eski devirlerde böyleydi, şimdi de böyledir. Hattızatında bu, “Peygamberleri, “Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında bir şüphe mi var? O, günahlarınızı bağışlamak için size bir çağrıda bulunuyor ve size belli vakte kadar da süre veriyor” dediler...”¹¹⁰ ve “O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat

¹⁰⁷ Nisâ, 4/48.

¹⁰⁸ Mâide, 5/72.

¹⁰⁹ Zâriyât, 51/50-51.

¹¹⁰ İbrahim, 14/10.

üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”¹¹¹ âyetlerinde ifade edildiği üzere fitrî bir hakikattir. Ancak onların bu imanı sahih bir iman değildir. Sahih iman, Hz. Peygamber'in ve gelip geçmiş Peygamberler'in getirdiği; sahibini cehennemden kurtarıp cennete sokan imandır. Gerçek iman budur, diğerleri ise küfürdür. Kur'ân, müşriklerin şirk koşma ve sapıtma durumunu, onların putları Allah'la kendileri arasında şefaatçi ve aracı kılmalarıyla açıklamıştır¹¹². Şöyle ki:

”وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ
قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ”

“Onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, mutlaka “Allah” diyeceklerdir. De ki: “Bütün övgüler Allah'a mahsustur”; ama onların çoğu bilmez.”¹¹³

”وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ
وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَنْبِؤُنَ اللَّهُ بِمَا
لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا
يُشْرِكُونَ”

“Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve “Bunlar Allah katında bizim aracılarımız” diyorlar. Onlara şöyle de: “Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na bildirmeye mi kalkışıyorsunuz? Onların yakıştırdıkları ortaklardan O'nun yüce ve münezzeh olduğunda şüphem yoktur.”¹¹⁴

”أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ
أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ
اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا
يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ”

“Bilinmeli ki halis dindarlık yalnız Allah için olanıdır. Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler -ki sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz” diyorlar- ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasında hükmünü

¹¹¹ Rûm, 30/30.

¹¹² el-Ensarî, İsmail b. Muhammed, *ed-Da'vetü's-Selefiyye ve Mevkıfuhâ mine'l-Harekâti'l-Uhrâ*, Dâru'l-İman, İskenderiyye 2002, s. 13-15.

¹¹³ Lokmân, 31/25.

¹¹⁴ Yûnus, 10/18.

verecektir. Yalancı ve inkâra saplanmış kimseyi Allah kesinlikle doğru yola yöneltmez.”¹¹⁵

b. Ulûhiyet Tevhîdi

Ulûhiyet Tevhîdi, “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.”¹¹⁶ âyetinde özetlendiği üzere kulluğun (ibadetin) sadece Allah’a özel kılınmasıdır. Ulûhiyet Tevhîdi, tevhîdin diğer kısımları da içine almaktadır. Madem Allah Teâla yaratan, rızık veren ve kâinatı yönetendir; öyleyse el açıp dua etmek suretiyle başkasına kulluk edilmemesi gerekir. Niçin O’ndan başkasına, yaratılmışlara, kendilerine ne faydası ve ne de zararı dokunanlara kulluk edilsin ki? Bu, şair Mütenebbî’nin (354/965) şu ifadesine benzemektedir: “Denize gözünü diken, ırmakları önemsemez (Kim denizi bırakıp ırmaklarla yetinir ki?).”¹¹⁷

”اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ
وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ“

“Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh’i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı’ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O’ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.”¹¹⁸

”وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ
عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ“

“Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim. Bana kulluk etmeyi kibirlere yediremeyenler, aşağılanmış olarak cehenneme gireceklerdir!”¹¹⁹

¹¹⁵ Zümer, 39/3.

¹¹⁶ Fâtiha, 1/5; Bu âyette; her iki mef’ûlün (إِيَّاكَ) de öne alınmasının sebebi tahsîstir. Yani “ لَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ وَلَا ” (Senden başkasına kulluk etmez ve senden başkasından yardım istemeyiz.) demektir. Âyet ile bu ibare arasındaki fark, bu ibarenin; “Sana kulluk ederiz ancak Senden başkasına kulluk etmeye bir manî yoktur, Senden yardım isteriz ancak Senden başkasından yardım istemeye bir manî yoktur.” gibi bir manaya muhtemel olmasıdır. Tabî ki âyette kastedilen bu değil, “kulluk” ve “yardım istemeyi” Allah’a tahsîs etmektir. İbadet (kulluk); Sevmek, korkmak, ümit etmek, namaz kılmak, sadaka (zekât) vermek ve Allah’ı ve yaratılışı tefekkür etmek gibi Allah’ın sevdiği ve hoşnut olduğu (rıza gösterdiği) açık-gizli fiil ve sözlerin tümünü içine alan câmi bir isimdir.

¹¹⁷ el-Ensârî, age., s. 15-16.

¹¹⁸ Tevbe, 9/31.

¹¹⁹ Mü’min (Ğafir), 40/60.

”قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ“

“De ki: "Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.”¹²⁰

Bu konudaki; “Sadece benden korkun”¹²¹, “...Onlardan korkmayın, eğer mü'minler iseniz benden korkun.”¹²², “Allah kuluna kâfi değil mi? Ki onlar kalkmış seni O'ndan başkalarıyla korkutuyorlar. Allah kimi şaşırtırsa artık ona doğru yolu gösterecek yoktur.”¹²³ ve “Eğer mü'minler iseniz, sadece Allah'a tevekkül edin”¹²⁴ gibi diğer naslar, havf (Allah'tan korkma) ve recâyı (Allah'tan ümidini kesmeme, af ve rahmetini ümid etme) ihtiva etmektedir¹²⁵.

c. İsim ve Sıfatların Tevhîdi

İsim ve sıfatların tevhîdi; Allah Teâlâ'nın her türlü mükemmel isim ve sıfatlarla muttasıf olduğuna, eksik sıfatlardan da münezzeh olduğuna inanmaktır. Ancak insanların çoğu bu tevhîde aykırı davranmakta ve bu bağlamda Allah'a şirk koşmaktadır. Şöyle ki; gaybı bilme iddiasındaki bir kişi, gaybı bilme sıfatının tek sahibi olan Allah'a kendisini ortak kılmaktadır. Örneğin, sûfîler şeyhlerinin mükaşefe ile içlerinden geçeni bildiklerini bildiklerini, nerede bulunurlarsa bulunsunlar hallerinden haberdar olduklarını iddia etmektedirler. Şüphesiz bu, açık bir küfürdür¹²⁶.

Ulûhiyet Tevhidi bağlamında Yeni/Çağdaş Selefiyye'nin ön plana çıkardığı diğer bir mesele de 'başlangıçta bid'at olan ancak ilerleyen zamanlarda zındıklığa dönüştüğünü' iddia ettikleri tasavvuftur. Selefiyye'ye göre sûfîler kendilerinin Kitap ve Sünnet üzere olduklarının söylemektedirler. Ancak bu doğru değildir. Selefiyye'nin bu hususta sûfîlere yönelttikleri soru şudur: Niçin Hz. Peygamber ve selef-i sâlihın yol göstermesi (hidayeti) ile yetinmeyip kendinizi bir tarik ve kendinize özgü bir dînî faaliyet olan evrâd ile özel kılıyor, Müslümanları Şâzelî, Rufâî, Kâdirî vb. diye ayırıyorsunuz? Selefiyye'ye göre dîn, onların canları istediği gibi icad ettikleri ve dinlerine kattıkları bu

¹²⁰ En'âm, 6/162.

¹²¹ Bakara, 2/40.

¹²² Âli İmrân, 3/175.

¹²³ Zümer, 39/36

¹²⁴ Maide, 5/23.

¹²⁵ el-Ensârî, age., s. 18.

¹²⁶ el-Ensârî, age., s. 18.

hususlardan -ki bunlar yoldan çıkmaktır- berîdir. Onların diğeri bir sapkınlığı gaybı ve bazı işlerin içyüzünü keşf yoluyla bildiklerini iddia etmeleridir ki bu, delili olmayan bir kehanettir. Onların; Allah'tan ilham olarak aldıklarını iddia ettikleri şeyin şeytanın kışkırtmalarından bir zırva olmadığı nereden malumdur! Bu bağlamda Selefiyye tarafından sūfilere yöneltilen şu söz de meşhurdur: Siz ilminizi (ölmüş) Abdürezzâk'tan alıyorsunuz. Biz ise ilmimizi Hay ve Rezzâk olan Allah'tan alıyoruz.”¹²⁷ Bu sebeple tümü olmamakla birlikte bazı Selefî hareketler tasavvufu tamamen inkâr (red) etmişlerdir. Bize göre Selefiyye'nin tasavvuf erbabına yönelttiği bu eleştiriler onların tümünü ilzam etmemektedir.

Selefî anlayışta İsim ve Sıfatların Tevhîdi, tevhîd çeşitlerinin en çok dikkat edilmesi gerekenidir. Ancak insanların birçoğu cahillikleri sebebiyle bu tevhîde aykırı davranışlar sergilemektedir. Tevhîdin İslâm'la küfür arasında imanı inkârdan ayıran bir ölçüt olduğunda kuşku yoktur. Şayet gündüzleri oruç tutan, geceleri namaz kılan, zekâtını tekmil veren, nafîle ibadetlerle nefsini arındırıp Allah'ın hoşnutluğunu kazanan ve sıla-i rahim yapan; kulluğun zirvasindeki bir müslüman, Allah'tan başkasından yardım istemek (istiâne, istağâse) suretiyle ömründe bir kez şirke düşse yahut yaratılmışlardan herhangi birini Allah'ın herhangi bir sıfatıyla sıfatlandırarak bir söz söylese, (iman ile birlikte salih sayılan) bütün ameli boşa gider ve cehennemlik olur. Aşağıdaki âyetler bunun deilidir¹²⁸:

”وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ
لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ“

“Sana ve senden öncekilere şöyle vahyedildi: Eğer Allah'a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek ve mutlaka hüsrana uğrayanlardan olacaksın.”¹²⁹

”قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ
إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا
وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا“

¹²⁷ el-Ensarî, age., s. 24-25.

¹²⁸ el-Ensarî, age., s. 20.

¹²⁹ Zümer, 39/65.

