

TEMEL
KONU
VE
KAVRAMLAR

5

zâhirî ve selefî din yorumu

hazırlayan
mustafa çağrıcı



Zâhirî ve Selefî Din Yorumu

Hazırlayan
Mustafa Çağrııcı



KURAMER
2022



İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi

Temel Konu ve Kavramlar Serisi: 5

ZÂHİRÎ VE SELEFÎ DİN YORUMU

Hazırlayan

Prof. Dr. Mustafa Çağrı

Yayın Koordinatörü

M. Turan Çalışkan

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Furkan Selçuk Ertargin

© Her hakkı mahfuzdur.

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



KURAMER

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

www.kuramer.org

İÇİNDEKİLER

I. GELENEKÇİ-ZÂHİRÎ İSLÂM ANLAYIŞININ ZİHNİYET ANALİZİ: EPİSTEMOLOJİK, TEOLOJİK VE KÜLTÜREL TEMELLERİ

Giriş.....	1
A. Kavramsallaştırma ve Tanımlama: Gelenekçi-Zâhirî Zihniyet ve İlişkili Kavramlar	2
B. Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Kültürel ve Toplumsal Kaynakları	4
C. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin İlk Tezahürleri.....	4
1. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Hâricîliğe Yansımaları	5
2. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Emevî Siyasetine Yansımaları.....	6
D. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Kıyas ve Akıl Karşıtlığına Dönüşmesi: Ashâbu'l-Hadis	7
E. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Endülüs'te Kıyas, Bâtunîlik ve Sûfilik Karşıtlığına Evrilmesi.....	8
F. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Şia, Felsefe, Kelam ve Vahdet-i Vücûd Karşıtlığına Evrilmesi: Katı Gelenekçi Hanbelîlik.....	10
G. Gelenekçi-Zâhirî Anlayışın Dinî-Siyasî Bir İdeolojiye Evrilmesi: Vehhâbilik ve Selefîlik	12
H. Gelenekçi-Zâhirî Din Yorumunun Temel Göstergeleri.....	13
1) Hayal Edilen ve Kutsanan Altın Çağa Dönme.....	13
2) Dinî Geleneği Kutsallaştırma	13
3) Akıl Karşıtlığı.....	13
4) Teşbihçi (Zâhirci-Somutlaştırıcı) Düşünmeyi Öncelemek.....	14
5) Metin Merkezli Dinî Bilgi Üretmek: Metincilik ve Nasçılık.....	14
6) Şekilci Dindarlık.....	15
7) Arapçılık Eğilimi.....	15
İ. Hadis Çevrelerinde Literalizm Sorunu.....	16
J. Selefî Hadis Çevrelerinde Yöntem Sorunu.....	17

II. ZÂHİRCİ ANLAYIŞIN FIKHA VE FIKIH USÛLÜNE YANSIMASI

A. Kur'an'a İlginin Düzeyleri ya da Naslara Yaklaşım Biçimleri	19
B. Zâhirci Anlayışın Tanımı ve Temel Özellikleri	21

III. SELEFÎ AKIMLARIN İSLÂM ALGISINDA ZÂHİRÎ-LAFZÎ YORUMUN YANSIMALARI

A. Selefî-Lafzî Zihniyetin Başlıca Kabulleri.....	23
B. Bir Güç İstenci Olarak Nassa Başvuru.....	24
C. Selefîlik'te Birlik Özlemi ve Kesinlik Arayışı Olarak Nassa Başvuru.....	25
D. Selefîlik'te "Nassın Araçsallaşması, İdeolojinin Kutsanması" Anlamında Nasçılık	26

IV. GÜNÜMÜZDEKİ ZÂHİRÎ-SELEFÎ ÇEVRELERİN HADİS ALGISI VE LİTERALİZM SORUNU

A. Günümüz Selefilığının Tarihsel Arkapları: Zâhiri-Selefi Kırılmalar	31
1. Psikolojik Kırılma	31
2. Toplumsal Kırılma (h. 218 / m. 833).....	32
3. Doktriner Kırılma (h. 700 / m. 1300)	33
4. Politik Kırılma (Muhammed b. Abdülvehhâb, 1703-1792).....	34
5. Stratejik Kırılma (Osmanlı'nın Yıkılışı-Suud Krallığı'nın Kuruluşu, 1918-1932).....	35
B. Günümüz Selefi Hadis Çevreleri	35
C. Selefi Hadis Çevrelerinin Hadis Anlayışı: Elbânî Örneği.....	36
1. Elbânî'nin Yaşam Öyküsü	37
2. Yazarlığı	38
3. Sosyal Çevresi	38
4. Polemikleri	39
5. Elbânî'nin Hadis Algısı	44
D. Hadis Çevrelerinde Literalizm (Zâhirîlik) Sorunu.....	46
E. Selefi Hadis Çevrelerinde Yöntem Sorunu	47

V. ZÂHİRÎ-LİTERALİST ANLAYIŞIN İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE ÇAĞDAŞ SELEFİLİK"TEKİ İZDÜŞÜMLERİ

A. İslâm Düşüncesinde Zâhirîliğin Kökleri ve Temsilcileri.....	49
B. Zâhirîliğin Mahiyeti ve Temel Dayanağı.....	52
C. Zâhirîliğin Temel Kabulleri.....	54
D. Zâhirîliğin Çağdaş Selefi Düşüncedeki İzdüşümleri	57

VI. ZÂHİRÎ-SELEFÎ YAYILMACILIĞI ÖNLEME NOKTASINDA ORTAYA ATILAN ÖNERİLERİN GEÇERLİLİĞİ

A. Zâhiri/ Selefi Din Algısını Önlemeye Yönelik Tekliflerin Tutarlılığı	66
B. Selefi Yayılmacılığa Karşı Düşünülebilecek Bazı Teklifler	68
1. Tasavvufî Düşüncenin Canlandırılması.....	68
2. Mezhep Aidiyetinin Değerlendirilmesi	69
C. Selefîlik'le Mücadele Paradigmasının Yeniden Kurgulanması	70

VII. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

1. Kitap ve Sünnet'i Kaynak Olarak Kabulde Ehl-i Hadis – Ehl-i Re'y Farkı	73
2. Zâhiri/Selefi zihniyetin "Sünnetü'l-Arab" Üzerinden Ürettiği Bid'at Telakkisi	74
3. Ehl-i Hadis'in "Sünnetü'l-Arab" – "Sünnetü'n-Nebî" Telakkisi	77
4. Ehl-i Hadis ve Selefilerdeki Akıl Karşıtlığını Besleyen Arapçı Düşünce	79
5. Ehl-i Hadis'in Ebû Hanîfe ve Hanefîlere Karşı Düşmanlığı	82
6. Ehl-i Hadis ve Zâhiri-Selefi Zihniyette Olanların Kelam, Felsefe ve Bilim karşıtlığı.....	83
7. Ehl-i Hadis'in Hücumları Karşısında Re'y Taraftarlarının Durumu	85
Kaynakça.....	87

Sunuş

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’ân-ı Kerîm Araştırmaları Merkezi’nin (KURAMER) kuruluş gayesinin, özetle, “Yüce İslâm’ı ve Aziz Kur’an’ı, onları bize tebliğ eden Resûl-i Ekrem’in anlayıp anlattıklarına olabildiğince yaklaşarak anlamak ve anlatmak” olduğunu, bu dijital ortamdaki seri içinde paylaştığımız önceki çalışmalarımızda belirtmiştik.

KURAMER geçtiğimiz yıllarda, belirtilen temel amaç ve hedefi çerçevesinde muhtelif kitaplar hazırlamış ve yayımlamış; keza aynı amaç etrafında çalıştay, konferans, sempozyum gibi formatlarda bilimsel toplantılar düzenlemiştir. Merkezimiz ayrıca yerli ve yabancı bilim insanları tarafından bu toplantılarda sunulan ilmî çalışmaları kitaplaştırarak neşretmiştir. Bunlara ilaveten genel olarak İslâmî ve dinî konulara ve özellikle Kur’ân-ı Kerîm’e dair akademik çalışmalardan uygun bulduklarını yayımlamak suretiyle hem ilme hizmet etme hem de özellikle genç ilim insanlarının akademik ürünlerini yayımlayarak gün yüzüne çıkarmayı ilmî ve dinî bir görev bilmektedir.

Merkezimiz, ilim camiamızın ve halkımızın, dinimiz için birinci kaynak olma özelliği taşıyan Yüce Kitabımızı ve dinimizi olabildiğince doğru anlama-anlatma, doğru yaşama-yaşatma gayretlerine hizmet etmektedir. Bu ana görev, geçmiş âlimlerimizin bu yönde ürettiği on dört asırlık mirası en doğru bir şekilde ortaya koymamızı, belirttiğimiz temel hedefe doğru ilerlerken onlardan yararlanmamızı gerekli kılmaktadır. Keza o mirasla bağımızı yaşatırken, içinde yaşamamız kaderimiz olan çağımızın gerçekle-

rinden kopmadan yeni bilgiler, yeni fikirler üretmek de kaçınılmazdır ve öncelikli hedeflerimizdendir. Nitekim şimdiye kadar, doğrudan bu hedefi gerçekleştirme yolunda yayınlar yapmış bulunmaktayız. *Makâsîdî Tefsir: Kurân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Okumak, Kur’an’ın Bâtînî ve İẗârî Yorumu, Kur’an ve Pozitif Bilim* (Kur’an’ın Bilimsel Yorumu), *Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum* Kur’an tefsiri ile ilgili yayınlarımızdan birkaçıdır.

Bunlardan biri de Merkezimizin 28 Nisan 2018 tarihinde düzenlediği “Zâhirî-Selefi Din Yorumu” konulu sempozyumda sunulan tebliğ ve müzakerelerin oluşturduğu, şimdi sizlerle paylaştığımız çalışmanın aslı olan *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* başlıklı kitaptır.

İlgilenenlerin bildiği üzere, Merkezimizin web sitesinde “Temel Konu ve Kavramlar” üst başlığı altında, önceden yayınladığımız dört kitaptan derlemelerin yer aldığı konuları geleneğimizdeki “risâle” formatında okuyucumuzla paylaşmıştık. Buradaki amacımız, zamanımızda ülkemizde ve dünyada gündem oluşturan dinî konu ve kavramları daha kısa ve daha kolay okunup anlaşılabilir bir formatta okuyucuya sunaktır.

Şimdi sizlerle paylaştığımız “Zâhirî ve Selefi Din Yorumu” başlıklı çalışma da aynı formatta hazırlanmıştır. Çalışma, -ileride görüleceği üzere- Kur’an’ı ve diğer İslâmî kaynakları sadece metinlerin ilk bakışta ifade ettikleri lâfzî manalarıyla anlama, dini de şekilcilikten ödün vermeden, özellikle ilk üç neslin yaşadığı biçim ve şekliyle uygulamayı savunan zihniyeti anlatmaktadır. Günümüzde en sıkı olarak “Selefiyye” denilen kesimlerce temsil edilen, İslâm’la ilgili olarak dünya gündemini de en çok meşgul eden bu “Zâhirî ve Selefi Din Yorumu” ve temsilcileri hakkında elinizdeki çalışmada bilgi verilmekte, ciddi değerlendirme ve analizler yapılmaktadır. “Genel Değerlendirme ve Sonuç” başlıklı son kısım ise çalışmayı hazırlayanın kaleminden çıkmış olup, burada da “Zâhirî ve Selefi Din Yorumu” üzerine toplu bir bakış ve değerlendirme sunulmaya çalışılmıştır.

Ümit ve temennimiz, Yüce Rabbimizin, Kitabını ve Dinini en doğru bir şekilde anlama-anlatma gayretlerimizde bizleri muvaffak kılmasıdır.