“De ki: “Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor. Artık her kim rabbine kavuşmayı bekliyorsa dünya ve âhirete yararlı iş yapсын ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.”¹³⁰

2. İttibâ

Yeni/Çağdaş Selefiyye'nin merkeze aldığı diğer bir mesele de “İttibâ” meselesidir. Taklitten farklı bir anlam ifade eden İttibâ, ahkâmı doğrudan Kitap ve Sünnet'ten almak ve dînde iyice anlayış/kavrayış sahibi olmak demektir (Kitap ve Sünnet'e ittibâ ile tefakkuh). Dîni, sarîh Kitap ve sarîh Sünnet'ten almak esastır. Çünkü dünya ve ahiret saadeti, Kitap ve Sünnet'i anlamaya ve onlara tabî olmaya bağlıdır. Onların dışında insanların sözleri doğruya da yanlışa da muhtemeldir. Hal böyle iken Müslümanlar arasında ecdattan tevarüs eden mezhebe bağlılık (mezhep taklidi) ve bu çerçevede düşünmek yaygındır. Bu, delil aramamaya ve ictihâdı terke yol açmaktadır ve bu yüzden tehlikeli bir durumdur¹³¹.

إَتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن
دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ

“Rabbinizden size indirilene uyun; O’nu bırakıp da başka önderlerin ardından gitmeyin. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!”¹³²

Ahir zamanda insanların çoğu Arap dilinden, Arapça'nın tabiatından (mizaç) ve fitrattan uzaklaştıkları için Kur'an'ı ve Hadîsleri anlamamaya başladılar. Bu durum onları kuru kuruya taklide sevketti. Hâlbuki İslâm'ın kanunu¹³³; “Allah'ın insana gücünün yetmediği hiçbir şeyi yüklediği/yüklemeyeceği”dir. Kur'an'ı ve Sünnet'i anlamak ve ictihâd ise, insanın takati kapsamında bir yükümlülüktür. Dolayısıyla insan ahkâmı direkt Kur'an ve Sünnet'ten almalıdır. Bu, dört mezhebi inkâr etmek demek değildir. Bu düşüncemizle herkes'in ictihâd edebileceğini iddia ediyor değiliz. Elbette herkesin buna gücü yetmez. Bu durumda onların “... Eğer bilmiyorsanız (bilmediklerinizi) bilgi sahibi

¹³⁰ Kehf, 18/110.

¹³¹ el-Ensârî, age., s. 21.

¹³² A'râf, 7/3.

¹³³ Bakara, 2/286: “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz...”

olanlara sorun.”¹³⁴ âyeti gereğince ilim ehline müracaat etmeleri gerekir. Bazı insanların bu manada taklit etmesi caizdir¹³⁵.

3. İslâm’ı Bid’at ve Yabancı Batıl Fikirlerden Temizlemek

Hız Peygamber’in “Dînî alanda emretmediğimiz her bir iş geçersizdir.”¹³⁶ hadîsine istinaden bid’atlerden ve yeni icâd dînî işlerden uzak durmak gerekir. Zira Hız Peygamber hayatta iken ne getirdiyse o kıyamete kadar dindir. Getirmediği hiçbir şey de kıyamete değin dîn değildir. Bid’atin aslı, -haşa- Allah’ı düzeltmek (istidrâk), yerine akıl ve re’y ile kanun koymaktır. Kısaca Selefiyye’nin bid’atlere karşı takındığı sert tavrın sebebi, bid’atlerin dînin güzelliğini ve saflığını bozması ve Allah’ın hükmünün gözardı edilmesidir. Bu da insanların yoldan çıkmasına yol açmaktadır¹³⁷.

“... أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...”

“... Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim. ...”¹³⁸

“ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ”

“Sonra seni de bir din yoluna koyduk. Onu takip et. Bilmeyenlerin arzularına uyma!”¹³⁹

Hız Peygamber bid’atler bağlamında kabirleri ziyarette aşırılığı, üzerlerini kubbe vs. ile örtmeyi, onları mescid edinmeyi, mum vs. ile ışıklandırmayı, üzerlerine fotoğraf, büst vs. koymayı, kabir ehline yardım isteyip medet ummayı, kabir ehline adak adanmayı, kurban kesmeyi, kabirleri tavaf etmeyi ve onlara (tapınmayı çağrıştıracak şekilde) dokunmayı haram kılmıştır. Hız Peygamber bu hususta hükmünü vermiştir. Onun bu hükmüne karşı çıkan sapık ve bozguncudan başkası değildir. Bunlara “Bid’at-i hasene”

¹³⁴ Enbiyâ, 21/7

¹³⁵ el-Ensârî, age., s. 21-23; el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyetü ve’s-Siyâsetü’ş-Şer’iyye İnde Şuyûhi Cemâati Ensâri’s-Sünneti’l-Muhammediyye*, s. 28.

¹³⁶ Müslim, Akdiye, 17.

¹³⁷ el-Ensârî, age., s. 25-26; Fakî, agm., *el-Hâkimiyetü ve’s-Siyâsetü’ş-Şer’iyye İnde Şuyûhi Cemâati Ensâri’s-Sünneti’l-Muhammediyye*, s. 27.

¹³⁸ Mâide, 5/3.

¹³⁹ Câsiye, 45/18.

diyenlere onun cevabı; “*Emmâ bâ'dü; söziün en hayırlısı, Allah'ın Kitabı'dır. Hidaye-tin/yolun en doğrusu, Muhammed'in (sav) yoludur. İşlerin en kötüsü onların (dinde ol-madığı halde) sonradan icad edilenidir (bid'at¹⁴⁰ olanıdır) ve her bid'at dalalettir.*”¹⁴¹ şeklindedir. Eşyanın hakikati aynıdır, değişmez. Allah'ın şirk olarak isimlendirdiği bir şirk “İslam ümmetine mensup ikinci câhiliyye ehli” tarafından bile yapılsa bu imana tekabül etmez, ilk cahiliyenin yaptığı gibi şirk olarak kalır. İnsanların yanlış üzerinde ısrar etmesi o doğru/hak olmadıkça onu doğru yapmaz. Yeryüzünde yaşayan insanların tümü bid'atler konusunda onları doğrulasa bile, Kitap onların üzerine hüccettir. Onların fiilleri kitaba değil¹⁴².

Müslim'in Ebu'l-Heyyâc el-Esedî'den rivayet ettiğine göre; “*Hz. Peygamber (sav) Hz. Ali'yi Yemen'e göndermiş ve ona: “Gördüğün her putu/heykeli silip yok et ve gördüğün her yüksek kabri dümdüz et.” buyurmuştur.*”¹⁴³ Hz. Ali, Rasûlullah'ın emriyle yüksek kabirleri yıkmasına rağmen birilerinin Ali ve evlatları adına yaptıkları şeyler (onlara türbe yapmaları) hayret vericidir!¹⁴⁴

4. Zayıf ve Mevzû Hadislere Dikkat Etmek

Sünnet-i Nebevî'yi, İslâm'ın safiyetini bozan ve Müslümanların gelişimine ket vuran; zayıf ve uydurma rivayetlerden arındırmak gerekir. Hz. Peygamber, bizatihi, kendisi adına yalan söylenmesinin tehlikesine işaret etmiş ve bunu yasaklamıştır¹⁴⁵.

”إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَيَّ غَيْرِي ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ
مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ“

“*Benim adıma yalan söylemek sizden biri adına yalan söylemek gibi değildir. Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.*”¹⁴⁶

¹⁴⁰ er-Râğıb el-İsfahânî'ye göre mezhep istilâhında bid'at, söyleyeninin ya da failinin herhangi bir dinî konuda Şeriat sahibi'ne, şeriatin geçmiş örneklerine, usul ve esaslarına bağlı kalmaksızın görüş (ve uygulama) irâd/icâd etmesidir. Kısaca geçmişte bir örneğine raslanılmayan her amel bid'attir. Bk. er-Râğıb el-İsfahânî, age., “بِدْع” (b-d-a) maddesi., s. 49.

¹⁴¹ el-Buhârî, İ'tisâm, 2; Müslim, Cum'a, 43.

¹⁴² el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 30.

¹⁴³ Müslim, Cenâiz, 93.

¹⁴⁴ el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 30.

¹⁴⁵ Ensarî, age., s. 26.

¹⁴⁶ el-Buhârî, Cenâiz, 34; Müslim, Mukaddime, 4.

5. Kur'ân-ı Azîm ve Sünnet-i Nebevî'ye Dönüş

Kur'ân-ı Azîm ve Sahih Sünnet-i Nebevî'yi Selef-i Salih'in anladığı gibi anlamak gerekir. Hattı zatında Selef-i Sâlih'in akidesine sahip olmak, usûl ve yöntemlerini takip etmek Allah'ın emri olması yönünden bir iman meselesidir¹⁴⁷.

"فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"

"Eğer onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa kesinlikle doğru yolu bulmuş olurlar; fakat eğer yüz çevirirlerse bilersin ki bir ayrılıkçılığın içindedirler. O takdirde artık onlara karşı Allah sana yeter; O, işitendir, bilendir."¹⁴⁸

"وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"

"Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenne-me atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!"¹⁴⁹

"وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"

"Muhâcirler ve Ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur."¹⁵⁰

"... وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"

"... Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonra dönüşünüz ancak banadır. Ben de size yapmakta olduğunuz şeyleri haber vereceğim."¹⁵¹

¹⁴⁷ el-Cühenî, *el-Mevsiüatü'l-Müeyyera fi'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâbi'l-Muâsıra*, II, 1072.

¹⁴⁸ Bakara, 2/137.

¹⁴⁹ Nisâ, 4/115.

¹⁵⁰ Tevbe, 9/100.

Yukarıdaki âyette ifade edildiği üzere Ashaptan her biri Allah'a yönelmiş kimse-lerdir. Bu yüzden onların yoluna tabi olmak, söz fiil ve itikatlarına uymak vaciptir¹⁵².

B. YENİ/ÇAĞDAŞ SELEFİYYE'NİN DİĞER FİKİRLERİ

1- Hüküm yalnızca Allah'ındır. Allah'ın indirdiklerinin dışındakilerle hükmetmek, dünyada helâka, ahirette de azaba sebep olur. Çünkü Allah Teâlâ kullarının maslahatını en iyi bilendir. Bundan dolayı indirdiği hükümler bütün yönleriyle bu maslahatı ihtiva etmektedir.

“... İِنْ الْحُكْمِ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ”

“... Hüküm sadece Allah'a aittir. O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”¹⁵³

“... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ”

“... Ve kimler Allah'ın indirdikleri ile hükmetmezse işte onlar, kâfirlerin ta kendileridir.”¹⁵⁴

“تَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ”

“Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh'i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.”¹⁵⁵

“أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِّبَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”

¹⁵¹ Lokmân, 31/15.

¹⁵² İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, IV, 168.

¹⁵³ Yûsuf, 12/40.

¹⁵⁴ Mâide; 5/44.

¹⁵⁵ Tevbe; 9/31.

“Yoksa onların ortak koştukları tanrıları var da Allah’ın izin vermediği kuralları bunlar için din mi yapıyorlar? Nihâî hükümle ilgili söz (hesabın âhirete bırakılması) olmasaydı, aralarında hemen hüküm verilir, iş bitirilirdi. Ama o zalimler için can yakıcı bir azap var!”¹⁵⁶

2- Müslümanları hak dîn üzere terbiye etmek ve dînin hükümlerini uygulamaya çağırarak. Dînin, Allah’ın hoşnutluğunu kazandıran fazileti ve âdâbı ile donatmak, onlara saadet ve şeref kazandırmak. Kur’ân, hüsrandan kurtuluşu şöyle ifade etmektedir:

“إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ”

“Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararı işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır.”¹⁵⁷

3- Örnek almak ve her konuda kendisine uymak suretiyle Rasûlullah’ı gerçek manada sevmek.

“... وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ”

“... Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah’a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir.”¹⁵⁸

“وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ”

“Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin ve Resule itaat edin ki esirgenesiniz.”¹⁵⁹

4- Dünya ve Âhiret hayatı tam anlamıyla birbiriyle alakalıdır. Bu bağlamda Kur’ân’ın hakkıyla okunması, anlaşılması, üzerinde inceden inceye düşünülmesi ve kendisiyle amel edilmesi gerekir. Şirk ve küfürden tam anlamıyla kaçınmak, imana, sağlam akideye, tevhide ve onun gereksinimi olan ibadete yönelmek gerekir. Kur’ân’ın davet ettiği ahlakla ahlaklanmak ve ondan öğüt ve ibret almak esastır.

¹⁵⁶ Şûrâ, 42/21.

¹⁵⁷ Asr, 103/3.

¹⁵⁸ Haşr, 59/7.

¹⁵⁹ Nûr, 24/56.

"أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا" كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"

"Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle güzel gösterilmiştir."¹⁶⁰

"وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"

"İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'an) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erıştirdiğimiz bir ışık kıldık. Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu göstermekteisin."¹⁶¹

Kur'ân'la yaşamayan her kalp ölüdür. Hz. Peygamber'in hidayetiyle nurlanan her kalp karanlıktır/karanlıktadır. Bundan dolayı hastalara şifa vereceğini vehmederek onun arkasına sığınmak yahut onu, gözü koruyan bir nazarlık yahut bereket edinmek veya ölülere ve kabirlere okumak Kur'an'ın gayesi değildir. Bunların tümü Allah'ın âyetlerini ve dînini alaya almaktır. Bunlar, sahih dînin güzelliğini bozan hurafelerdir. Bunlar, insanların düşünmeden putçuluktan miras aldıkları taklitlerdir. İnsanlar bu taklitlerle Allah hakkında bir ilme bir hidayete ve aydınlatan bir kitaba dayanmaksızın mücadele etmektedirler¹⁶².

5- Allah Teâlâ hayrı tarif etmiş, hayır işleyene dünyada ve ahirette mükâfat ve bağışlanma vadetmiştir. Sonra şerri tarif etmiş, şer işleyeni lanet ve cehennem (sûu'd-dâr) ile tehdit etmiştir. Allah Teâlâ bunu, insanların hangi meşrepten ve hangi milletten olduğuna bakmadan yapmıştır. Yani insanlar bu yüce ilke/prensip önünde eşittir. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a takvanın dışında üstünlüğü yoktur.

"لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا"

¹⁶⁰ En'âm, 6/122.

¹⁶¹ Şûrâ, 42/52.

¹⁶² el-Fakî, "Ehdâfu'l-Cemâati ve Akîdetüh", *el-Hâkimiyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye İnde Şuyûhi Cemâati Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye*, s. 28.

“Ne sizin kuruntularınız, ne de Ehl-i Kitabın kuruntuları... Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah’tan başka bir dost da bir yardımcı da bulamaz.”¹⁶³

”مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ“

“Kim dine ve dünyaya yararlı bir iş yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur. Senin rabbin kullarına asla haksızlık etmez.”¹⁶⁴

”فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“

“Sûra üflendiğinde artık ne aralarındaki akrabalık bağları işe yarayacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!”¹⁶⁵

Salih amel işleyene mükâfat, suç işleyene ceza verileceği ilkesini Rasûlullah (sav) bizzat hayatında tatbik etmiştir. Bu bağlamda Kızı Fatıma’ya şöyle seslenmiştir: “Ey Fatıma binti Muhammed! Malımdan dilediğini benden iste (veririm). Çalış, çünkü Allah’a karşı sana hiçbir şey yapamam.”¹⁶⁶

6- Allah Teâlâ katî olarak namazı ikame etmeyi, zekât vermeyi ve sıla-i rahimi emrettiği halde fasıklık yapmak, isyan etmek ve pervasızca haramları tüketmek, Allah’a ve ahiret gününe olan imansızlığın bir sonucudur. Aşağıdaki âyet bunun delilidir¹⁶⁷.

”وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوْءًا
أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا“

“Bunlar, felâket yağmuruna tutulmuş olan o beldeye gitmişlerdi; peki oraları görmüyorlar mıydı? Hayır hayır! Bunlar öldükten sonra yeniden dirilmek diye bir şeyi beklemiyorlar.”¹⁶⁸

¹⁶³ Nisâ, 4/123.

¹⁶⁴ Fussilet, 41/46.

¹⁶⁵ Mü'minûn, 23/101.

¹⁶⁶ el-Buhârî, Vesâyâ, 11.

¹⁶⁷ el-Fakî, agm., el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye, s. 29.

¹⁶⁸ Furkân, 25/42.

7- Emir olsun yasaklama olsun Allah'ın kullarına yönelttiği yükümlülükler, onlar için rahmetten başka bir şey değildir. Ayrıca Kitap ve Sünnet'te varit olan hükümler aynıdır ve bölünmeyi kabul etmez. Onlardan birini alıp diğerini terk eden kimse, bazısına iman ediyor, bazısını da inkâr ediyor demektir. Ulemadan kim bir kısım dini yükümlülükleri kolaylaştırır ve insanlara sanki yokmuş gibi hile yaparak bunların iptal yollarını öğretirse -ki namaz ve zekât farizasının düşüğünü iddia etmek böyledir- işte onlar "Mücrimlerdir". Aldatılanlar onları (Cehenneme düşmelerine sebep olanları) suçlarının cezasını tattıkları zaman; "*Bizi yoldan çıkaranlar ancak mücrimlerdir.*"¹⁶⁹ diyerek itiraf ve ifşa edeceklerdir. Ancak bu hilelerin, fıkıh kitaplarında mevcudiyetine veya bazı mezheplere nisbet edildiğine dair mutlak bir öğüt/ikaz bulunmamaktadır. Bütün bunlar hak ve hakikati olmayan batıl şeylerdir¹⁷⁰.

"... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ
وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ"

"... Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük çekmenizi istemiyor. Sayıyı tamamlamanız, sizi doğru yola iletmesine karşı Allah'ın ululuğunu dile getirmeniz ve umulur ki şükredersiniz diye (uygun hükümler gönderiyor)."¹⁷¹

"... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ
مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ
الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا
تَعْمَلُونَ"

"...Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? İçinizden bu şekilde davranan birinin dünya hayatındaki cezası ancak rezil rüsvâ olmaktadır; kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine itilirler. Allah sizin yapmakta olduğunuzdan habersiz değildir."¹⁷²

8- Allah'ın isim ve sıfatlarına karşı Müslümanın tutumu, Hz. Peygamber'in, Ashabının ve onlara hakkıyla tabî olanların tutumu gibi olmalıdır. Bu, Allah'ın; istivâ, fevkıyye (üstte olma), el, göz, nüzûl (Allah'ın inmesi), gülme vb. bütün sıfatlarına,

¹⁶⁹ Şuarâ, 26/99.

¹⁷⁰ el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 29.

¹⁷¹ Bakara, 2/185.

¹⁷² Bakara, 2/85.

“O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, en iyi işiten ve en iyi görendir.”¹⁷³ âyeti çerçevesinde Kur’ân’da ve sahih Sünnet’te geçtiği şekilde te’vîl etmeksizin yahut örnek göstermeksizin (teşbih ve teccsîm) yahut bu sıfatları inkâr etmeksizin zahiriyle iman etmektir. Allah’ın sıfatlarından herhangi birini te’vîl etmek ya da onu inkâr etmek, ilimsizce Allah hakkında söz söylemektir. Teşbîh ve teccsîm açık bir küfürdür. Şayet Allah Teâlâ bu sıfatları bulunduğu hal üzere aynıyla zikretmeyi murâd etmeseydi, onları Kur’ân’da bize tanıtmak üzere zikredip iman etmemizi istemezdi. Şayet elden, kudret; gözden, ilim; istivâdan yönetmek/hükmetmek (istîlâ) kastedilseydi, tekrar edilmelerine gerek olmazdı. Bu her lafzının kendine özel manası bulunan Kur’ân’ın belâğatına iftira (ta’n) sayılır. Allah Teâlâ Kur’ân’ın bu özelliğini şöyle ifade etmiştir:

“لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ
مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ”

“Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir.”¹⁷⁴

9- Kitap ve Sünnet’in delâletinden asla vazgeçilmez. Çünkü Allah’ın dîni, bu nassların zahirinde toplanmıştır. Ayrıca nasslar, din ve dünya işlerinde yaratılmışların menfaatleriyle ilgili Allah’ın hikmetini ifa etmektedir. Allah Teâlâ Müslümanlara bu tür nasslara (muhkem) ittibayı emretmiş, onları, fitne çıkarmak ve te’vîl etmek amacıyla müteşâbihâtın peşine düşmekten men etmiştir. Zira kimin kalbi iman ile tatmin olursa Allah, Rasûlü’ne, onun Ashabı’na ve güzelce onlara tabî olanlara verdiği şeyi ona da verir¹⁷⁵. Te’vîl, kelimeleri vaz’ edildikleri manaları değiştirmek ya da Kur’ân’ın manasını iptal etmektir. Âyetlerin manası anlaşılmadığı zaman onları zahiriyle almak gerekir. Selamet yolu budur. Zahirî manayı zorlamak, ateşle oynamak demektir¹⁷⁶. Kur’ân ve Hadîslerin (Sünnet) bir zahiri olduğu kadar bir batınının da olduğu yönündeki sûfîlerin saçmalık, te’vîl, abartı ve iddiaları, Allah ve Rasûlü’ne atılmış yalan ve iftiradan başka bir şey değildir¹⁷⁷.