KURAMER

I. Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri¹

Giriş

İslâm düşüncesinde temel dinî metinlerin (nas) anlaşılması konusunda başlıca üç yorum biçiminin teşekkül ettiği söylenebilir: (a) İlk nesillerin (Selef) “âsâr” denilen gelenekselleşmiş dinî tecrübelerini korumayı amaç edinen *gelenekçi-zâhirî* din yorumu; (b) Re’y (akıl) yöntemini kullanan, dinin genel amaçlarını (makâsıd), gözettiği iyilik ve yararları (mesâlih) esas alan *akılcı* din yorumu; (c) Masum (günahsız) olduklarına inanılan imamların *irfân* (iç aydınlanma) yoluyla veya mahfuz (hatadan korunmuş) velilerin *mükâşefe* (sezgi) ile edindikleri bilgilere dayanan *bâtınî-irfânî* din yorumu.² Her üç yorum tarzının aynı coğrafyada veya farklı coğrafyalarda, aynı dönemde veya birbirini takip eden yüzyıllarda farklı şahsiyetlerde, mezheplerde ve dinî-toplumsal yapılarda temsil edildiği görülmektedir.

Bunlardan, asıl konumuz olan gelenekçi-zâhirî zihniyeti tanımlamak için, dönemlere göre, *eserî*, *haşvî*, *zâhirî*, *kaderî*, *selefi* gibi kısmen farklı çağrı-

1 Bu başlık altındaki kısım, -bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı metninin (s. 19-85) kısaltılmış şeklidir.

2 Bilgi için bk. Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri”, *İslâmiyat*, IV/4 (2001), s. 15-36.

şımları olan isimler kullanılmıştır. Ancak İslam tarihinde günümüze kadar ortaya çıkan zümreleşmeler incelendiğinde üst kavramlar olarak *geleneççilik* (eseriyye/ehl-i eser) ve *Zâhirîlik* (Zâhiriyye) adlandırmalarının öne çıktığı görülür. *Selefiyye* ismi ise, özel bir zihniyet, hareket ve ideolojiyi ifade eden terim olarak hayli geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. Toplumsal, siyasî, dinî ve hukukî tutum ve tavırlarla ilgili olarak kullanılan en kapsayıcı kavram *geleneççilik* (*ehl-i hadîs*, *ehl-i eser/âsâr*, *nakliyyûn*, *ibbârîler* veya *abbârîler*...), bu geleneği (sünnet ve âsâr) lafzî yorum ve şeklî uygulama yoluyla meşrulaştıran din yorumu için kullanılan en kapsayıcı kavram ise *Zâhirîlik* (Zâhiriyye) olmuştur.

A. Kavramsallaştırma ve Tanımlama: Gelenekçi-Zâhirî Zihniyet ve İlişkili Kavramlar

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan bütün mezhepler ve fikrî kurumlar, din ve dünya görüşlerinin sahihliği yönündeki iddialarını “Kitap ve Sünnet”e dayanarak ispatlamaya ve meşrulaştırmaya dikkat etmişler; “*Sünnet*” kavramını da Hz. Muhammed ve ilk dört halifenin uygulamaları çerçevesinde anlamışlardır. Ancak bunlardan bir kesim, “geleneğe bağlanma”yı ilk üç nesil içinden belli bir grubun dini anlama ve yaşama tecrübesiyle sınırlandırarak, bu anlamdaki bütün geleneği “Sünnet ve âsâr” adı altında mutlaklaştırıp kutsallaştırmıştır. Nitekim bugün kendileri için *Selefi* sıfatını kullananlar, ilk üç neslin tamamını değil, onların içinden re’ye (akla), kelim ilmine, felsefeye ve bütün nüanslarıyla bâtinî yorumlara karşı çıkan belli kimseleri *Selef* olarak kabul ederler. Hakikatte ise, “önceki kuşaklar” anlamına gelen “Selef” ile onları kutsallaştıranların kullandıkları “Selefi” kavramları tamamen birbirinden farklıdır.

Gelenekçi-Zâhirî din yorumunda anahtar kelimelerden birisi de “bir nesilden geriye kalan iz”, –hadis literatüründe– “ilk üç nesilden aktarılan söz, haber” anlamına gelen *eser* (çoğ. âsâr) kavramıdır. İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ‘eser’i “ilk üç nesilden (Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn) aktarılan bilgi” olarak tanımlar.³ Bu üç neslin ‘eser’inin üstünlüğüne, müracaat kaynağı olmadaki önceliğine ve mutlak otoritesine, Hz. Muhammed’e

3 Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, s. 38.

nispet edilen bir söz⁴ ile hiyerarşik bir yapı kazandırılmıştır. Buna göre, âsârın terk edilmesi ve yerine başka sünnet veya yeniliklerin (bid'at) konulması sapkınlıktır. Haber (hadis) ve eserlerin kendilerinden aktarıldığı ilk nesillerin (Selef/eslâf) üstünlüğü tartışılmazdır. Onları eleştirmek akide bozukluğunun işaretidir. Zâhirîler ve Selefilere, her ne kadar mezhepleri taklidi reddedip ictihad yapmayı önerse de, “ittiba” adı altında ilk üç neslin dinî tecrübesini taklit etmeyi gerekli görmüşler, naslarda veya önceki kurucu nesillerin Sünnet ve âsârında bulunan çözümlerden birisine uymayı din olarak kabul etmişlerdir.

Gelenekçilikle ilişkili bir başka kavram “muhafazakârlık”tır; dinî terminolojide muhafazakârlıkla ilişkilendirilebilecek en uygun kavram ise “Zâhirîlik”tir. Çünkü bu son isim, “sözün maksadını dikkate almadan lafzın zâhirinin ifade ettiği anlama tutunan, yani âyet ve hadislerin lafızlarını harfi harfine anlamayı ilke edinen bir anlayıştır.”⁵ Zâhirîler, dinî inançları, ahlâkî değerleri, toplumsal ve siyasî uygulamaları vahiy, Sünnet ve ilk üç neslin örf, adet ve dinî geleneklerinin toplandığı metinlerin zahiriyle meşrulaştırırlar. Koyu muhafazakâr gelenekçiler, akılcılığın ve bireysel özgürlüğün İslâm ümmeti ve cemaati üzerinde baskın olmasını bozulma ve yozlaşma (bid'at) olarak görmüşlerdir. Toplumsal değerlerin korunması için bireyin değil, toplumun (el-âmmе, el-cemâ'a, ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a) ve onu temsilen yönetimin egemenliğini güçlendirmeyi tercih etmişler, bunun için de siyasal iktidara yakın durmuşlardır.⁶

“Gelenekçi-zâhirî din (İslâm) yorumu” dönemlere göre değişik adlarla tanınmıştır. a) Emevîler döneminde ve Abbâsîler'in ilk yüzyılında “*hadis taraftarları*” (Ashâbu'l-hadis, Ehl-i hadis); b) Endülüs Emevîleri'nin yıkılma sürecinde *Zâhirîlik*; c) Abbâsîler'in son iki yüz yılında *Hanbelîlik* baskın isimlerdir. (d) Bu din (İslâm) yorumu, Moğol İstilasından (1258) sonra özellikle Hanbelîliğin güçlü siması İbn *Teymiyye* (ö. 728/1328) ismiyle özdeşleşmiş; e) Osmanlı'nın çöküş sürecinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (1703-1792) fikirleriyle *Vebbâbîlik* aşamasına geçmiş; f) Hilafetin

4 “خَيْرٌ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ”، Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 239/no. 297; Vâkıdî, *Futûhu's-Sâm*, I, 230.

5 H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 42.

6 Bk. Robert A. Nisbet, *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, s. 76.

ilgasından sonra da *Seleflilik* adıyla siyasal bir ideoloji kalıbına dökülmüştür. Bu dönemlerin en önemli ortak özelliği, İslâm dünyası açısından köklü siyasî, iktisadî, fikrî ve toplumsal buhranların, dış tehditlerin ve işgallerin yaşandığı dönemler olmasıdır.

B. Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Kültürel ve Toplumsal Kaynakları

Arapların, İslâm öncesi atalar kültürüne dayalı basit yaşam biçimleri, içinde doğal yasaların yer almadığı kaderci dünya görüşleri, kabileci kültürel değerlerinin ve ağır tabiat şartlarının etkisinde oluşan sert mizaçlılıkları, neden-sonuç ilişkisiyle düşünme kısıtlılığından kaynaklanan tepkisellikleri onların İslâm'ı algılama biçimlerinde etkili olmuştur. Bütün bunlar doğal olarak tefsir, hadis ve fıkıh faaliyetlerine de yansımıştır. Bu anlayış, özellikle İslâm'ın 3. yüzyılından itibaren bireysel düzeyde bir yorum ve tutum olmaktan çıkarak katı gelenekçilik ve muhafazakârlığın ağır bastığı toplumsal bir zihniyet ve harekete dönüşmüştür. Zâhirî din söyleminin taraftarları, içinde yaşadıkları bunalımlı ortamların da etkisiyle, geleneksel dinî tecrübeye (Sünnet/âsâr) tehdit oluşturduğuna inandıkları tevil, rasyonel kıyas gibi akli yöntemleri ve bu yöntemleri kullanan kelim ve felsefeyi reddetmiş; bunları savunan dinî-siyasî hareketlere tekfire kadar varan eleştiriler yöneltmişlerdir.

C. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin İlk Tezahürleri

Câhiliye döneminde ataların dini olarak telakki edilen gelenek ve göreneklere (sünnetü'l-Câhiliyye) uyulması toplumsal birlik ve dayanışmayı sağlamaktaydı. İslâm'ın gelişiyle bu geleneğin yerini Kur'an vahyi ile Hz. Muhammed'in yorumu ve dinî tecrübesi (Sünnet) aldı. Ancak Câhiliye Arapları arasındaki ataların izinde yürümeye ve önceki uygulamaları (sünnet) izlemeye dayalı meşruiyet arayışı, Hz. Osman'ın ikinci altı yılında tekrar su yüzüne çıkıp, Cemel ve Sıffin, Kerbela ve Harre olayları yüzünden yaşanan travmaların aşılması için bu kez "Kitap ve Sünnet'e dönme"yi talep eden gelenekçi zihniyete dönüştü. "Kitap"tan maksat Kur'an metni, "Sünnet"ten maksat da Hz. Peygamber'in ve onun ilk üç halifesinin uygulamaları idi.

1. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Hâricîliğe Yansımaları

Çoğunluğu Temîm gibi bedevî kabilelere mensup olan Hâricîler muhtaassıp, tekfirci, lafızcı ve ihtilalcî özellikleriyle anıldılar;⁷ sorunların çözümünde yöntem olarak güç kullanmayı seçtiler. İlk dönem Hâricîleri, ikisi de Kureyş'ten olan Hz. Ali ve soyu ile Emevîler'in iktidarına son vermeyi hedefledikleri için âyetleri bu hedefe uygun şekilde zâhirî ve literal olarak anlamaya meyilli idiler. Bu yüzeysel anlayışla, Sıffîn Savaşı ve sonrasında “*İni'l-bukmu illâ lillâh*

- **ilk Hâricîlerin nasları**
- **yorumlarken sergiledikleri**
- **zâhirî-lafızcı yaklaşım, sonraki**
- **Zâhirîlerin kökeninin Hâricîlik**
- **ile ilişkilendirilmesine sebep**
- **olmuştur. Mesela Ebû Bekir**
- **İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), kendi**
- **döneminde Endülüs'te etkili olan**
- **Zâhiriyye âlimleri için “Hâricîlerin**
- **kardeşleri” der. İbrahim b. Musa eş-**
- **Şâtîbî (ö. 790/1388) de Zâhirîlerin,**
- **hükümlerde gözetilen amaca**
- **bakmadan, nasların zahirine**
- **takılıp kalmalarını Hâricîlerin**
- **özellikleri arasında saymaktadır.**

(hüküm ancak Allah'ındır)³⁷ âyetini aynı anlama gelen “*Lâ hukme illâ lillâh*” şeklinde siyasal bir slogana dönüştürdüler. Hâricîlerin zâhirî anlayışının en radikal liderlerinden Nafî b. Ezrak (ö. 65/685), Hz. Nuh'un, kavminin kâfirleri hakkındaki bedduasının geçtiği âyetleri (Nûh 71/26-27) delil göstererek, kendisiyle birlikte savaşmayanların çocuklarının öldürülmesi gerektiğini savunmuştur.⁸

İlk Hâricîlerin nasları yorumlarken sergiledikleri zâhirî-lafızcı yaklaşım, sonraki Zâhirîler'in kökeninin Hâricîlik ile ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. Mesela Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), kendi döneminde Endülüs'te etkili olan Zâhiriyye âlimleri için “Hâricîlerin kardeşleri” der.⁹ İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) de Zâhirîlerin, hükümlerde gözetilen amaca bakmadan, nasların zahirine takılıp kalmalarını Hâricîlerin özellikleri arasında saymaktadır.¹⁰ Başka pek çok kaynak da ilk zâhirî yapı olan Hâricîlik ile benzer yapıdaki Müşebbihe, Mücessime Hanbelîliği gibi yapıları ilişkilendirmektedir.

7 Fazlur Rahman, İslâm, çev. Mehmet Aydın, s. 240.

8 Ethem Ruhi Fığlalı, İbadiyenin *Doğuşu ve Görüşleri*, s. 79.

9 *el-'Avâsim mine'l-Ķavâsim*, s. 208-209; H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, XLIV, 94.

10 Şâtîbî, *el-Muwâfakât - İslâmî İlimler Metodolojisi*, III, 376-377; H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, XLIV, 94.

2. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Emevî Siyasetine Yansımaları

Hem Emevîler'in hem de Hâşimîler'in (Hz. Ali ve evladının) iktidar talepleri, kabileciliğin sosyolojik ifadesi olan "Arab'ın ehl-i beytlerinin önde geleni (ümmü ehlî buyûtâtî'l-Arab)", yani Kureyşli olmalarıyla ilgiliydi. Bu anlayış, Arap Câhiliyye dönemi siyasî kültür ve geleneğinin bir ürünüydü. Muaviye hilafeti ele geçirince, iktidarını güçlendirmek ve siyasî uygulamalarını meşrulaştırmak için Câhiliyye dönemi ehl-i beyt ve biat geleneğinden ve ilk dört halifenin siyasî-dinî sünnetinden yararlandı. Bu sebeple o, kendinden sonra veliaht tayinini "ilk iki halifenin (selef) sünneti ve âdetini sürdürmek"¹¹ olarak gösterdi. Bu gelenek oğlu Yezid ve diğer Emevî yöneticileri tarafından da sürdürüldü.¹²

Emevîler döneminde çoğunluk değişik gruplar halinde Emevî iktidarına karşı çıkarken, onların iktidarını destekleyenler de vardı. Bu ikinci grup, "sünneti ihya, bid'atleri imâte/itfâ" adı altında önce çoğunlukçu, sonra kabileci bir siyasete dönüşen Emevî politikalarını destekleyen ulemadan İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 120/737) başını çektiği bir topluluktu. Bunlar, muhalefet hareketlerine temel oluşturan *ircâ*, *teşeyyu'*, *i'tizâl*, *tekfir* ve *isyan* gibi kavramlarla tanımlanan yeni siyasî ve itikadî fikirleri –Emevîler'in de işine gelecek şekilde– "bid'at" ve "sünnetten ayrılma" olarak damgaladılar. Buna karşılık, ilk dört halifenin öncülüğünde o günkü hayat şartlarında oluşturulan ve Emevîler döneminde yenileri eklenen dinî, siyasî ve toplumsal uygulamaları, "geçmişin sünnetleri (sünnet/âsâr)" adı altında toplamaya ve bunu *din* olarak sunmaya ve korumaya çalıştılar.

İlk nesillerin sünnet ve âsârını senetleriyle toplama, yazıya geçirme ve canlandırma faaliyetleri, Emevî iktidarının ikinci yarısında Şa'bî (ö. 104/722)¹³,

11 İlgili rivayet için bk. Kamil Miras, *Sabîb-i Bubârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Müellif: Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif b. ez-Zebîdî), XI, 183; Zeki İşcan, *Selefilik - İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, s. 55.

12 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 239; İrfan Abdülhamid, *İslâmda İtikadî Mezhepler*, s. 284; William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, s. 33, 38.

13 Şa'bî şöyle der: "Âsârı terk ettiğiniz ve kıyasıya göre amel ettiğiniz zaman helak olursunuz" (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*, I, 462).

Evzâî (ö. 157/774)¹⁴, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)¹⁵ ve benzeri *Arap asıllı* âlimlerin desteğiyle hız kazandı. “Sünnete dönüş veya sünneti ihya” şeklindeki bir gelenekçiliğin ilk temsilcileri, *Eseriyye/Haşviyye* adıyla tanındı. Bunlar, her siyasî ve toplumsal bunalımın, daha önceki nesillerin dinî tecrübesine (sünnet ve âsâr) dönmekle çözülebileceği şeklindeki gelenekçi anlayışı güçlendirdiler. Bu fikri savunular, Abbâsîler’in ilk yüzyılında *Ashâbu’l-hadîs* vb. adlar altında toplandılar. Ashâbu’l-hadîs’in *Selef* olarak anmayı adet edindiği ilk üç nesil, Emevîler döneminde yaşamışlardı. Dolayısıyla gelenekçi-zâhirî anlayış Emevîler’i sahipleniyor, Emevîler de bu anlayış sahiplerini koruyorlardı.

- **Abbâsîler ilmi, kültürel, felsefi,**
- **toplumsal ve dinî alanlarda devrim**
- **niteliğinde yenilikler yaptılar;**
- **Emevîler’in aksine, dinî ve etnik**
- **çoğulculuğu benimsediler. Abbâsî**
- **yönetiminin daha çok Mutezîli,**
- **Mürcüî, İmamî, Zeydî gibi farklı**
- **ölçülerde re’y (akıl) yöntemine**
- **önem veren çevrelerle yakın temas**
- **içerisinde olması, bu oluşumların**
- **dışında zâhirî-lafızcı Ehl-i hadis**
- **çevrelerince hazmedilemedi**
- **ve sert tepkilerle karşılandı.**
- **Bu çevreler, ortaya atılan yeni**
- **görüşleri muhdes ve bid’at,**
- **mensuplarını da ehl-i bid’at, ehl-i**
- **hevâ, ehl-i dalâlet gibi yaftalarla**
- **damgaladılar.**

D. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Kıyas ve Akıl Karşıtlığına Dönüşmesi: Ashâbu’l-Hadîs

Aklî ve felsefî ilimlere destek veren Abbâsîler ilmi, kültürel, felsefî, toplumsal ve dinî alanlarda devrim niteliğinde yenilikler yaptılar; Emevîler’in aksine, dinî ve etnik çoğulculuğu benimsediler. Abbâsî yönetiminin daha çok Mutezîli, Mürcüî, İmamî, Zeydî gibi farklı ölçülerde re’y (akıl) yöntemine önem veren çevrelerle yakın temas içerisinde olması, bu oluşumların dışında zâhirî-lafızcı Ehl-i hadis çevrelerince hazmedilemedi ve sert tepkilerle karşılandı. Bu çevreler, ortaya atılan yeni görüşleri *muhdes* ve *bid’at*, mensuplarını da *ehl-i bid’at*, *ehl-i hevâ*, *ehl-i dalâlet* gibi yaftalarla damgaladılar.

14 Evzâî şöyle der: “İnsanlar seni dışlasa, yadırgasa ve reddetse bile sen Selef’ten gelen rivayetlere sarıl. İnsanlar süslü püslü gösterecekler bile kişilerin re’yelerinden sakın” (Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi’l-Hadîs*, s. 7; Zehebî, *Tezkiretü’l-Hüffâz*, I, 180).

15 Süfyân es-Sevrî şöyle der: “Din ancak âsârdan ibarettir, re’yle değildir” (Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi’l-Hadîs*, s. 6).

Abbâsîler'in yanında yer alan re'yci akımlara karşı çıkan Hadis Taraftarları'nın ayırıcı özelliği, dinin anlaşılmasında zâhirî söylemi öne çıkarmaları, lafzî anlamın dışında kalan gaî, makâsîdî, mecazî, bâtînî gibi tüm yorum çeşitlerini reddetmeleri; kalamî, akli ve felsefî fikirlere şiddetle karşı çıkmalarıdır. Onların bu tür yeni gelişmeleri Selef'in yolundan ve gelenekten sapma olarak görmeleri ve göstermeleri, en önemli temsilcilerini İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile bunları izleyenlerin oluşturduğu gelenekçi-zâhirî anlayış taraftarlarının halktan güçlü bir destek görmelerini sağladı. Özellikle Halife Me'mun'un yönetimi zamanında (813-833) Ahmed b. Hanbel'in, "Kur'an yaratılmıştır" şeklindeki Mûtezilî-resmî görüşü reddettiği için işkence görüp hapse atılması (*mihne*¹⁶) olayı Sünnî çevrelerde olayın mağduru Ahmed b. Hanbel'in kahramanlaştırılmasına ve akıl aleyhtarlığını temsil eden Hadis Taraftarları'nın yıldızının parlamasına sebep olmuştur.

İlerleyen zamanda Şâfiîler, Bağdat bölgesi ve Mısır'da, Mâlikîler Kuzey Afrika ve Endülüs'te, Hanbelîler Irak'ın geniş bir kısmıyla Şam ve Hicaz'da re'yci taraftarlarıyla mücadele misyonunu üstlendiler. Gelenekçi-Zâhirî yaklaşım bu sıralarda Horasan, Maveraünnehir ve özellikle Buhara Hanefîleri, Mısır'da Tahâvî (ö. 321/933) ve etrafındaki Hanefîler arasında bile etkili oldu.

E. Gelenekçi-Zâhirî Zihniyetin Endülüs'te Kıyas, Bâtînîlik ve Sûfîlik Karşıtlığına Evrilmesi

Endülüs'te bâtînî ve sûfî yorum geleneğinin yaygın olması "karşıt bir tavır olarak zâhirî düşünce akımını üretmişti."¹⁷ Bağdat'ta bulunduğu sırada Şâfiî'nin mezhebini benimseyen ve Şâfiî mezhebinin aşırı bir taraftarı olan Dâvûd b. Ali (ö. 270/884), Şâfiî'nin Sünnet'e ters gördüğü re'yci ve istihsân¹⁸

16 Bazı Abbâsî halifeleri döneminde, Mu'tezile tarafından savunulan, iktidar tarafından da desteklenen "halku'l-Kur'an" (Kur'an'ın yaratıldığı) görüşünü reddeden, aralarında Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad (Bilgi için bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-28).