¹⁷³ Şûrâ, 42/11.

¹⁷⁴ Fussilet, 41/42.

¹⁷⁵ el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyyetü ve’s-Siyâsetü’s-Şer’iyye*, s. 26.

¹⁷⁶ el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyyetü ve’s-Siyâsetü’s-Şer’iyye*, s. 30-31.

¹⁷⁷ el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyyetü ve’s-Siyâsetü’s-Şer’iyye*, s. 26.

10- Erkeklerin kadınlara egemen olması vaciptir. Egemenliğin erkeklerin elinden asla çıkmaması gerekir. Ancak bu son yüzyılda gerçekleşmiştir. Bir kısım yarıçıplak ya da çıplak avare kadınlar bilinçli-bilinçsiz sokaklarda dolaşmaktadır. Onların bu giyimleri fitne çıkartmaktan ve ayartıcılıktan başka bir manaya gelmemektedir. Erkekler de onlara hürriyet ve medeniyet adına uydular. Git gide erkeklerdeki izzet-i nefis azaldı, haramlara karşı direnç tükendi ve nihayet yok olup gitti. Artık kadınlar dilediklerini yapar hale geldiler. İşte bu, gelişmiş ülkelerin Müslümanlara galebe çalma sebeplerinden ilk ve en önemlisidir¹⁷⁸.

”الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالتِّي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا“

“Allah’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lutuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdır; Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”¹⁷⁹

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص) ”صِنْفَانِ مِنَ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا: قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ. وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ مُمِيطَاتٌ مَائِلَاتٌ، رُؤُوسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ. لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يَجِدْنَ رِيحَهَا، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ كَذَا وَكَذَا“

Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “İki sınıf insan vardır -ki ben onları görmedim- Onlar Cehennemlidir. İlki, ellerinde sığırkuyruğuna benzer bir takım kamçılar taşıyan bir guruptur. Onlar, bu kamçılarla insanlara vurmaktadırlar. Diğeri de giyinik olduğu halde çıplak, meyilli, erkekleri kendilerine meylettiren, başları develerinin hörgücüne benzeyen kadınlardır. Her iki kesim de

¹⁷⁸ el-Fakî, agm., el-Hâkimiyyetü ve’s-Siyâsetü’s-Şer’iyye, s. 31.

¹⁷⁹ Nisâ, 4/34.

cennete giremez, hatta onun kokusunu dahi duyamazlar! Hâlbuki onun kokusu uzak mesafelerden duyulur.”¹⁸⁰

Problemin aslı ve kökü, kadınların dans, sinema vb. eğlencelerle eğlence yerlerini keşfetmelerine müsamaha gösterilmesinde yatmaktadır. Bozulan kalplerin şifası dîn ile yani Kur’ân ve sahih Sünnet’i anlamakla mümkün olabilir¹⁸¹.

11- İslâmî ilim yöntemini Kitap ve Sünnet ışığında Selef’in yöntemi üzere yeniden ihya etmek. Mezhebî donukluğu ve Müslümanların akıllarını işgal eden ve temiz İslâm kardeşliğini safvetinden uzaklaştıran gurup taassubunu kaldırmak.

”وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ۗ وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ“

“Hep birlikte Allah’ın ipine sınımsız yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayınız. Hani siz birbirine düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız.”¹⁸²

”إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَنَافَسُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا“

“Zandan sakının; Çünkü zan, sözün en yalan olanıdır. Baskalarının konuşmalarını dinlemeyin, mahremiyetlerini araştırmayın, alıs-veriste birbirinizin pazarlığını kızdırmayın, birbirinizi çekememezlik yapmayın, birbirinize bugz etmeyin ve birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah’ın kulları kardeş olunuz.”¹⁸³

12- Müslümanların görevi, dînî hayatı; Nebevî Sünnet örneği üzere mükemmel bir şekilde yeniden düzenlemek ve Rabbânî bir toplum inşa etmektir. Böylece

¹⁸⁰ Müslim; Libâs, 125.

¹⁸¹ el-Fakî, agm., el-Hâkimiyyetü ve’s-Siyâsetü’s-Şer’iyye, s. 31-32.

¹⁸² Âl-i İmrân, 3/103.

¹⁸³ el-Buhârî, Vesâyâ, 8; Nikâh, 45; Müslim, el-Birr ve’s-Sıla, 28; et-Tirmizî, Birr, 56.

Kur'ân'ın öngördüğü arındırma ve terbiye etme yöntemiyle yeryüzünde Allah'ın hükümünü uygulamak mümkün olabilecektir¹⁸⁴.

"رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"

*"Rabbimiz! Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar. Çünkü kudret ve hikmet sahibi olan yalnız sensin."*¹⁸⁵

"فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَمَا نُرِيدُكَ بِعَفْصِ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتُوفِّيَنَّكَ فَلَإِنَّا يَرْجِعُونَ"

*"Sen şimdi sabret; Allah'ın vaadi mutlaka gerçekleşecektir. Muhakkak ki biz, onlara vaktiyle bildirip uyarıda bulunduğumuz şeylerin bir kısmını (ölmeden) sana göstereceğiz, (bir kısmını da görmeden) seni vefat ettireceğiz; ama onlar da sonunda bize dönecekler!"*¹⁸⁶

Değerlendirme

Selefiyye yukarıda sayılanları ve daha birçok ilkeyi hayata geçirmeyi hedeflemektedir. Selefiyye'ye göre insanların hidayeti bir Müslümanın en büyük hedefidir. Müslüman mal için çalışmaz. Şehveti için gayret etmez. İnsanlara yol gösterme karşılığı ücret istemez. Ancak Allah'ın sevabını, rahmet ve mağfiretini ister. Allah'ın sevabı, inanan ve salih amel işleyen için en değerli şeydir. Ona sadece sabredenler ulaşabilir. Dîn sahibini istikâmete ulaştırır. İyilik yapmak ve kötülükten uzaklaşmak lafla değil, vicdanla gerçekleşir. Müslümanlar tek millettir. Tefrikaya düşmemeleri, birbirlerinin dertleriyle dertlenecek şekilde aralarındaki ihtilafı gidermeleri gerekir.

Selefiyye'nin savunduğu birçok değer bizim için de kıymetlidir. Ancak bid'at telekkisi oldukça abartılmış, sonuç kabir tahripçiliğine kadar vardırılmıştır. İman-amel

¹⁸⁴ el-Fakî, agm., *el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 31-32.

¹⁸⁵ Bakara, 2/129.

¹⁸⁶ Mü'min (Ğafir), 40/77.

ilişkinde dozu iyi ayarlayamamanın yolaçtığı tekfircilik ise bundan daha tehlikeli bir anlayıştır. Sahih İslâm ile hiçbir alakası yoktur.



SONUÇ

Selefiyye, diğer yönelişlerden farklı olarak kendine özgü dîni anlama biçimi/yöntemi ile İslâm düşünce tarihinde yerini alan bir yöneliştir. Hareket, özellikle son yüzyılda itikâdî yönünden çok, siyasî karakteriyle ön plana çıkmış/çıkartılmıştır. Dolayısıyla bu onu, Müslümanların ve hatta dünya gündeminin en öncelikli maddesi haline getirmiştir. Bu bağlamda Selefiyye, önemli ve bir o kadar da karmaşık bir konu olarak ilim erbabını meşgul etmektedir. Ayrıca Selefiyye, Tefsîr, Hadîs, Kelâm, Fıkıh ve Mezhepler Tarihini ilgilendiren müşterek bir konudur. Bundan dolayı, bu ilimler kapsamında, mezhebin farklı yönlerinin tespitine yönelik birçok araştırma yapılmaktadır. Mezhebin tefsîr metodunu ortaya çıkarma bağlamında yaptığımız bu çalışma da bu alanda yapılmış bir araştırmadan ibarettir.

Selefiyye, rivayete dayalı bir dîn/tefsîr anlayışına sahiptir. Bunun anlamı, Selefiyye indinde dînin; Kur'ân ve ilk üç nesilden gelen rivayetlerden (âsâr) ibaret olduğudur. Bu anlayışın ilk temsilcileri; Süfyan-ı Sevrî, Evzâî ve Malik b. Enes'tir. Selefiyye Hicrî 3. yüzyılda İmam Şâfiî ile daha belirgin hale gelmiştir. Ekolün tam bir yöneliş olarak tarih sahnesine çıkışı, Abbasiler döneminde Ahmed b. Hanbel ile gerçekleşmiştir. Bu manada mezhebin kurucusunun Ahmed b. Hanbel olduğunu söylemek doğru olur.

Selefiyye, Müslümanların ana gövdesini oluşturan Ehl-i Sünnet'in üçlü sacayağından biri iken Müteahhirîn dönemde özellikle Vehhâbîlik ile birlikte büyük bir dönüşüm yaşamış ve kısmen Ehl-i Sünnet çizgisinden uzaklaşmıştır. Vehhâbî-Selefiyye'de bid'at telakkisinde meydana getirilen abartı, kabir tahripçiliğine, iman-amel ilişkisinde dozun iyi ayarlanamaması da tekfirciliğe yol açmıştır. Selefiyye, Vehhâbî dönüşümüyle birlikte kendisi gibi düşünmeyenleri Hâricî bir yaklaşımla tekfir eden, "Cihâd"ı, -vaz' olduğu aslî görevinin dışında- tekfir ettiği Müslümanları terbiye etmede bir araç gören bir yapıya dönüşmüştür. Bu dönüşüm zamanla, gerek mezhebin bünyesindeki hastalıklı unsurların ve gerekse dış saiklerin etkisiyle radikalleşen Müslüman unsurların zuhuruna yol açmıştır. Kanaatimizce radikalleşmenin diğer bir nedeni de Osmanlı Devleti'nden sonra devlet bazında Müslümanların bir hamisinin kalmayıdır.

Selefiyye, Türkiye ve Balkanlar'da diğer Müslüman ülkelerde olduğu boyutta bir tabana sahip değildir. Bunun nedeni, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nden tevârüs eden köklü bir devlet geleneğine, hoşgörü kültürü ve çoğulculuk anlayışına sahip olmasıdır.

Vehhâbî-Selefî öğretiden beslenen bazı Müslüman guruplar, İslâm'ın ön görmediği ve yaşanan 14 asırlık tecrübeyle örtüşmeyen yöntemlerle ve cihad adı altında mücadele başlatmışlardır. Ancak onların bu mücadelesi Müslüman çoğunluk tarafından Nebvî bir hareket metodu çerçevesinde yapılmadığı ve Haricî bir karakter taşıdığı için kabul görmemiştir.