17 Mustafa Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhirîliği", *Milel ve Nihal*, VI/3, s. 30 (ss. 27-40).

18 İstihsân: "Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delil" anlamına gelir. II. (VIII.)

yöntemlerine hücumlarından dolayı Kitap ve Sünnet'in zahirine dayanan ve bu sebeple Zâhiriyye diye anılan mezhebini ortaya koydu.¹⁹ Şâfiî'nin istihâsâ-nı reddeden görüşlerinin kıyası da kapsamı gerektiğini savunarak akaide ve fıkhıta kıyası eleştirdi. Sonuçta Dâvûd'un fikirleri etrafında yeni bir topluluk oluştu. Bunlar önce *Dâvûdiyye* ve daha sonra *Zâhiriyye* adıyla anıldı.²⁰

Zâhirîliğin hem fikhını hem de akidesini yeniden inşa eden en önemli isim İbn Hazm'dir (ö. 456/1064). O, bir taraftan eserlerinde kıyas ve nazarı benimseyenleri şiddetle eleştirmeyi sürdürmüştü; diğer taraftan Ashâbu'l-hadîs arasında belli bir yeri olan Mâlikîlik'le bağlarını tamamen koparmış; Sünnî çevrelerde yükselen Sûfilik'le de mücadele etmiştir. İbn Hazm, saldırı oklarını, Şiî-bâtınî akımlar ve Mu'tezile ile birlikte Eş'arîlik, Şâfîlik, Mâlikîlik gibi Ehl-i sünnet çevrelerine de yöneltmişti. Onun Bâtınîlik eleştirilerinden, bâtinî-îşârî yorum eğilimli Sûfilik de nasibini almıştır. İbn Hazm'a göre, "*Nas* terimi, 'Kur'an'da vârid olan lafiz ve eşyanın hükmü hakkında delil getirilen sünnet' demektir ki, o da zâhirin kendisidir."²¹ Dinde re'y ve kıyas ile hüküm vermek, naslara aklî illetler bulmak haramdır.²²

İbn Hazm'ın zâhirî yaklaşımı döneminin âlimleri tarafından eleştirildi. Mesela Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hazm ve diğer Zâhirîleri, Ashâbu'l-hadîs'in bile sınırlarını zorlayan aşırı lafızcılığa kaymaları, Mâlikîlerin re'ye başvurmalarına karşı çıkmaları, Kur'an ve Sünnet'in tevîl şeklindeki yorumunu kabul etmemeleri gibi gerekçelerle şiddetli bir şekilde tenkit etti.²³ İbnü'l-Arabî, "Allah'ın dediğinden başka söz yoktur" diyen Zâhirîleri, "*Hüküm ancak Allah'a aittir*" mealindeki âyete zâhirî anlam vererek ilk defa böyle bir bid'ati ortaya atan" Hâricîlerin bir alt fırkası olarak gördü.²⁴ Şemseddin Muhammede ez-Zehabî (ö. 748/1348) de bu

yüzyılda Ebû Hanîfe önderliğindeki Irak hukuk ekolü vesilesiyle fikh terminolojisine girmiştir (Bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *DİA*, XXIII, 339-347).

19 Nüreddin İtr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, IX, 49-50.

20 Bk. Amr Osman, *The Zahiri Madhhab (3rd/9th-10th/16th century): A Textual Theory of Islamic Law*, s. 60.

21 İbn Hazm, *el-İbkâm fî Usûlil-Abkâm*, I, 42, 98, 100; *el-İ'râb ani'l-Hire ve'l-İltibâs* I, 163 (Mukaddime).

22 Geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *en-Nebze el-Kâfiye*, Beyrut 1985, s. 58-67; İbn Hazm, *el-İ'râb ani'l-Hire ve'l-İltibâs*, I, 171 (Mukaddime).

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

24 Ebû Bekîr İbnü'l-Arabî, *Ârizatu'l-Abvezâ bi-Şerbi Sahibi't-Tirmizî*, X, 110-111.

iki ifade üzerinden Hâricîlik'le Zâhiriyye arasında paralellik kurmuştur.²⁵ İbn Hazm'a en fazla saygı duyanlar ise, ilk üç neslin oluşturduğu Selef geleneğine saygıda en ileri olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) de içinde bulunduğu Hanbelî çevreler olmuştur.²⁶

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

Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941) ve diğer bazı Hanbelîler, kendilerini "iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek" şeklindeki ilâhî emri yerine getirmekten sorumlu gören toplum bekçileri olarak vehmetmişler ve mezhep görüşlerine uymayan Müslümanlar üzerinde, tarihe "Hanbelî fitnesi" veya "Berbehârî fitnesi" olarak geçen şiddet uygulamaları sergilemişlerdir.

● Ahmed b. Hanbel, hem konuşmalarıyla hem de eserleriyle gelenekçi-zâhirî anlayışın temel dayanaklarından olan Sahâbe'nin yanı sıra ikinci ve üçüncü neslin dinî tecrübesini ve görüşlerini de bütünüyle koruma altına aldı.²⁷ *Mihne* olayından sonra Hadis Taraftarları'nı temsil eden Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî âlimler, buldukları

bölgelerde oluşturdukları telifat ile İslâm düşüncesinin seyrini gelenekçiliğe çevirmişlerdi. Ancak Ahmed b. Hanbel ve sonraki Hanbelîler "Selef" dedikleri ilk üç nesli yücelterek onlara nispet ettikleri din yorumunu "Sünnet" ve "âsâr" adı altında dinleştirme yoluna gittiler. Mezhebin aktif temsilcilerinden Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941) ve diğer bazı Hanbelîler, kendilerini "iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek" şeklindeki ilâhî emri yerine getirmekten sorumlu gören toplum bekçileri olarak vehmetmişler ve mezhep görüşlerine uymayan Müslümanlar üzerinde, tarihe "Hanbelî fitnesi"²⁸ veya "Berbehârî fitnesi"²⁹ olarak geçen şiddet

25 Zehabî, *Siyeru A'âlami'n-Nübelâ*, XVIII, 188.

26 İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cebmiyye fi Te'sîsi Bida'ihim el-Kelâmiyye*, III, 258; H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*, s. 36-37.

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

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

29 Zehabî, *el-İber fi Haberi men Çaber*, II, 18; *Târibü'l-İslâm ve Vefâyâtü Meşâhiri'l-A'lâm*, XXIV, 30; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Abbâri men Zehab*, IV, 121.

uygulamaları sergilemişlerdir.³⁰ Gelenekçi Hanbelî âlimleri, kendileri gibi düşünmeyen ehl-i salat veya ehl-i kıbleye karşı dışlayıcı bir tutum benimsemiş; onları “ehlü’l- bid’a ve’d-dalâle” (bid’atçı ve sapık), fâsık ve hatta kâfir olmakla suçlamışlardır. Düzeyleri farklılaşsa da, onlar Allah’ın sıfatları ve isimleri ile ilgili teşbih ve teccimi çağrıştıran rivayetleri, tevil etmeyip lafız ve zahirine göre anlamışlardır. Sûfîlik, kelim ve felsefe aleyhtarlıklarıyla da bilinen bu kesimler akıl ve re’yi kullanmayı yeren ve yasaklayan müstakil eserler yazmışlardır.³¹

Bilhassa, Hanbelîlerin güçlü olduğu merkezlerden olan Harran’da dünyaya gelen İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ilmî donanımı, çok sayıda eseri, vazaları ve dersleriyle kısa sürede Hanbelî mezhebinin en güçlü temsilcisi oldu.³² O da sisteminin merkezine ilk üç nesli ve onların takipçileri olarak gördüğü ilk üç asrın âlimlerini (mütekaddimûn) yerleştirdi ve onları genellikle “Selef” diye andı. Selef’in yolunda ve yönteminde bulunmadığını söylediği kelim ve felsefe ile vahdet-i vücudcu felsefeleşmiş tasavvufu şiddetle eleştirdi.³³ İbn Teymiyye’nin eserlerinde “selefi” ve “selefiyye” kavramları, “Selef yöntemi” gibi kavramlar ve Selefden intikal eden sözler ve uygulamalar sıklıkla geçer. Ancak onun “selefiyye” diye bir kavramı özel bir mezhep adı olarak kullandığını söylemek güçtür.³⁴

İbn Teymiyye’nin gelenekçi-zâhirî anlayışına en büyük destek XVIII. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb’dan geldi.

- 30 Bu olaylar hakkında bk. İbnü’l-Esîr, *el-Kamil fi’t-Tarih*, VII, 113-114; Ebû’l-Fidâ’, *el-Mubtasar fi Abbâri’l-Beşer*, I, 82; Zehebi, *Târihu’l-İslâm*, XXIV, 30-31; Muhyettin İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, s. 168-169. Hanbelîlerin Bağdat’taki şiddet uygulamaları konusunda geniş bilgi için bk. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, s.114-128.
- 31 Mesela bk. Nisâbüri, *Mesâilul-İmâm Ahmed b. Hanbel*, II, 164, 166, 168; Sicistânî, *Mesâilul-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 367-369; Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, tahrir: Ebû Câbir Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî, Medine 1998/1419; İbn Kudâme el-Makdisî, *Tabri-mu’n-Nazar fi Küttübî’l-Kelâm* (nşr. Abdurrahman M. Said Dımaşki), Riyad 1990; Süleyman Uludağ, “Selefiye ve Tasavvuf”, *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, s. 345-346.
- 32 İbn Teymiyye’nin kültürel çevresi hakkında geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s. 29-35.
- 33 İbn Teymiyye’nin Süfilere eleştirileri hakkında bilgi için bk. Henri Laoust, *Nazarıyyetü İbn Teymiyye*, s. 87-97; Makdisî, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XIX (2007), s. 409; Mustafa Kara, *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî*, s. 93-136.
- 34 Daha fazla bilgi için bk. Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, s. 58-60.

G. Gelenekçi-Zâhirî Anlayışın Dinî-Siyasî Bir İdeolojiye Evrilmesi: Vehhâbîlik ve Selefilik

Osmanlı'nın çöküş sürecinin başlangıç dönemlerinde yaşayan Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792), dinî eğitiminden sonra İslam dünyasının çeşitli bölgelerini dolaştı. 1153'te (1740) babasının ölümünün ardından şirk olarak gördüğü bazı dinî uygulamalara karşı "islahat" hareketi başlattı. Görüşleri önemli ölçüde Hanbelî mezhebinin büyük âlimlerinden İbn Teymiyye ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin etkisi altında şekillenmişti. Ancak onlardan daha ileri giderek, tevhid konusundaki düşüncesi doğrultusunda dönemindeki Müslümanların birçoğunun fiilleri yüzünden müşrik sayılması gerektiğini ileri sürdü ve onlara karşı cihadı Müslümanların en temel vazifelerinden biri kabul etti.³⁵

Vehhâbîlik ve Selefilik, başlangıçta Hanbelî çevrelerinde taraftar bulurken, daha sonra Mâlikî ve Şâfiî-Eş'arî çevrelerinde, hatta –Hanbelî Arap ülkelerinin finans ve eğitim desteğiyle- Hanefî-Mâtürîdî coğrafyalarında bile yayılma imkânı bulmuştur. Fakat ortaya çıktığı ve geliştiği coğrafya itibariyle Selefilik aslında bir Arap düşüncesi ve hareketidir; diğer coğrafyalardaki Selefi gelişmeleri de Arap dünyasındaki asıl kaynak beslemiştir.

● XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı'nın
● yıkılıp hilafetin kaldırılması üzerine,
● Reşid Rıza'nın (1865-1935) da katkıla-
● rıyla Hanbelîlik mezhebi *Vehhâbîlik* ve
● *Selefilik* adıyla anılacak olan dinî-siyasî
● bir ideoloji haline geldi. 1930'lardan
● itibaren de Tâhir el-Cezâirî'den (1852-
● 1920) Seyyid Kutub (1906-1966) ve
● Mevdûdî'ye (1903-1973) kadar birçok
● fikir insanının eserleri ve faaliyetleriyle
● siyasal İslâmcılığa, radikalinden ılımlı-
● sına kadar çeşitli örgüt ve hareketlere
● dönüştü. Daha çok Selefilik olarak anı-
● lacak olan hareketin son yarım asırdaki
● en önemli isimleri arasında M. Emin

es-Şinkîti (1907-1974), Abdülazîz bin Bâz (1912-1999), M. Nâsiruddîn el-Elbânî (1914-1999), Muhammed b. Sâlih el-Usaymin (1929-2001), Muhammed Abdurrahman el-Mübârekpûrî (1865-1935) gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Modern Selefilik'te, geleneksel Hanbelî fikirleri ve söylemlerinin yanında, yayılcılık, siyasallaşma, tekfircilik, şiddet, demokrasi ve laiklik karşıtlığı gibi söylem ve eylemler de yoğunluk kazanmıştır.