Selefî tefsîr geleneğinde tefsîrde asıl olan rivâyet ve dile dayalı zâhirî manadır. Mücerred re'y ile Kur'ân'ı tefsîr etmek haramdır. Tefsîr, Hz. Peygamber (sav)'in ve ilk üç neslin görüş ve uygulamalarından ibarettir. Bu haliyle Selefiyye'nin statik/sabit bir tefsîr anlayışını benimsediği söylenebilir. Üstelik Selefiyye'nin tefsîri sınırladığı rivâyetlerin sayısı oldukça azdır. Bu az sayıdaki rivayetler çerçevesinde yapılmış bir tefsîr faaliyetinin, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasından ve dolayısıyla insanların ihtiyacını karşılamaktan uzak kalacağı aşikârdır. Hâlbuki Kur'ân insanlık için bir hidayettir.

Kuşkusuz ilk üç neslin hatta sonraki nesillerin görüş ve uygulamaları değerlidir. Bununla birlikte bu görüş ve uygulamaların bir kısmı, onların buldukları mekâna, yaşadıkları zamana ve o zamanın ihtiyaçlarına cevap niteliğinde ortaya çıkmıştır. Tabiiyle bu görüş ve uygulamaların günümüz problemlerine cevap vermekte yetersiz kalması mümkündür. Bu durumda aklî istidlâl ve ictihâd kaçınılmazdır.

Re'y ve te'vîl karşıtlığı Selefiyye'yi Ehl-i Sünnet'in en önemli diğer iki mezhebi olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik'ten kesin bir şekilde ayırmaktadır. Ayrışma noktasının merkezinde yer alan "re'y", Selefiyye indinde tümüyle "hevâ" ile karşılanmaktadır. Hâlbuki bazı re'ylere hevâ eseri olmakla birlikte her re'y hevâ değildir. Hevâ anlamına gelen re'y, Ehl-i Re'y indinde de merduttur. Ehl-i Re'y'in tefsîr yöntemi; önce Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri, şayet Kur'ân'da yeterli açıklama bulunamadıysa ikinci olarak sahih rivâyetlere başvurmaktadır. Her iki aşamada da yeterli açıklama bulunamazsa aklî istidlâle müracaat edilmektedir. Üstelik yapılan aklî istidlâlde, sahih nasslara aykırı olmak, Arapça dilbilgisi kurallarına uygun olmak ve Müslümanların maslahatını gözetmek gibi şartlar ileri sürülmüştür.

Selefiyye’de “ibtidâ” değil, “ittibâ” esastır. Yani Müslümanın yapması gereken şey, yeni icâd dînî işlerden (bid’âtler) uzaklaşmak ve ahkâmı sadece Kitap ve Sünnet’ten almaktır. Selefî anlayışa göre yeniliklere sırf geçmişte bir örneği olmadığından dolayı karşı çıkılması gerekir. Çünkü Selef esastır ve onlar yapılması gereken her şeyi yapmış, söylenmesi gereken her şeyi söylemiştir. Kanaatimizce Selefiyye’nin bu konudaki yanlışlığı, her konuyu dîne indirgemeleri, akla, tekâmüle ve İslâm’ın evrenselliğine alan bırakmamalarıdır. Hâlbuki zaman ilerledikçe ilim de ilerlemekte, nüfus arttıkça ihtiyaçlar ve sorunlar da artmaktadır. Doğrusu her yeni ihtiyacın ve sorunun cevabı geçmişte yoktur. Bununla birlikte geçmişten ders ve ilham almak esas olmalıdır.

Selefiyye’nin tafsîl döneminde İbn Teymiyye tarafından ortaya atılan ve onun, “Tefsîr Yöntemlerinin En Güzeli” dediği yöntemin ilk basamağında ‘Kur’ân’ın Kur’ân ile Tefsîri’ bulunmaktadır. Bu aynı zamanda, rivâyet ve dirâyet tefsîr yöntemlerinin müşterek olduğu bir basamaktır. Selefiyye’nin bu yöntemden kastettiği/anladığı şey, nassların zâhîren ve lâfzî olarak tefsîr edilmesidir. Yani, bir nassı başka bir nassa dayanarak tefsîr etmekten ibaret olup asla dînî ruhuna uygun olarak ve nasllara aykırı olmaksızın akla ve ilme dayanan ictihâdî bir tefsîr şekli değildir. Selefiyye’nin bu yönteminin günümüzde, Sünnet’in otoritesini reddeden kimselerce kötüye kullanıldığını, “Kur’âncılık” denen akıma zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Ne ki bundan dolayı bu yöntemi savunanların suçlanması doğru değildir.

Selefiyye, Ehl-i Re’y’in; “*Ey akıl/basiret sahipleri ibret alınız!*” (Haşr 59/2) âyetinde bulunan “*ittibâ*” kelimesini, “hakkında nass bulunmayan konularda kıyâs ve re’y ile amel etmektir.” şeklinde tefsîr edip buna “Muâz hadîsi’ni delil kılarak “hakkında nass bulunmayan konularda Sahabenin re’y ile ictihâdda bulduklarına” dair görüşüne karşı çıkmış, bunun aksini savunmuştur. Selefiyye kendi görüşüne Hz. Ömer’in; “Dîninizi konusunda re’yden sakınınız. Ancak Hz. Peygamber’in (sav) re’yi isabetli olur. Çünkü ona re’y yaptıran Allah Teâlâ’dır. Bizim re’yimiz ise zan ve zorlamadan ibarettir.” sözünü delil kılmıştır. Gerçek şu ki Ashap, Kur’ân’ı re’y ve ictihâd ile tefsîr etmiştir ve bu, birçok delil ile sabittir. Selefiyye’nin bu husustaki (Ashabın re’y ve ictihâd ile tefsîr etmediğine dair) görüşü isabetli değildir.

Selefiyye’nin, Yüce Allah’ın “gökte olması, yüzü, gözü, nefsi, eli, ayağı, konuşması” vb. müteşâbih sıfatlarını zahirî manada alması katı zâhirciliğe kapı aralamıştır.

Nassların zâhirine tabi olmanın te'vîle yönelmekten yeğ tutulması, ilk etapta doğru gibi görünse de daha sonra bu yöntem olumsuz yönde geliştirilmiş, genişletilmiş ve büyük yanlışların başlangıç noktasını oluşturmuştur. Hâlbuki Selef'e göre müteşâbih âyet ve sıfatlara karşı insafli olan yaklaşım, susmak ve bunların zâhirinden Allah'ı (cc.) tenzih etmektir. Yani Selef, müteşâbih âyet ve sıfatlara mana tayinini Allah'a havale etmek anlamına gelen “tefvîz” yöntemini benimsemiştir. Bunun geldiği anlam, Selef'in âyetlere insanı ve insan uzuvlarını çağrıştıracak zâhiri bir anlam vermekten şiddetle kaçındığıdır. Selefiyye ise, te'vîl ve tefvîz yöntemlerini terk ederek, Selef'in tam tersine müteşâbihatı zâhiri manada almıştır. Selefiyye'nin bu yaklaşımı, onu referans aldığı iddia ettiği Selef'ten uzaklaştırmış teccime ve teşbihe düşürmüştür. Dolayısıyla Selefî yöntem, kâinatın sırlarını araştıran, tekâmüle meyilli ve sorgulayan insan fitratına aykırı bir karakter taşımaktadır. Bu, insana “aklımı bu konularda hiç yorma, dolayısıyla teşbihe ve teccime düşme” gibi masum bir gerekçeyle söylene bile isabetli değildir. Kanaatimizce Halef mezhebinin (ehl-i re'y), Müslümanların hidayeti ve maslahatını teminen Allah'ın müteşâbih sıfatlarının ‘Kur'ân'ın ruhuna uygun olarak te'vîl edilebileceği’ yönündeki anlayışı yerindedir.

Erken Dönem Selefiyye'si tefsîr anlayışında dikkat çeken en önemli hususların başında, tefsîrin asılsızlığı; yani “tefsîre dair rivâyetlerin çoğunun meğâzî ve melâhim ile ilgili olması, ayrıca bunların muttasıl birer senetle rivâyet edilmemeleri ve bu sebeple problemlili olmaları” meselesi gelmektedir. Ahmed b. Hanbel'in, “Üç şeyin isnadı/aslı yoktur. Bunlar: Tefsîr, meğâzî ve melâhimdir” şeklindeki sözü, onun isnatsız tefsîr rivâyetlerine yönelik genel bir eleştirisinden ibaret olmalıdır. Ahmed b. Hanbel bu sözleriyle asla “tefsîr diye bir şey yoktur” demek istememiştir. Onun dediği; kendilerine ulaşan tefsîr rivâyetlerin çoğunun isnadının muttasıl olmadığı ve bu sebeple zayıf rivâyetler olduklarıdır.

Selefiyye, mücerred re'y ile tefsîrin haram olduğuna dair görüşünü, Ahmed b. Hanbel ve Tirmîzî'nin, Abdullah b. Abbas'tan rivâyet ettikleri “*Kim Kur'ân hakkında ilimsiz (bir bilgiye dayanmadan) bir söz söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın.*” hadîsi ile Ebû Dâvûd ve Tirmîzî'nin Cündeb b. Abdullah el-Becelî'den rivâyet ettikleri “*Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile bir söz söylerse, isâbet etse bile hata etmiş olur.*” hadîsine dayandırmaktadır. Selefiyye'ye göre hadîste geçen “*ilim*”den kasıt

hadîstir. Selefîyye'nin bu yaklaşımı, bu tarihten itibaren Müslümanlar arasında rivâyet-dirâyet bağlamında ilk ayrışma noktasını oluşturmuş, artık rivâyet-dirâyet konusu, tefsîr ilminin ana başlıkları arasındaki yerini almıştır.

Selefîyye, Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmemektedir. Bunu, İbn Teymiyye'nin; "Ashâp'tan, onlara güzelce tabî olanlardan, İmam Malik, Süfyan-ı Sevrî, Evzâî, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve benzeri meşhur imamlardan hiçbir kimse, bundan (mecaz) bahsetmemiştir. Hatta Halil b. Ahmed, Sîbeveyh, Ebû Amr b. A'lâ' vb. dilciler de bu ıstılâhı kullanmamıştır" sözünden anlamak mümkündür. Oysa Kur'ân'da mecaz vardır. Mecazın en basit örnekleri Allah'ın sıfatları üzerinde tecelli etmektedir. Ancak mecazî anlatım yapılan nassların yorumunda -Bâtınîlerin yaptığı gibi- hevâya uyulmamalı gelişigüzel te'vîllerde bulunulmamalıdır.

Selefî Tefsîr Anlayışı kapsamında dikkati hâiz diğer bir konu da isrâîliyyât meselesidir. Selefîyye'nin isrâîliyyât anlayışını, "İsrâîliyyât, kıssaların istişhâdı amacıyla kullanılabilir ancak îtikâda ve ahkâma taalluk eden konularda kullanılmaz" cümlesiyle özetlemek mümkündür. Selefîyye'nin bu anlayışının isabetli olduğuna kaniyiz.

Selefîyye'nin işârî tefsîre bakışı kısaca şöyle özetlenebilir: Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen her anlam/te'vîl/yorum bâtil olup bunun hiçbir hakikat değeri yoktur. Kur'ân ve Sünnet'e uygun olsa bile, lafız başka bir anlama gelmesine rağmen, lafzın bu aslî anlamından farklı şekilde tefsîr edilmesi kabul edilemez. Bu tefsîr ve te'vîl; işaret, itibar, kıyâs ve benzeri yöntemlerle elde edilen bir anlam bile olsa yanlışlık ihtimaline binaen kabul edilmez. Kur'ân ve Sünnet'e ters düşen hiçbir yorumun bizce de hakikat değeri yoktur. Bununla birlikte açıklamayı gerektiren ancak hakkında sahih nass bulunmayan konularda Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olmamak üzere yorumda bulunmanın bir mahzuru olmasa gerektir.

Vehhâbî-Selefî anlayışa göre iman; tasdik, ikrar ve ameldir. Artar ve eksilir. Tevhîdin\ Rubûbiyyet, Ulûhiyyet ve amel ile ilgili boyutları vardır. Selefîyye'nin ameli imandan bir cüz sayması onu, dînî yükümlülükleri yerine getirmeyen Müslümanları tekfîr etmeye sevk etmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ise iman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibarettir. Amel, elbette gereklidir. Ancak imandan bir cüz değildir. Dolayısıyla amel etmeyen kâfir olmaz. Sadece günahkâr olur.

Yeni/Çağdaş Selefiyye’de (Neo-Selefiyye) genel manada bir tekdüzelik/homojenlikten bahsetmek mümkün değildir. Modernlikle ilgi kuran veya dînî reflekslerle ortaya çıkan fakat daha sonra siyasallaşan ya da zamanla radikalleşen hareketler bulunduğu gibi, modernlikle ilgi kurmayan, siyasi yönü bulunmayan, tamamen geleneksel anlamda Selefin yolundan giden veya tasavvufun bünyesinde varlığını sürdüren Selefî cemaatler dahi mevcuttur. Bu sebeple Yeni/Çağdaş Selefî hareketlerin tümünü radikalizmle veya siyasî anlayışla ilişkilendirmek isabetli değildir.



KAYNAKLAR

Kitaplar

ABDURRAHMAN el-VEKÎL, *Sûfiyyât Hitâbun Meftûh*, Matbaatü Sefîr, Riyad 1413/1993.

ABDULLAH el-HERARÎ, (1920-2008), *Sarihu'l-Beyan fi'r-Red alâ Men Halefe'l-Kur'an* (I-II), Daru'l-Meşari', Beyrut 2002.

ABDÜLBÂKÎ Muhammed Fuad (1882-1968), *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.

ABDÜLAZÎM İBRAHİM MUHAMMED el-MUT'İNÎ, *el-Mecâz fî'l-Luğa ve'l-Kur'âni'l-Kerîm* (I-II), Mektebetü Vehbe, Kahire, ty.

ABDÜLKÂHİR el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Haşet, Mektebetü İbn Sina, Kahire ty.

ABDÜLVEHHÂB Halilürrahman, *ed-Da'vetü's-Selefiyye fî Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1406-1407.

ABDÜLVEHHÂB HALLÂF (1888-1956), *Masâdiru't-Teşrî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1993.

el-ABÛD, Salih b. Abdullah b. Abdurrahman, *Akîdetü'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb es-Selefiyye ve Eseruhâ fî'l-Âlemi'l-İslâmî* (I-II), Medine 1413/1993.

AHMED EMÎN (1886-1954), *Duha'l-İslâm* (I-III), Mektebetü'l-Üsra, Kahire 1997.

AHMED B. HANBEL (241/855), *el-Müsned* (I-VI), Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

_____, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanadîka*, thk. Dâru's-Sebat, Sabri Selâmet Şahin, Riyad, 1424h.

_____, *Kitâbu's-Sünne*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 2003.

AHMED B. NÂSİR, *Rü'yetullah-i Teâlâ ve Tahkîku'l-Kelâm Fîha*, Mekke, 1991.

el-AKKÂD, Abbas Mahmûd, *el-İslâm fî'l-Karni'l-Işrîn Hadîruhu ve Müstakbelüh*, Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire 2013.

AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

el-ALÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihâbeddin Seyyid Mahmud (1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (I-XXX), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

ARPA, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.

ATALAY, Orhan, *20. Yüzyıl Tefsîr Akımı –İctimâî Tefsîr-*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.

ATEŞ, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara Üniv. İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

BEDR, Abdullah Ebu's-Suud, *Tefsîru's-Sahabe*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2000.

BEDRÜDDÎN b. CEMÂA, Ebû Abdillâh (733/1333), *İzahu'd-Delil fi Kad'i Hucec'i Ehli't-Tadil*, Daru İkra', Şam, 2005.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *el-Esmâ ve's-Sıfat*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire ty.

BİLGENOĞLU, Ali, *Osmanlı Devletinde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya 2007.

BİRİŞİK, Abdülhamit, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

BLACK, Antony, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi -Hz. Peygamber'den Bugüne-*, çev: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1984.

BROWN, Jonathan, "Salafis and Sufis in Egypt", *The Carnegie Papers*, Washington, 2011, s. 4.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *el-Camiu's-Sahih (I-VIII)*, nşr. Muhammed Fuat Abdülbaki, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.

_____, *Halku Efâli'l-İbâd*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1990.

el-BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazan (1929/2013), *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübâreke La Mezheb İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1998.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, *İhvandan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (1936-2010), *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, Kitabın özgün adı: *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001.

el-CASSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân (I-V)*, thk: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, T. Diyanet Vakfı Yayınları No: 3, 4. Baskı, Ankara 1983.

el-CÛHENÎ, Mânî b. Hammâd, *el-Mevsûatü'l-Müyessera fi'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâbi'l-Muâsıra (I-II)*, Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye, Riyad 1420/2000.

el-CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif (816/1413), *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Fazîle Kahire ty.

ÇAKMAKTAŞ, Nurullah, *İslâmî Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefî Hareket*, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014.

ÇETİN, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, Dergâh Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 2012.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman (255/869), *es-Sünen* (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

ed-DÂRİMÎ, Osman b. Saîd (280/894), *Reddü'l-İmam ed-Dârimî*, tsh: Muhammed Hamîd el-Fakî, Beyrut, ty.

ed-DEHLEVÎ, Ahmed b. Abdurrahim Şah Veliyyullah (1702-1762), *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru'l-Gavsênî li'd-Dirâsâtil-Kur'âniyye, Şam, 2008.

EBU'L-BAKÂ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî el-Hanefî (1094/1683), *el-Külliyât, Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut, 1998.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd* (I-V), thk: Muhammed Muhyiddîn Abdilhamid, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

EBU'L-FEREC, Abdurrahman b. Cevzî (597/1201), *Def'u Şübehi't-Teşbîh*, thk: Muhammed Zahit el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire ty.

EBÛ HAYYÂN, el-Endülûsî (745/1344), *Tefsîru'n-Nehri'l-Mad mine'l-Bahri'l-Muhîd*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, ty.

EBÛ ŞEHBE, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevzûât fî Kütübî't-Tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1988.

EBÛ UBEYD, Kasım b. Sellâm (224/838), *Kitâbu'l-Îmân*, thk: Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1983.

EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (209/824), *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk: Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, ty.

el-ELBÂNÎ, Muhammed Nâsîru'd-Din (1914-1999)-Abdülazîz b. Baz (1910-1999), *Ahad Hadîslerin Delil Oluşu*, çev: Muhammed Şahin, Beyaz Karınca Yayınları, İstanbul 2011.

el-ENSARÎ, İsmail b. Muhammed, *ed-Da'vetü's-Selefiyye ve Mevkîfuhâ mine'l-Harekâti'l-Uhrâ*, Dâru'l-Îman, İskenderiyye 2002.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni (1855-1946), *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

el-EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed (370/980), *Tehzîbü'l-Luğa*, thk: İbrahim el-İbyarî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Kahire, 1967.

FEHD b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fî't-Tefsîr* (I-II), Müessesetü'r-Risale, Riyad 1983.

el-FAKÎ, Muhammed Hâmid, *Eseru'd-Da'veti'l-Vehhâbiyye fî'l-İslâhi'd-Dîn ve'l-Umrân fî Cezîreti'l-Arab*, Kahire 1354/1935.

_____, "Ehdâfu'l-Cemâati ve Akîdetüh", *el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyye İnde Şuyûhi Cemâati Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye* kitabı içinde, haz. Âdil b. es-Seyyid, İdâretü tahkîki't-Türâs li Cemâati Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 2009.

FAHREDDİN RAZİ (606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb* (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

_____, *Kitâbu'l-Erbaîn*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

el-FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed (817/1415), *Basâir Zevi't-Temyîz fî Latâifi'l-Kitabi'l-Azîz* (I-VI), Kahire 1996.

el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed (505/1111), *İlcâmu'l-Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdadî, Beyrut 1985.

_____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (I-IV), thk: Hamza b. Züheyr Hafız, Medine ty.

GOLDZİHER, Ignaz (1850-1921), *Zâhirîler*, çev. Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1982.

_____, *İslâm Tefsîr Ekolleri*, Çev: Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul, 1977.

GÜRLER, Kadir, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, Emin Yayınları, Bursa, 2007.

el-HÂDÎ, Isâm Musa, *Hayatü'l-İmam el-Elbânî bi Kalemih*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Amman 1422/2001.

el-HARRÂŞÎ, Süleyman b. Sâlih, *Muhammed Amâra fî Mîzâni Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Dâru'l-Cevab, Riyad 1413/1993.

HATİB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (463/1071), *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi*, thk: Mahmûd Tahhan, Riyad, 1983.