35 Michael Cook, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *DİA*, XXX, 489-490.

Vehhâbilik ve Selefîlik, başlangıçta Hanbelî çevrelerinde taraftar bulurken, daha sonra Mâlikî ve Şâfi-Eş'arî çevrelerinde, hatta –Hanbelî Arap ülkelerinin finans ve eğitim desteğiyle- Hanefî-Mâtürîdî coğrafyalarında bile yayılma imkânı bulmuştur. Fakat ortaya çıktığı ve geliştiği coğrafya itibariyle Selefîlik aslında bir Arap düşüncesi ve hareketidir; diğer coğrafyalardaki Selefî gelişmeleri de Arap dünyasındaki asıl kaynak beslemiştir.

H. Gelenekçi-Zâhirî Din Yorumunun Temel Göstergeleri

1) Hayal Edilen ve Kutsanan Altın Çağa Dönme

Müslümanlarda daha çok sosyal, siyasî, dinî değişimlerin ve özellikle buhranların yaşandığı dönemlerde genellikle toplumsal muhafazakârlık güçlenmiş, gelenekçilik çare olarak görülmüştür. Peygamber (a.s.) ve ona yakın nesillerinin dinî anlayış ve uygulamalarından sapmaların olduğuna inanıldığı dönemlerde bu gelenekçilik ve muhafazakârlık daha da yükselmiş ve geçmişin bütünüyle kutsallaştırılmasına, hayatın bütün alanlarında tekrar bu döneme dönüş taleplerinin artmasına sebep olmuş. Böyle durumlarda ulema içinden “kutsal geçmiş”i savunan güçlü bir gelenekçi-zâhirî zihniyet grubu oluşmuştur. Onlar için İslâm'ın Asr-ı saadet'i “altın çağ”dır ve bu çağın taşıyıcısı da “dindir; bu anlamda sünnettir, âsârdır.

2) Dinî Geleneği Kutsallaştırma

Gelenekçi söylemde itikad, ibadet, ahlak, siyaset ve hukuk konularındaki her şey, Sünnet ve âsârda bulunmaktadır.³⁶ Bu sebeple baştan beri gelenekçi-zâhirî din yorumu savunucuları, Kur'an'dan daha ziyade ilk üç neslin dinî kültürünü (*sünnet ve âsâr*) aktaran rivayetlere bakma, fikhî veya akidevî konuları onlarla temellendirme ve onların öğretimi ile meşgul olmuşlardır.

3) Akıl Karşıtlığı

Gelenekçi-Zâhirî söylemin temsilcilerine göre re'ý ile hüküm vermek, dinî kaynakları yorumlarken tevile başvurmak ve akıl yürütmek, kişiyi güna-

36 Hatîb el-Bağdadî, *Şerefi Ashâbi'l-Hadis*, s. 8, 75.

ha ve sapıklığa düşüren bid'atçıların yöntemleridir. Bu sebeple onlar bilgi kaynağı olarak akıl ve re'y yöntemlerini kullanan Mu'tezile'yi, kelamcılarını, felsefecileri "Sünnet düşmanları" olarak itham ederler.³⁷ Çünkü onlara göre din, Hz. Peygamber ve ilk üç nesil tarafından en güzel şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır; bize düşen, "niçin nasıl" diye sormadan Selef'e mutlak uymaktır.

4) Teşbihçi (Zâhirci-Somutlaştırıcı) Düşünmeyi Öncelemek

Gelenekçi-zâhirî zihniyet mensupları, akla karşı olmaları sebebiyle daha basit ve somutlaştırıcı bir din anlayışından yana oldular. Soyut düşünme, felsefî analiz ve akli temellendirmelere girmekten kaçındılar ve nasları sadece somutlaştırıcı lafzî-zâhirî manalarıyla anlamayı bir yöntem olarak benimsediler. Onların bu yaklaşımı, özellikle ulûhiyet tasavvurlarını derinden etkiledi. Naslarda Allah hakkında geçen "el, ayak, parmaklar, yüz, göz, kulak" ve benzeri somut anlamlı lafızları olabildiğince tevile gitmeden naslarda geçen lafzî anlamlarıyla kabul ettiler. Böylece Allah'ı eli-yüzü, gözü-kulağı olan, dünya semasına inip çıkan, makamı-tahtı (arş-kürsî) olan antropomorfik (insan-biçimli) bir varlık olarak tasavvur ettiler.³⁸

5) Metin Merkezli Dinî Bilgi Üretmek: Metincilik ve Nasçılık

Gelenekçi-Zâhirî din anlayışında bütün hakikatlerin kaynağı Kur'an, hadisler ve eserler (âsâr), yani Selef'e nispet edilen sözleri ve uygulamaları içeren rivayetlerdir. Tarihten günümüze bütün problemlerin çözümü ilk dönemde yaşanan dinî-kültürel tecrübeye (âsâr) mevcuttur. Zâhirî ve Selefî din yorumcularına göre Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiîn'den gelen rivayetler (âsâr) hukukî-fikhî ve itikadî alanlarda asıllar ve delillerdir. Böylece -İmam Şâfi'nin de etkisiyle- bu geniş sünnet malzemesi "nas" kavramı altına sokularak, Kur'an metinleri seviyesine çıkartıldı. Sonuçta Kur'an'ın nüzûl sürecinde, Peygamber ve Sahâbe tatbikatında benimse-

37 Mesela bk. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 35.

38 Ashâbu'l-hadis'in somut ve maddî Tanrı tasavvurunun geniş bir analizi için bk. Zeki İşcan, *Selefilik-İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, s. 167-202.

nen *olgu merkezli* yaklaşımlar terk edilerek *metin merkezli* yaklaşım hâkim oldu³⁹ ve busretle İslâm'ın evrenselliği sınırlı bir zamana ve tecrübeye indirgenmiş ve aynı zamanda nassın mutlak hâkimiyeti karşısında aklın hüküm koyma yetkisi iptal edilmiş oldu.

6) Şekilci Dindarlık

Gelenekçi-zâhirî yaklaşım sahiplerinin önemli bir sorunu da “amel” kavramını formel ibadetlere indirgemek suretiyle daraltmış olmalarıdır. Onlara göre amel imandan sayıldığı için çoğunluğu oluşturan kesim, sırf ihmalkârlık yüzünden –mesela- farz namazlardan birini terk eden Müslümanı kâfir sayar; öldürülmesine ve mallarının talan edilmesine hükmeder. Günümüz Vehhâbilik ve Selefiligi, daha da ileri giderek, amelleri tevhidin cüz'ü saymakta, buna da “amelî tevhid” demektedir. Bu nedenle Selefilik, amellerin terkin ve bid'atlere uymayı şirk veya küfür olarak görür, bunlarla mücadeleyi küfür ve şirkle mücadele gibi bir görev sayarlar.

7) Arapçılık Eğilimi

Gelenekçi-Zâhirî anlayış akla ve re'ye başvurmayı, Arap olmayan esirlerin işi olarak görmüş ve bu konuda İsrâilîoğulları örneği üzerinden rivayetler üretmiştir.⁴⁰ Bu zihniyetin ilk tezahürü olan Hadis Taraftarları'nın önde gelen *Tabakât* ve *Ricâl* yazarlarından Fesevî (ö. 277/890), bu anlamda bir rivayeti zikrettikten sonra, Ehl-i hadîs ekolünün öncülerinden Süfyân es-Sevrî'ye ait şu ilginç yorumu aktarır: “Biz bu hadis üzerine düşündük ve gördük ki, re'y ile ilk konuşanlar Medine'de Rebîa (b. Ebû Abdurrahman, ö. 13/753[?], Kûfe'de Ebû Hanife (ö. 150/767), Basra'da Osman el-Bettî (ö. 143/760[?]) olup, her üçü de yabancı asıllı esirlerin çocuklarıdır.”⁴¹

39 İmam Şafiî'nin bu konudaki görüşlerinin analizi için bk. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, s. 274-89.

40 İbn Mâce, *Sünen*, I, 21.

41 Bk. Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rifetü ve't-Tarih*, III, 20-21. İmam Mâlik, İmam Âzam'ın da aralarında bulunduğu çok sayıda Arap olmayan unsurların da dâhil olduğu Iraklılarla ilgili olarak şöyle demiştir: “Onları Ehl-i kitap gibi değerlendiriniz. Ne tasdik ediniz ne de yalanlayınız...” (İbn Abdilber, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fazlihî*, II, 157).

Selefilik, nasların zâhirine ve “Selef-i sâlihîn” diye kutsallaştırılan ilk üç neslin dinî tecrübesine dayandığını iddia ederek Müslümanları Asr-ı saadet’e götürme mefkûresini savunan siyasî hareketlerin müşterek adıdır. Bu hareket “şirk ve bid’atle mücadele” diyerek insanların ahlâkî, siyasî ve dinî hayatlarına şekil vermeye çalışan, demokrasi aleyhtarı, akıl düşmanı radikal bir topluluktur.

Gelenekçi-zâhirî din yorumunun te- zahürü olan -çağdaş adıyla- *Selefilik*, nasların zâhirine ve “Selef-i sâlihîn” diye kutsallaştırılan ilk üç neslin dinî tecrübesine dayandığını iddia ederek Müslümanları Asr-ı saadet’e götürme mefkûresini savunan siyasî hareketle- rin müşterek adıdır. Bu hareket “şirk ve bid’atle mücadele” diyerek insanların ahlâkî, siyasî ve dinî hayatlarına şekil vermeye çalışan, demokrasi aleyhtarı, akıl düşmanı radikal bir topluluktur. Süfyân es-Sevrî’nin az önceki ifadesi de gösteriyor ki, Hâricîlik’ten modern

Selefilîğe kadar tarihsel süreçte oluşmuş bütün nüanslarıyla bu hareket, aslında İslam öncesine ait kültürle de irtibatı olan Arabî bir zihniyetin taşıyıcısıdır. O nedenle günümüzde Arap dünyasındaki Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî çevrelerde -gizli ve açık, resmî ve özel maddi destekler de alarak- daha çok taraftar toplamaktadır.

İ. Hadis Çevrelerinde Literalizm Sorunu

İslâm fıkıh geleneğinde “zâhirîlik” fenomeni, Şâfiî kuşağında başlayan, hicrî III. yüzyılda Şâfiî’nin *istihâsân*⁴² eleştirilerinden, kıyas yöntemini de reddetmeyi gerektirdiği sonucunu çıkararak hadisçi Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî ile fıkıh ekolüne dönüşmüştür. İlk devir hadis muhitlerinin metinlere yaklaşımı “zâhirî yaklaşım” olarak nitelenebilirse de, bu çevrelerin elinde Zâhirîlik denilmeyi hak edecek bir fıkıh veya anlama sistemi vücut bulmamıştır. V. yüzyıl Endülüs’ünün hadis, fıkıh, dil ve edebiyat otoritelerinden İbn Hazm, tüm zamanların en sıkı Zâhirî teorisyenidir. Sonrasında görüşlerini ekol şeklinde devam ettirenler çıkmamışsa da Selefî hadis çevreleri onun eserlerinden önemli ölçüde yararlanmışlar, usûlünden ilham almışlardır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere, İbn Kayyim el-Cevziyye ve sonraki Selefî hadisçiler, İbn Hazm’ın eserlerini adeta yağmalamışlardır. İbn Hazm çağdaş Selefilîğin de en önemli referanslarından. Ancak başta Elbânî olmak üzere çağdaş Selefîler “Zâhirî” diye nitelendirilmeyi reddederler.

42 Bilgi için bk. bu çalışma s. 8/dipnot 18.

Sonuçta eski ve yeni Selefî hadis çevreleri, Şâfiî ile ikinci ve üçüncü yüzyıl fakih-muhaddislerin müktesebatından, daha çok da İbn Hazm'dan iktibaslar yaparak Hanefî-Mâtürîdî geleneğın, hatta kısmen Şâfiî-Eş'arî geleneğın karşısına çıkmaya çalışmışlardır. Selefî hadis çevrelerinin diğerk fıkıh geleneklerinden de zaman zaman alıntı yaptıkları olmuştur.⁴³ Ancak bu iktibaslar onları alıntı yaptıkları düşünce okuluyla olduğu gibi Zâhirîlikle de aynılaştırmamıştır. Pek çok akide, usûl ve furûa konularında Selefîlerle İbn Hazm arasında büyük farklar da vardır.

J. Selefî Hadis Çevrelerinde Yöntem Sorunu

Günümüz Selefî hadis çevrelerinde yöntem imasında bulunan bazı sözcükler vardır. “*Fehmü's-Selef*” ve “*menbecü's-Selef* -” terkiplerinin böyle bir ima taşıdığı düşünülebilir. Hatta onlar bu yöntemde hataya yer olmadığını söylerler. Ancak ne bu söylemler ne bu konuda yazılan kitaplar, bu yöntemin içeriğini açıkça ortaya koyamamış, birkaç nedenden dolayı bu terkipler içeriksiz kalmıştır: Birincisi, “Selef-i sâlihîn” diye tanımı ve sınırları belli bir mezhep, bir düşünce geleneği yoktur. Müslümanların ilk üç kuşağını (Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn), kabaca iki asırlık bir zaman dilimini, onlarca bölge ve yüzlerce temsilciyi kapsayan geniş bir havuz ve bunlara nispet edilen binlerce rivayet söz konusudur. Sonraki büyük hadisçiler kuşağı ve onların izinden giden imamlar da bu Selef'e eklenince çeşitlilik ve belirsizlik daha da artar. Sonuç itibariyle “Selef-i sâlihîn” gibi klişe ifadeler somut bir yöntem içeriği taşımamaktadır.

Şu bilgiyi eklemekte de yarar vardır: Takriben son yüz elli yıl boyuna güçlenerek devam eden çağdaş Selefiliğın ‘Selefî serpinti’sinden, başta Arap dünyası olmak üzere, Afrika, Asya, Müslüman Pasifik ülkeleri, Avrupa, Balkanlar, belli düzeyde Türk dünyası ve Türkiye’de de etkilenmeler söz konusudur. Türkiye’de bu çevrelerin doktrinlerini neşreden kişiler, yayınevleri ve ciddi miktarda literatür vardır. Çağdaş Selefîler’in ana konularda ürettikleri pek çok eser altmışlı yıllardan itibaren Türkçe’ye çevrilmiş ve erişim imkânı sağlanmıştır.

43 Zekeriya Güler, “*Selefî Hareketin Tarihi Kökenleri*”, siyervakfi.org

II. Zâhirci Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması⁴⁴

Hız. Peygamber sonrası dönemde özellikle farklı kültürden insanların Müslüman olmalarından sonra –biraz da sahip olunan birikimlerin etkisiyle- Kur’an, birbirinden farklı ilgilerin konusu olmuştur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur’an metnine dışarıdan anlam yüklenmesine meydan vermemek açısından dil güvenliği, yani anlamın tespiti ve yorumlanması sürecinde dilin imkân ve kuralları içinde kalınması önemlidir. Dil güvenliği, Sünnî çizginin, hatta ezoterik/bâtınî çizgi dışında kalan tüm ekollerin genel kabullerindedir.⁴⁵ Fakat zâhirî anlama itibarın ölçüsü ve sınırları konusunda aralarında farklılıklar vardır.

A. Kur’an’a İlginin Düzeyleri ya da Naslara Yaklaşım Biçimleri

Kur’an’ın ifadelerinde gözetilen ilâhî maksatların nasıl bilineceği konusunda üç temel yaklaşımdan söz edilebilir.⁴⁶

44 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. H. Yunus Apaydın’ın *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 87-97) kısaltılmış şeklidir.

45 İbn Haldûn, Zâhirîleri Ehl-i hadis ve Ehl-i re’y dışında üçüncü bir çizgi olarak görür (Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 48-50). Bu, Ehl-i hadis çizgisini Zâhirîlerin aşırılıklarından koruma düşüncesiyle izah edilebilir.

46 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakâr*, III, 132-134, *el-Muvâfakâr: İslâmî İlimler Metodolojisi* (trc. Mehmet Erdoğan), II, 394.

Birinci Yaklaşım: “*Yasa koyucunun (Şâri’) maksadı sadece lafızların zâhirlere kadar anlaşılabilir.*” Bu yaklaşımı savunanlar “Nasların zâhirî-lafzî anlamı ne diyorsa, zâhirden ne anlaşılıyorsa ilâhî maksat odur; zâhirin dediğinin dışında maksat aranmaz.” diyen Zâhirîler’dir. Buna göre Şâri’den bize maksadını tanıtan bir şey gelmedikçe O’nun maksadının ne olduğunu bilemeyiz. Şâri’den bize gelecek olan şey ise maksadının ne olduğuna dair sözlü tasrihtir. Anlama sürecinde, Şâri’in açıklama yaptığı dilin sadece yapısı (lügavî vaz’ı/lafzî anlamı) esas alınır.

Bu yaklaşıma göre, tek tek beyanlardan / hükümlerden hareketle tümevarım yoluyla yapılan *anlam* araştırmaları, dile dışarıdan müdahale ederek Allah için amaç oluşturmak anlamına gelir. Bu yüzden klasik terminolojide mevcut hükmün makul/rasyonel bir gerekçeye bağlanması işlemi demek olan “ta’lîl” Zâhirci çizgi tarafından reddedilmiştir. Zâhîriliğin en önemli teorisini olan İbn Hazm, bir hükmün konuluş gerekçesini tespit maksadıyla ta’lîl yapmayı Allah’ı sorgulamak ve ona hesap sormak olarak değerlendirmiştir.

İkinci Yaklaşım: “*Şâri’in maksadı lafızların zâhirinden anlaşılmaz.*” Bunu savunanlar iki grupta toplanabilir:

a) Şiî-Bâtînîler’in oluşturduğu birinci gruba göre Şâri’in maksadı lafızların zâhirinde olmadığı gibi lafızdaki hükmün konuluş gerekçe ve amacından da anlaşılmaz. Maksadı ancak “Masum İmam” keşfeder. Bu durum dinin ve şeriatın tamamı için geçerlidir.

b) İkinci grubun yaklaşımı ise şöyle özetlenebilir: “Şâri’in amacı, ancak lafızların anlamları (me’ânî), yani hangi amacı gerçekleştirmeyi hedefledikleri üzerinde düşünmek suretiyle bulunabilir. Naslara ve zâhirlere itibar etmenin esas sebebi de bu amaçları bulmaktır. Nassın zâhirinin bu anlama muhalif düşmesi durumunda anlam öncelenir.

Şâtibî bu yaklaşım sahipleri için bir ad vermiyorsa da, hakkında kullandığı “kıyası naslara takdim eden kimseler” şeklindeki ifadesi, hikmet ve maslahatla ta’lîli kabul eden ve maslahatı nassın zâhirine önceleyen Necmeddin et-Tûfî gibi kişileri hatıra getirmektedir. Yine bu yaklaşım, Fazlurrahman ve onu izleyenlerin fikirlerini de çağrıştırmaktadır.

Üçüncü Yaklaşım: “Şâri’in amacı lafızların zâhirleri ve içerdiği maksatlar birlikte değerlendirilmek suretiyle bilinir.”

Bu yaklaşıma göre anlamdan/maksattan hareketle metin/nas ihlal edilmediği gibi metinden hareketle anlam da ihlal edilmemelidir. Şeriatın rasyonel düzeyde algılanması, sistematizasyonu, ihtilafsız ve çelişkisiz şekilde bir nizam üzerinde düzgünce uygulanması buna bağlıdır. Şâtîbî, doğru yaklaşımın bu olduğunu belirtir ve bunu “râsih âlimlerin çoğunluğu”na nisbet eder.⁴⁷

- Zâhirîlik, Kur’an ve Sünnet
- lafızlarının zâhir (lafzî)
- anlamlarına riayetle yetinen,
- ayrıca bir anlam ve amaç
- sorusu sormayan zihniyetin
- adıdır. Manaların hakikatleri ve
- hükümlerin konuluş gerekçeleri
- üzerinde düşünmeden, âyetleri
- sadece ilk bakışta lafızdan
- anlaşılın zâhir manalarına göre
- anlayan kişilere zâhir ehli denilir.
- Buna karşılık mananın tespit ve
- tatbikinde yasa koyucunun (Şâri’)
- amacını dikkate alanlar da *ehl-i*
- *re’y* diye adlandırılmıştır.

Nasları anlamaya çalışırken sadece “Şâri’in ne dediğini bulmaya / anlamaya odaklanıp bununla yetinen ve “Şâri’ ne demek istedi?” sorusunu tehlikeli bulan, daha doğrusu Şâri’in amacının tam da denilen şey olduğunu savunan ilk yaklaşımın sahipleri –yerinde bir ifadeyle- Zâhirciler olmaktadır. Zâhirci anlayış, anlam (illet) ve hikmet (maslahat) arayışına baştan beri mesafeli durmuş, daha doğrusu, *amacın metnin zâhîrinin dışında aranmasını* yanlış bulmuş, amacın sadece zâhirden anlaşılın şey olduğunda ısrar etmişlerdir.

B. Zâhirci Anlayışın Tanımı ve Temel Özellikleri

Zâhirîlik, Kur’an ve Sünnet lafızlarının zâhir (lafzî) anlamlarına riayetle yetinen, ayrıca bir anlam ve amaç sorusu sormayan zihniyetin adıdır. Manaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeden, âyetleri sadece ilk bakışta lafızdan anlaşılın zâhir manalarına göre anlayan kişilere *zâhir ehli* denilir. Buna karşılık mananın tespit ve tatbikinde yasa koyucunun (Şâri’) amacını dikkate alanlar da *ehl-i re’y* diye adlandırılmıştır. *Ehl-i hadis* ve *Ehl-i re’y* ayrımı da esasen bu temelde ortaya çıkar. Bilhassa ilk Ehl-i hadis hareketinin, Zâhirî düşüncenin oluşumuna

47 *el-Muvâfaqât* (Huber), III, 134.

yol açtığı ve katkı verdiği söylenebilir. Dolayısıyla Zâhircilik, genel olarak Ehl-i hadis zihniyetinin bir devamı ve onun daha ileri bir versiyonudur.⁴⁸

Zâhirî din yorumunun başlıca özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

a) Nasçılık (dogmatizm). Zâhirî anlayışın ana özelliği, metnin/sözün lafzî-lügavî anlamıyla yetinmeyi prensip edinmesidir.

b) Rasyonalite (re'yci/akılcı anlama) **karşıtlığı**. Zâhirci zihniyet, “Şâri‘ bu ayet veya hadisteki hükümle neyi amaçlamıştır?” gibi bir soru sorarak mevcut hükmün daha üst ahlâkî-hukukî bir ilkeye bağlanmasını, böylece nassın aklî alana çekilerek yorumlanıp uygulanmasını yanlış bulur. Bu nedenle ümmet arasında yaygın kabul gören *kıyas* ile birlikte Hanefîlerdeki *istihâsân*, Mâlikîlerdeki *ıstislâb* gibi farklı ölçülerde re'ye ve akla dayanan anlama yöntemlerini de reddeder.

c) Taklit karşıtlığı. Bu da yine Kur’an ve Sünnet dışında bir otorite tanıma düşüncesiyle irtibatlıdır. Zâhirîler, Sahâbîlere ve Tâbüîlere ait söz ve uygulamaların kaynak olarak kullanılmasını, keza bir *mezhebe bağlanmayı* da taklit saymış ve reddetmişler; bu suretle genelde Ashâb-ı hadis’ten, özelde Hanbelîlerden ayrılmışlardır. Fakat bu taklit karşıtlığı ilkesi, Zâhirî düşüncenin hem Müslüman toplumların kültürel birikim ve geleneğinden hem de değişmesi doğal olan şartlar ve olgulardan kopmasına yol açmıştır. Nitekim belki bu yüzden veya bunun da etkisiyle Zâhiriyye kalıcı bir mezhep haline gelememiştir.