_____, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, thk: M. Sait Hatiboğlu, AÜİF. Yayınları, Ankara 1991.

HATİBOĞLU, Mehmed Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

HATİBOĞLU, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadîs Tartışmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

_____, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, Hadisevi, İstanbul 2004.

HEYET, *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* (I-XVI), thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdî, y.y., 1417/1996.

HOURANI, Albert (1915/1993), *Çağdaş İslâm Düşüncesi*, çev: Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

İBN ABDÜLBER en-NEMERÎ (463/1071), *Câmiu Beyan'il-İlm ve Fadlih* (I-II), thk: Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1414h/1994m.

İBN ATİYYE el-Endelûsî, Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Galip (541/1147), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (I-VI), thk: Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.

İBN ABDİLHÂDÎ, ed-Dımeşkî es-Sâlihî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (744/1343), *el-Ukûdü'd-Dürriyye*, el-Dâru'l-Hadîs Lit-Tabâa ve'n-Neşr, Kahire 2002.

İBN BÂZ, Abdülazîz b. Abdullah (1910-1999), *Mecmûu Fetâvâ ve Makâlât Mütenevvia*, Mevkiu İbn Bâz, Riyad 1990,

_____, *Hukûku Vulati'l-Emr*, Riâsetu İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, Riyad 2002.

İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (327/938), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-X), thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1417/1997.

_____, *Ilelü'l-Hadîs* (I-II), el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1344h.

_____, *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbuhu*, thk. Abdülğanî Abdülhâlık, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

İBN EBÎ YA'LÂ, el-Ferrâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed (458/1066), *Tabakâtü'l-Hanâbile* (I-III), thk: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Riyad 1999.

İBN ĞANEM, Hüseyin b. Ebû Bekir (1225/1811), *Târîhu İbni Ğanem* (I-II), Dâru's-Selûsiyye, Riyad 2010.

İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fadl Şehabeddîn Ahmed (852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (I-XIII), thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî-Muhibbüddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire ty.

İBN HİBBAN el-HORASANÎ, İmam Ebu Hatim Muhammed (345/965), *el-İhsan fî Takrîb-i Sahih-i İbn Hibban*, Daru'l-Marife, Beyrut, 2004.

İBN HUZEYME, Ebû Bekir Muhammed b. İshak (311/923), *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtı Sifât'r-Rab*, Dâru'r-Rüşd, Riyad, 1988.

İBN KAYYIM el-CEVZİYYE (751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemîn* (I-VII), Dâru İbnü'l-Cevzî, Cidde, 1423h.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-VII), thk: Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşûr, Abdülazîz Ğanîm, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.

_____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (I-XX), Dâru İbn Kesîr, Şam 2010.

İBN KUTEYBE (276/889), *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk: Mektebetü Dâru't-Türâs, Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1973.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (273/887), *es-Sünen* (I-II), thk: M. Fuat Abdülbaki, Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İBN MANZÛR, Cemalettin Muhammed b. Mükrim (711/1311), *Lisânu'l-Arab* (I-XV), Daru Sâdır, Beyrut, ty.

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim (728/1328), *Mecmûu Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (I-XXXVII), Cem ve Tertîp: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Oğlu, Medine 2004.

_____, *Nakzu'l-Mantık*, thk: Muhammed Abdürrezzak Hamza ve Süleyman b. Abdirrahman es-Sanî', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

_____, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (I-VII), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

- _____, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk: Dr. Adnan Zerzur, Şam 1972.
- _____, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye*, tsh: Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım, Mektebetü'l-Hükûme, Mekke, 1392h.
- _____, *el-Fetâvâ el-Kübrâ* (I-VI), thk. Muhammed Abdülkadîr Ata, Mustafa Abdülkadîr Ata Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- _____, *el-Fetvâ el-Hameviyyetü'l-Kübra*, Dâru's-Samî, Riyad, 2004.
- _____, *er-Risâletü't-Tedmûriyye*, thk: Muhammed b. Avde es-Sa'vî, Mektebetü'l-Abîkan, Riyad, 2000.
- _____, *el-Îmân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1996.
- _____, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İBN USEYMÎN, Muhammed Sâlih (1421/2001), *Şerhu Riyâzi's-Sâlihîn* (I-VI), Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad 1425/2005.
- İŞCAN, Mehmet Zeki, *Selefilik İslâmî Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- _____, *Muhammed Abduh'un Dînî ve Siyâsî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.
- İZMİRLİ, İsmâil Hakkı (1869-1946), *Yeni İlm-i Kelâm*, sd.: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- KARADAŞ, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2013.
- el-KABBÂNÎ, Muhammad Hisham, *The "Salafi" Movement Unveiled*, as-Sunnah Foundation of America 1997, s. 11, 18.
- el-KÂSİMÎ, Muhammed Cemalettin (1332/1914), *Mehâsinü't-Te'vîl* (I-IX), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire- 1957.
- _____, *Islâhu'l-Mesâcid mine'l-Bida' ve'l-Avâil*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1399/1979.
- el-KAVSÎ, Müfrih b. Süleyman, *el-Menhecü's-Selefi*, Dâru'l-Fazîle, Riyad, 2002.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- KİTAB-I MUKADDES, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.
- KUBAT, Mehmet, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XVII, sayı:3, s. 238, Ankara 2004.
- _____, "el-Malâtî ve Selefilik", *Marife*, Yıl:9, Sayı:3, Konya, 2009, s. 227-255.
- el-KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (I-XXIV), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.

- LYNCH, Marc, *The New Salafi Politics*, Pomeps Studies 2, 2012, s. 3.
- el-MAĞRÂVÎ, Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman, *Mevsüatü Mevâkifi's-Selef fi'l-Akîde ve'l-Menhec ve't-Terbiye* (I-X), el-Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, ty.
- el-MALÂTÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bida'*, Mektebetü Medlûbî, Kahire 1993.
- MÂLİK B. ENES (179/795), *Muvatta'*, Çağrı Yayınları ve Daru Sahnun, İstanbul, 1992.
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Dâru Sadr, Beyrut, ty.
- _____, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk: Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.
- McCANTS, Will, "A New Salafi Politics", *The New Salafi Politics*, Pomeps Studies 2, 2012, s. 6.
- MUHAMMED AMÂRA, *Mevsüatü'l-Hadârati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye: es-Selefiyye*, Dâru'l-Meârif, Tunus ty.
- MUHAMMED b. ABDÛLVEHHÂB en-NECDÎ (1703-1792), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk: Ebû Malik er-Riyaşî, Mektebetü İbâdi'r-Rahmân, Mısır, 2008.
- _____, *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb* (I-XIII), haz. Abdülaziz b. Zeyd er-Rûmî, el-Merkezü'l-İslâmî li't-Tabâa ve'n-Neşr, Mısır ty.
- MUHAMMED el-BEHİY, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-Hadîs ve Sılatuhu bi'l-İsti'mâru'l-Garbî*, Mektebetü Vehbe, Kahire ty.
- MUHAMMED EBÛ ZEHRA (1898-1974), *Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l Fikri'l-Arabî, Kahire ty.
- MUSTAFA HİLMÎ, *Menhecü Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünne fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- _____, *es-Selefiyye Beyne Akîdeti'l-İslâmiyye ve'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*, Dâru'd-Da've, Kahire 1991/1411.
- MÛSLİM, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), *el-Câmiu's-Sahih*, (I-III), nşr. Muhammed Fuat Abdülbaki, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- en-NESÂÎ, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *Sünenü'n-Nesâî* (I-VIII), Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- _____, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (I-XII), thk: Hasan Abdi'l-Mün'im Şelbî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1421/2001.
- ÖZ, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensâr Neşriyât, İstanbul, 2011.
- _____, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensâr Neşriyât, İstanbul, 2012.

ÖZEL, Mustafa, *Kur'ân ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'ân Tefsîr ve Usûl Üzerine Problemler Tespitler Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

_____, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurâncılık*, Ankara Okulu Yayınları Ankara 2013.

er-RÂĞİB el-ISFAHÂNÎ, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed (502/1109), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.

REŞİD RIZA, Muhammed (1865-1935), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsîru'l-Menâr* (I-XII), Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.

er-RİDVÂNÎ, Mahmud Abdü'r-Râzık (Kral Halid Üniversitesi Şeriat ve Usul-ü Dîn Fakültesi Asistanı), *Kazıyyetü'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, Riyad, ty.

ROY, Oliver, *Küreselleşen İslâm*, çev: Haldun Bayrı, Metris Yayınları, İstanbul 2013.

SÂİB ABDÜLHAMÎD, *İbn Teymiyye Hayâtuhû ve Akâiduh*, el-Ğadîr, Beyrut 2002.

es-SÂBÛNÎ, Nüreddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr (580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, trc. Bekir Topaloğlu. *Matürîdiyye Akâidi*, Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

SALÂHUDDİN HASAN, *es-Selefiyyûn fî Mısr*, Dâru Evrâkin li'n-Neşr, Cîze 2012.

SELMAN, Muhammed b. Abdullah b. Süleyman, *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ve Eseruhâ bi'l-Âlemi'l-İslâmî*, y.y., 1420/2001.

es-SERAHSÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (483/1090), *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

SEYYİD KUTUB (1906-1966), *Kur'ân-ı Kerim'de Edebî Tasvir*, trc. Süleyman Ateş, Hilal Yayınları, Ankara 1969.

es-SÎLÎ, Seyyid Abdü'l-Azîz, *el-Akâidetü's-Selefiyye Beyne'l-İmam İbn Hanbel ve'l-İmam İbn Teymiyye*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1993.

SUBHÎ es-SÂLİH (1926-1986), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlim, Beyrut 1977.

es-SUYÛTÎ, Ebu'l-Fazl Celâleddîn (911/1505), *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-VI), thk: Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Medine, ty.

SÜLÜN, Murat, *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2015.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2015.

ŞAKÎR, Naûm, *Tarîhu's-Sudan*, thk: Muhammed İbrahim Ebu Selim, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981.

eş-ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa (590/1194), *el-İ'tisâm* (I-II), el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübra, Mısır, ty.

eş-ŞÂFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (204/820), *er-Risâle*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

_____, *Cimâu'l-İlm*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

ŞENER, Abdülkadir, *Kıyâs İstihsan İstislah*, DİB. Yayınları, Ankara, 1981.

eş-ŞENKÎTÎ, Muhammed Emin (1929-2008), *Edvâu'l-Beyan fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (I-VII) Dâru İlmi'l-Fevâid, Cidde, ty.

_____, *Men'u Cevâzi'l-Mecâz*, Dâru İlmi'l-Fevâid, Cidde, ty.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1200/1834), *el-Bedru't-Tâli bi Mehâsini min Ba'di'l-Karni's-Sâbi'* (I-II), Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire, ty.