Sonuç itibariyle genel olarak Ehl-i hadis ve Selefîler, özel olarak Zâhirîler, herkesin uyacağı üst ilkelere ve genel kurallara bağlı hareket etmekten hoşlanmayan din anlayışının temsilcileridir. Zamanın şartlarını ve olgularını dikkate alarak makul, esnek kurallar koyma ve bu çerçeveye bağlı kalarak söylem üretmeye mesafeli durmaları bakımından Ehl-i hadis zihniyeti, Selefî zihniyet ve zâhirci düşünce birbirlerinden ancak ton farkıyla ayrılır. Ne var ki, asırlar boyu yaşanan tecrübelerin de gösterdiği üzere, nas eksensli ve zâhirle sınırlı düşünüş, –beklenenin tersine- nasların giderek sıradanlaşmasına; sürekli sorun çıkararak, sorgulanan hesaplaşılan bir metne dönüşmesine ve otoritesinin aşınmasına yol açmıştır.

48 Bk. H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, XLIV, 93-101.

III. Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları⁴⁹

A. Selefî-Lafzî Zihniyetin Başlıca Kabulleri

Genel olarak Selefilik, somut bir doktriner bünyeden ziyade, “dışarıdan almaya karşı İslâm’ı yeniden ihya etme” niyetine tekabül etmektedir. Bu çalışmanın bütününden anlaşılacağı üzere, söz konusu dinî zihniyette hayatın bütününe düzenleyen şeriatın kaynakları Kur’an, Sünnet ve “ilk üç nesilden aktarılan rivayetler” anlamında “âsâr”a indirgenir. Bu kaynaklar mutlak bir lafzcılıkla ele alınır. İnsanın fiil ve davranışları da bütünüyle din içinde değerlendirilir.⁵⁰

Selefiliğin başka kabulü, saf geleneğe eklenen her yeni şeyin *sapkınlık* (bid‘at ve dalâlet) olduğudur. Selefilik, geçmişten günümüze radikal retçidir.⁵¹ “*Bid‘at*” adı altında bütün yenilikler, “*taklit*” adı altında da bir mezhebi tercih, sivil düşünce, her türlü aklı ve fikrî değerlendirme reddedilir. Bunların yerine “Kur’an ve sünnete *ittiba*” ilkesi benimsenmiştir. Dolayısıyla tek delil nasırdır. Yani bir hüküm için ya vahiy olacak ya Sahâbeden gelen bir haber olacak ya da geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde âhâd da olsa bir haber (hadis) veya eser (ilk üç nesilden bir rivayet) varsa ona uyulur; bunların dışına çıkanlar “*bid‘at ebli*”dir.⁵²

49 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, eklemeye ve değerlendirmeler dışında– Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan’ın *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 125-144) kısaltılmış şeklidir.

50 Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 125.

51 Roy, gös. yer.

52 İbn Abdilber, *Câmi‘u Beyani’l-‘İlm ve Fazlıbî*, s. 317.

B. Bir Güç İstenci Olarak Nassa Başvuru

Selefilik'te dinî metinler, ahlâkî ve manevî rehber olmaktan çok güvenli birer sığınak olarak işlevsellik kazanır. Selefilik'te “söz” Allah'a ve Peygamberine ait olduğuna göre, “söz” ona inananlar için varoluşsal bir özelliklikle ele alınır. Bu nedenle ekmekten vazgeçilir, sözden vazgeçmez. Bu zihniyette “Altın Çağ” ve nassa bağlılık üstünlük duygusu sağlamaktadır.⁵³ Selefilik, yetkisiz kalma ve yabancılaşma duygularını dengeleyen üstünlükçü bir “*püritenlik*”⁵⁴ ve bu anlamda kısmî bir kimlik teolojisidir. Fakat bu, kültür ve dinin üstünlüğü inancına bağlı normal bir duygu olmaktan çok, aşağılık kompleksinden doğması itibariye içten içe kendini düşük görmenin telafisi anlamına gelir.⁵⁵ Burada güç istenci, dine bürünerek dünyaya el koymuştur. Nassa başvuru, bir geriye dönüş arzusundan çok, eğreti bir yaşama tarzına varlık kazandırmadır.

Selefilik'te en fazla söz konusu edilen metin, “*Hüküm ancak Allah'ındır*”

Selefilik'te en fazla söz konusu edilen metin, “*Hüküm ancak Allah'ındır*” (En'âm 6/57) âyetidir. Özellikle Selefilğin modern versiyonlarında buradan hâkimiyete, cihada, hilafete ve “İslâm devleti”ne geçilmektedir. Bütün bu kavramlar Selefilik'te dine ve nassa müracaatın siyasî mobilizasyon aracı olarak kullanıldığına işaret eder.

(En'âm 6/57) âyetidir. Özellikle Selefilğin modern versiyonlarında buradan hâkimiyete, cihada, hilafete ve “İslâm devleti”ne geçilmektedir. Bütün bu kavramlar Selefilik'te dine ve nassa müracaatın siyasî mobilizasyon aracı olarak kullanıldığına işaret eder. Çağdaş Selefilik metinlerde en fazla vurgulanan konuların başında Allah'ın Kur'an'da Müslümanlara vaad etmiş olduğu “*zafer*” ge-

53 Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgalinin ardından Kahire şeyhleriyle yaptığı toplantıdaki tartışmada ulema Kur'an'da top yapma tekniklerine varıncaya kadar dünyevi bütün bilgilerin bulunduğunu iddia etmişlerdi. Bu ulema zihniyeti ve değerlendirilmesi için bk. Fethi Benslama, *Ölüm Siyaseti – Cihatçı Üst-Müslümanlar*, s. 59-64.

54 **Püritenlik:** Genellikle “dinî katılık, dar görüşlülük” anlamında kullanılan; dinî inanç ve hayatın, kilisenin kutsal metinlerinden kaynaklanmayıp sonradan uydurulmuş her türlü katkıdan arındırılması gerektiğini savunan bir Protestanlık doktrininidir (Bilgi için bk. Ali İsa Güngör, “Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri”, *Dinî Araştırmalar*, VII/21 (2005), s. 7-26). Bu doktriner anlamıyla püritenliğin, özellikle Protestanlık'tan beş yüzyıl önce İspanya'da yaşamış olan İbn Hazm'ın Zâhirîliği ile bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı araştırılmaya değer görülebilir.

55 Bk. Slavoj Žizek, *İslâm Arşivleri*, s. 12, 17-18.

lir. Bu zafer inancı geleceğe yönelik en büyük beklentiyi beslemektedir. Çağdaş cihatçı Selefî metinlerde zafer ‘*şehitlik imtihanı*’na bağlanır; Resûlullah’ın, ashâbı ile ölüm üzerine biatleştiği hatırlatılır. Bir soru üzerine Şâfiî, “İmtihan (şehadet) olmadan hâkimiyet yoktur” demiştir.⁵⁶ Bu da gösteriyor ki, Selefîlik’te siyaset ve hâkimiyet amaç; imtihan, şehitlik ve bunları buyuran din araçtır. Şiddete başvuran Selefîler küresel İslâm yönetimini kurmak için kendilerini seçilmiş öncüler olarak düşünen apokaliptik (dehşet verici) bir mezhebi andırırlar.¹⁷ Bu noktada nassa müracaat, zaferi önlemeye kalkışanlara Tanrı adına meydan okuma anlamına gelir. Dinî şiddet taraftarlarının aşkın-metafizik amaçları vardır; onlar evrensel bir savaş verirler. Nassın zâhirinden hareket ederek, “evrensel cihadın dinî imajları”nı politik savaşlarının hizmetine sunmaktadırlar.⁵⁷

Bütün bu açıklamalardan sonra denilebilir ki nasçılık ve Zâhirilik, narsist bir kendine odaklanma faaliyetinin adıdır; bu nedenle de kimlik politikalarıyla alakalıdır. Nassın zâhirini esas almak suretiyle insan kendini Tanrı’nın bir uzantısı olarak algılamakta ve bu şekilde Tanrı’ya boyun eğerken kendi narsizmini beslemiş olmaktadır.⁵⁸

C. Selefîlik’te Birlik Özlemi ve Kesinlik Arayışı Olarak Nassa Başvuru

Selefîlik bir yönüyle, İslâm dünyasının akide ve kültürdeki çeşitliliğine karşı bir protesto hareketidir. Nasların zâhirini esas alma yoluyla ilâhî olanı tekil kılma niyeti taşır. Burada hakikatin tekliline yapılan vurgu, farklı görüşlerin varlığına ve onları ortadan kaldırma niyetine delalet etmektedir. Nassın zâhiri, bütün farklı din anlayışlarını birleştirip denetim altına alacak ve onları sorgulayacaktır. Tunus asıllı Fransız yazar Abdülvehhab Meddeb’in ifadesiyle nasçılık, kendi kültürlerinin hafızasını yitirmiş oldukları için hakiki İslâm’ın kendilerine verildiğini zannedenlerin “basit

56 Bk. Ömer Mahmud Ebû Ömer (Ebû Katâde el-Filistîni), *el-Cihad ve'l-İctihad*, www.davetve-cihad.com. Araştırma Serisi İkinci Kitap, (Elektronik Basım), s. 34-35.

57 Daniel Egjegba Agbibo, “Boko Haram ve Küresel Cihat: “Cihat Bitti Sanma Daha Yeni Başladı!”, *Günümüz Selefiliği, Tasfiyeci, Siyasi ve Cihatçı Eğilimler*, s. 37-38.

58 Bk. Vamık D. Volkan, *Divandaki Düşmanlar*, s. 440.

İslâm"ıdır.⁵⁹ Selefîlik için nassa başvuru –düşünme, akıl yürütme, sorgulama, eleştiri yoluyla değil- “yukarıdan alınmış” olan delillerin tartışılmaksızın kabul edilmesi şeklinde olacaktır.

Selefî anlayışta nasçılık, kesinlik susuzluğu, birlik özlemi ve tartışmanın reddi esaslarına dayanmaktadır. Bunun tabii sonuçlarından biri, tartışma ve şüphenin zihnî evrenin bir parçası olamaması ve “hasımlar”ın şeytanlaştırılmasıdır. Burada artık farklılık *‘fitne’*dir ve cemaatin aynılığı Allah’ın birliğinin bir gereğidir. İŞİD’in yayın organı *Dabıq* dergisi, Hz. Peygamber’e atfedilen bir sözden hareketle şu beş şeyin yerine getirilmesini zorunlu (vacip) görmektedir: Cemaat olmak, iştirmek, itaat etmek, hicret etmek ve cihad etmek.⁶⁰ Bu tevhid anlayışında “Lâ ilâhe illallâh” demek farklı bir anlam kazanır. Zira *Dabıq’a* göre, seçimlerde sandığa gidip Allah’tan başka yöneticiler belirlemekten kaçınmak kelime-i tevhidin en büyük şartlarındandır.⁶¹

D. Selefîlik’te “Nassın Araçsallaşması, İdeolojinin Kutsanması” Anlamında Nasçılık

Selefî *Tevhid* dergisinde yer alan bir yazıya göre, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve toprakları “dâru’l-küfür”dür. Küfür (kâfirlik) ülkesinde insanlara nasıl muamele edilmesi gerektiği konusunda tevhid ehli ihtilafa düşmüştür. Bir kısmı, Resûlullah’ın kendi döneminde İslâm alâmeti kabul ettiği rivayetleri mutlak görüp, bunların zâhirine dayanarak, İslâm alâmetlerinin sabit ve her zaman, her toplumda geçerli olduğunu söylemişler; “Lâ ilâhe illallâh” demeyi ve “namaz” gibi bazı amelleri İslâm alâmeti saymış, bu alâmeti taşıyanlara Müslüman muamelesi yapmışlardır. Fakat söz konusu yazıyı kaleme alana göre bu görüş, itikadî olarak tehlikeli olduğu kadar, İslâm alâmetleri tanımına uygun olmadığı için aklen de doğru değildir. Çünkü İslâm alâmeti, Müslüman ile kâfiri ayıran ve sadece Müslümanların yaptıkları şeylerdir. Oysa kendini tevhide nispet eden günümüz yöneticileri –bütün âlimlerin ittifakı ile- *tağut ve kâfirdir*.