_____, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr* (I-VIII), el-Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1297h.

eş-ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Süleyman, *Hayatü Elbânî ve Âsâruhu ve Senâu'l-Ulemâi Aleyhi* (I-II), Mektebetü's-Seddâvî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, 1407/1987.

Et-TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (I-XXVI), Dâru Hicr, Kahire 2001.

et-TAFTAZÂNÎ, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (792/1390), *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhu'l-Akâid*), haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

et-TEHÂNEVÎ, Allame Muhammed Ali (1158/1745'ten sonra), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn* (I-II), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, ("Tefsîr" maddesi), I, 491-492.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/893), *es-Sünen* (I-V), thk: İbrahim Adve İvaz, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

TOPALOĞLU, Bekir (1936-2016), *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

_____, *Kelâm İlmi (Giriş)*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.

TUNÇ, Mazhar, *Çağdaş Selefîyye ve Hadîs -Suûdî Arabistan Örneği-* (Basılmamış doktora tezi), Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt 2015.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

el-USEYMÎN, Abdullâh es-Salih (1928/2001), *eş-Şeyh Muhammed b. Abdi'l-Vehhâb Hayatuhu ve Fikruhu*, Dâru'l-Ulûm, Riyad, ty.

WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Rûhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.

WHELAN, Richard, *el-Kaidecilik: İslâm'a Tehdit, Dünya'ya Tehdit*, çev: Hüseyin Bağcı, Bayram Sinkaya, Pınar Arıkan, Platin Yayınları, Ankara 2006.

YÜCEL, Ahmet, *Oryantalist Hadîs Anlayışı ve Eleştirisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.

ZAHİR, İhsan İlâhî, *el-Birilviyye Akâid ve Tarih*, İdâretü Tercümâni's-Sünne, Lahor 1403/1983.

ZÂHİR, Muhammed Kâmil, *ed-Da'vetü'l-Vehhâbiyye ve Eseruhâ, fî Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîs*, Dâru's-Selâm li't-Tabâa ve'n-Neşr, Beyrut, 1414/1993.

ez-ZEBÎDÎ, es-Seyyid Murtaza (1205/1791), *Tâcu'l-Arûs* (I-XL), thk: Abdü's-Settar Ahmed Ferac, Tüрасü'l-Arabî, Küveyt, 2001.

ez-ZECCÂC, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî (311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* (I-V), thk: Abdü'l-Celîl Abduh Şelbî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1988, I, 280.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin (1915-1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (I-III), Mektebetü Vehbe, Kahire, ty.

_____, *el-İsrâiliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire ty.

ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemseddîn (748/1348), *Tarîhu'l-İslâm*, Beyrut, 1991.

ez-ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer (538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil* (I-IV), Mektebetü'l-Abîkan, Riyad, 1998.

ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdü'l-Azîm (1367/1948), *Menâhilü'l-İrfan* (I-II), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1995.

ez-ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh (794/1392), *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-IV), thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1972.

ez-ZÜNEYDÎ, Abdurrahman b. Zeyd, *es-Selefiyye ve Kadâye'l-Asr*, Dâru İşbiliyye, Riyad 1418/1998.

Makaleler

AKGÜN, Birol; BOZBAŞ, Gökhan, “Arap Dünyasında Siyasî Selefizm ve Mısır Örneği”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*, cilt: 7, sayı: 14, İstanbul 2013, s. 1-38.

APAK, Âdem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefîlik Kavramlarının Anlam Serüveni” *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 39-50.

Aydınlı, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, *DİA* (I-XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 1994, X, 507-508.

BAKTIR, Mehmet, “Mütekaddimûn Selef ve Metod Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, Sivas 2004, cilt: VIII/2, s. 25-48.

BALTACI, Burhan, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin “Selef” Tanımının Değerlendirilmesi”, *Marife*, Yıl:9, Sayı:3, Konya 2009, s. 111-123.

BİRİŞİK, Abdülhamit, “Tefsîr”, *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul, 2011, XL, 281-290.

_____, “Mecâzu'l-Kur'ân”, *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, Ankara, 2003, XXVIII, 223-225.

_____, “Rızâ Han Birelvî” *DİA* (I-XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 61-64.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, *Dînî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004), s. 205-234.

_____, “Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, Ensâr Yayınları, İstanbul 2014 s. 485-524.

EVKURAN, Mehmet, “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı: 1-2, s. 71-90.

EYMEN, Fuâd Seyyid, “Mehdîler” *DİA* (XLIV), TDV. Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 380-383.

GÜLER, Kadir, “Kur'ân'ın Re'y İle Tefsîrini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III, sayı: 5, s. 17-46.

GÜLER, Zekeriya, “Selefî Hareketin Târihî Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*, Konya 2009, yıl:9, sayı: 3, s. 47-74.

HATİBOĞLU, İbrahim, “Nâsıruddîn el-Elbânî” *DİA* (I-XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 403-405.

HAMMING, Tore, “Politicization of the Salafi Movement: The Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt”, *Politicization of The Salafi Movement in Egypt*, International Affairs Review, Volume XXII/1, 2013, s. 1-18.

İŞCAN, Mehmet Zeki, “Selefîliğin İhyacılığı ve Dînî Düşüncede Yenilik”, *Mârife*, Yıl:9, Sayı:3, Konya 2009, s. 9-20.

_____, “Selefîliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 91-112.

KAZANÇ, Fethi Kerim, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Dîn Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: VIII, Sayı:1 (2010), s. 93-122.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadîsler, *İslâmîyât*, c. 3, sayı:3, Ankara 2000, s. 121-137.

KURT, Hasan, “İtikâdî Mezheplerin Oluşum Serüveni”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c.2, sayı:3, Gümüşhane, 2013, s. 23-35.

MAŞALI, Mehmet Emin, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsîr Kuramları”, *Bilimname*, Sayı: XV, 2008/2, s. 123-146.

ONAT, Hasan, “İslâm Ortak paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şif-Selefî Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, yıl: 2015, cilt: 1, sayı: 1-2, s. 107-128.

ÖZERVARLI, M. Sait, “İbn Teymiyye (İtikâdî Görüşleri)”, *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul, 1999 XX, 405-413.

_____, “Selefiyye”, *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, 399-402.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Selefilik ve Te’vîl Üzerine”, *Mârife*, yıl: 9, sayı: 3, Konya 2009, s. 85-110.

_____, “Selefilik ve Tefsîr”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 191-267.

PAÇACI, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsîre Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, Cilt: 6, Sayı: 4, Ankara 2003, s. 85-104.

PAKİŞ, Ömer, “Kur’ân Kıssalarındaki Kapalılıkların Giderilmesi Meselesi”, *Dîn Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 2, s. 123-148.

ULUDAĞ, Süleyman, “Selefiyye ve Tasavvuf”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensâr Yayınları, İstanbul, 2014, s. 343-356.

SEMİR ABDÜLHAMİD İBRAHİM, “Eserü Mekke ve’l-Hac fî Sekâfeti Şibhi’l-Kârrati’l-Hindiyye”, *Sekâfetiinâ*, Riyad, yıl:1434, sayı: 34, s. 39-58.

TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, (“Mihne” Maddesi, s. 216; “Müsâdere ale’l-Matlûb” Maddesi, s. 237; “Seneviyye” Maddesi s. 277; “Yed” Maddesi, s. 341-342).

TURGUT, Ali, “Cemâleddîn el-Kâsımî”, *DİA* (XLIV), TDV. Yayınları, İstanbul 1993, VII, 311-312.

TÜRKEL, Rifat, “Etkileri açısından Vehhâbilik (Suudî Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)”, *JASSS The Journal of Acedemic Social Science Studies*, cilt: 6, sayı:8, October 2013, s. 699-718.

YARAN, Rahmi, “Halef”, *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 233-234.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Eş’ariyye” *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 447-455.

_____, “Hasan-ı Basrî”, *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 305-307.

YEŞİLYURT, Temel, “Rü’yetullah”, *DİA* (I-XLIV), TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXV, 311-314.

YILMAZ, Mustafa Selim, “İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, cilt:3, sayı: 3, 2014, s. 532-553.

İnternet Kaynakları (Web Sayfaları)

<https://uqu.edu.sa/aakhotani/ar/40100>. (erişim tarihi: 03 Mart 2014).

[http://ar.wikipedia.org/wiki/العراق_\(الاشتراكي_العربي_البعث_حزب\)](http://ar.wikipedia.org/wiki/العراق_(الاشتراكي_العربي_البعث_حزب)), (erişim tarihi: 06.03.2015).

<http://alarabnews.com/alshaab/GIF/16-08-2002/Mokhtar.htm>, (erişim tarihi: 19.11.2016).

ed-DAĞSÎ, Ahmed Muhammed, “*es-Selefiyye fi'l-Yemen mine'd-Da've ile'l-Hizb*” (makale), <http://marebpress.net/articles.php?id=18575>, (erişim tarihi: 05.12.2016).

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%84%D9%8A%D8%A8%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%AC>, (erişim tarihi: 12.12.2016).

<http://ar.ammannet.net/news/108306>, (erişim tarihi: 17.12.2016).

<http://osamashahade.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-> (erişim tarihi: 17.12.16).

http://www.islamic-invitation.com/downloads/pirinciples-of-islam-movd_ara.pdf, (erişim tar: 14.01.2017).

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Resul	ERSÖZ
Doğum Yeri ve Yılı	Gördes	05.01.1962
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce
Ve Düzeyi	A	-
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1975 1979	Manisa Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	1980 1984	Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi
Yüksek Lisans	1996 1998	Uludağ Üniv. Sosyal. Bil. Enstitüsü
Doktora	2012 2017	Uludağ Üniv. Sosyal. Bil. Enstitüsü
Çalıştığı Kurumlar	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalıştığı Kurumun Adı
1.	2003 2010	MEB. İzmir-Karşıyaka Anadolu İmam Hatip Lisesi-Müdür
2.	2010 2015	MEB. İzmir-Buca Anadolu İmam Hatip Lisesi-Müdür
3.	2015 -	Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi-Ö. Görevlisi
Üyesi Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-	
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-	
Yayımlar	Haklar ve Özgürlükler (Kur'ân'a Göre Azınlık Hakları)	
Diğer	-	
İletişim (e-posta):	resulersoz45@hotmail.com	
Tarih	06/02/2017	
İmza Adı, Soyadı	Resul ERSÖZ	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Resul ERSÖZ
Tez Adı	Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim. Tarih : 06.02.2017

İmza : 