59 Abdelwehhab Meddeb, *İslâm’ın Hastalığı*, s. 125.

60 *Dabıq*, I (Ramadan 1435), s. 30-33; keza bk. Ebû Hanzala, “Ey İman Edenler Allah’a Ensar Olun”, *Tevhid*, I/1 (Ocak 2012), s. 3-8.

61 Ferhat Cura, “Tağutu İnkâr”, *Tevhid*, I/1 (Ocak 2012), s. 20-23.

Buna rağmen bu yöneticiler “Lâ ilâhe illallâh” ve “Ben Müslümanım” demek, namaz kılabilmekte, İslâm alâmetlerini güya izhar etmektedirler. Bu çelişki kabul edilemez. Çünkü küfrü en sabit olan insanın yaptığı bir fiil ile Müslümanların yaptıkları fiil aynı zamanda İslâm alâmeti olamaz. Bundan dolayı Resûlullah dönemindeki alâmetleri, şu anda İslâm alâmeti olarak kabul etmek doğru değildir. Bugün Müslümanları kâfirlerden ayıran başka alâmetler İslâm alâmeti kabul edilmelidir. Bunlar şöyle tespit edilebilir: Yöneticilerin tağut olduğunu kabul etmek, oy kullanmamak, askere gitmemek, tevhibi anlatmak.⁶²

Arnavut asıllı Suriye vatandaşı meşhur selefî âlim Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî “Mezhebin nedir?” diye sorulduğunda, “*Allah, sizi hem daba önce hem de bu Kur’an’da Müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit olsun, siz de insanlara şahit olasınız*” (Hacc 22/78) âyetine dayanarak “Ben Müslümanım” demenin yeterli olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü bu âyetin geldiği ilk devirde fırkalar ortaya çıkmamıştı. Bugün ise çeşitli sapkın fırkalar bulunmakta, “Müslüman” ifadesi bu fırkalardan ayrılmayı belirlemeye yetmemektedir. Kısaca “Müslüman” ya da “Sünnî” gibi tabirler, bütün fırkalar tarafından kullanıldığı için günümüzde birini Müslüman kabul etmek için kâfi değildir; başka bir nitelemeye ihtiyaç vardır. Allah’a ibadet ettiğimiz dini ifade edecek bu kelime “Selefî” kelimesidir.⁶³

Bu örneklerde de görüldüğü gibi dinî metinler, zâhirinin esas alındığı iddiasına rağmen, tarihsel, kültürel, konjonktürel durumlar tarafından dönüştürülmektedir. Buradan hareketle Selefîlik’te nassın zâhirine uymanın sadece meşrulaştırma amacına yönelik bir *tarz* olduğu ifade edilebilir. Burada nas *araçsallaştırılmakta*, ideoloji kutsanmaktadır. Selefîlerin âyetlerle süsledikleri kendi metinleri bulunmakta olup, nassa başvuru yeni metin icadının meşruiyet aracıdır. Açığıdır ki “nassa dayanmak”, herhangi bir siyasi otoritenin hedefleri açısından da oldukça kullanışlı bir yöntemdir. Zira siyasi otorite her zaman kendi hedeflerini seslendirecek nasları ve bu seslendirmeyi yapabilecek kişileri kendi saflarına çekip kullanma imkân ve kudretine sahiptir.⁶⁴

62 Ferhad Cura, “Darlar, Ülkeler ve Ahkamları, İslâm Alâmetleri”, *Tevbid*, I/10 (Kasım 2012), s. 34-37.

63 Bk. *Selefî Kur’an Meali*, haz. Ebû Umeyr b. Muhammed et-Türki, 1437, www.kitabvesunnet.blogspot.com, (Elektronik Basım), s. 12-15.

64 Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, s. 81.

Selefi cihatçı teorisyen Abdullah Azzâm'a göre, Müslümanların Hz. Muhammed'i aralarında hakem tanıyıp, onun verdiği hükme razı olmadıkça iman etmiş sayılmayacaklarını bildiren Nisâ 4/65. ayetin zâhirî anlamı, insanoğlunun kelimasına, hükmüne gönüllü müracaat etmenin insanı dinden çıkaracağını gösterir. Şu halde beşerin icat ettiği başka sistemleri hâkim (anayasa) kabul eden, beşer kelimasını, Kur'an ve Sünnet'ten üstün gören kimsenin imandan nasibi yoktur.

Selefi cihatçı teorisyen Abdullah Azzâm'a göre, Müslümanların Hz. Muhammed'i aralarında hakem tanıyıp, onun verdiği hükme razı olmadıkça iman etmiş sayılmayacaklarını bildiren Nisâ 4/65. ayetin zâhirî anlamı, insanoğlunun kelimasına, hükmüne gönüllü müracaat etmenin insanı dinden çıkaracağını gösterir. Şu halde beşerin icat ettiği başka sistemleri hâkim (anayasa) kabul eden, beşer kelimasını, Kur'an ve Sünnet'ten üstün gören kimsenin imandan nasibi yoktur. Hâkim olan Allah'tır. İnsanın ise Kur'an ve Sün-

net'in hükmünü tatbik etmekten başka vazifesi yoktur.⁶⁵ Beşerin hükmüne, görüşüne uyup tağutları hakem kabul eden biri, “şer’î din” yerine “beşerî bir din” e boyun eğmiş olur.⁶⁶ Selefilere göre, “*Kitabın bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz?*” sorusuyla başlayan ayet (Bakara 2/85), bir Müslümanın hem Müslüman olarak kalması hem de demokrat olmasının imkânsızlığını göstermektedir. *Demokrasiyi kabul edenler, İslâm’ı reddetmiş, Allah’ın dininde Allah’a ortak koşmuşlardır.*⁶⁷

Filistin asıllı cihad teorisyeni Ebû Muhammed el-Makdisî’ye göre *din* kavramı, bütün idare şekillerini ve insanların tâbi olduğu, adeta kendilerine din edindiği kanunları da içine alır. Buna göre *demokrasi de Allah’ın dini dışında bir dindir*. Demokrasi tevhid milletinden başka bir millettir, her kapısının başında şeytanların durup insanları ateşe çağırıldığı sapık bir yoldur. Bu nedenle de bu sapık dinden uzak olmak ve uzak olmaya davet etmek gerekmektedir.⁶⁸

65 Abdullah Azzam, *İslâm Akidesinin Özellikleri*, s. 75.

66 Azzam, *İslâm Akidesinin Özellikleri*, s. 83.

67 Örnek olarak Bk. *Kostantiniyye*, 1(Şaban 1436), s. 8-10; Şeyh Ebû Muhammed el-Makdisî, *Demokrasi Bir Dindir* (Elektronik Basım), s. 22-25 (kitabın internet adresi için bk. *Zâbirî ve Selefi Din Yorumu* (KURAMER), s. 144/dn. 48).

68 Makdisî, gös. yer.

Bu çalışmada önceki iki ana başlık altında Zâhirî ve Selefi din yorumunun Hâricîlik, Ehl-i hadis, Hanbelîlik, Vahhâbîlik aşamaları hakkında bilgiler verildikten sonra, “Selefi Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları” başlıklı bu kısımda da aynı çizginin devamı olmakla birlikte, daha çok siyasallaşan ve “cihad” adı altında büyük ölçüde şiddet eğilimine dönüşen modern Selefilik versiyonu tanıtılmaya çalışıldı. Bu bilgilerden özetle şu netice ortaya çıkıyor:

- **Modern Selefilğin din anlayışında,**
- **geçmişe ne kadar referans yapılırsa**
- **yapılınsın, *asıl mesele bugünü***
- ***belirlemektir. Selefilik üstümüze***
- ***“geçmiş”in elbiselerini giydirmekte***
- ***ama bu elbiseler günümüzün***
- ***terzileri tarafından dikilmektedir.***
- ***Yani “Selef’in yolu olan doğru***
- ***İslam”ı okuyan, anlayan, anlatan***
- ***ve kendilerinin ürettiği “bu İslam”ı***
- ***bize dayatan günümüzün Selefi***
- ***zihniyet sahipleridir.***

Modern Selefilğin din anlayışında, geçmişe ne kadar referans yapılırsa yapılınsın, *asıl mesele bugünü belirlemektir*. Selefilik üstümüze “geçmiş”in elbiselerini giydirmekte ama bu elbiseler *günümüzün terzileri* tarafından dikilmektedir. Yani “Selef’in yolu olan doğru İslam”ı okuyan, anlayan, anlatan ve kendilerinin ürettiği “bu İslam”ı bize dayatan günümüzün Selefi zihniyet sahipleridir. Bu zihniyet, teoride Kur’an ve Sünnet’in zâhirine mutlak bağlılık iddiası taşısa da pratikte bu alanda bir boşluk bulunduğunu görmekte ve bu boşluğu şimdiki malzemeler ile doldurmaktadır. Selefilik’te *Kur’an ve Sünnet*, depolanmış bir envanter olmasının yanında, aktüel ideoloji için ihtiyaç duyulan “artı ürünler”in imal edildiği bir üretim merkezidir.

Bugün sadece Selefilğin değil, İslâmî düşüncenin de temel sorunu, Kur’an, Sünnet ve gelenekten yüz çevirmeden geleceğe doğru nasıl ilerleyeceğimiz sorunudur. Esasında nassa, geleneğe ve maziye bakış bir var olma meselesidir. Fakat kutsal metne referansta bulunmak, insanî olan sınır ve kaygıları ihlal etmeyi haklı çıkarmamalıdır. Dünya ile yeni bağlar kurmak ve nassı, kutsalı, geçmişî örselemeden değerleri yenilemeyi başarmak gerekmektedir. İnsanlar kendi varlıklarını kazanabilmek için geçmişten getirdikleri varlıklarını gözden çıkarabilmeli; şüphe, kaygı, coşku, tereddüt gibi duyguların içinden geçerek yeni durumlara hazırlanabilmelidir.

IV. Günümüzdeki Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu⁶⁹

A. Günümüz Selefîliğinin Tarihsel Arkaplanı: Zâhirî-Selefî Kırılmalar⁶⁹

XX. yüzyılda küresel bir fenomen haline gelen bugünkü Selefîliğin tarihsel arkaplanının İslâm tarihindeki beş kırılımla biçimlendiği söylenebilir. Bunlar *psikolojik, toplumsal, doktriner, politik ve stratejik* kırılmalardır.

1. Psikolojik Kırılma

Selefî anlayışın bariz özelliklerinden biri ‘*akıl – re’y karşıtlığı*’dır. Bunun ilk örneklerinin hicrî I. asrın sonlarına doğru tarihlendiği görülür. İlk hicrî yüzyılın son on yılına kadar Kûfe’deki fıkıh ve hadis çevreleri, hemen hemen aynı kaynaklardan beslenir ve ortak bir zeminde benzer bir dil üzerinden kendilerini ifade ederlerdi. Tarihe “*fukaha isyanı*” diye geçen, çok sayıda hadisçi ve fakihin hayatına mal olan ayaklanmanın ardından, Kûfe’nin en saygın âlimi olup, Kûfe Mescidi’ndeki ilim halkasının başında ve fetva makamında bulunan İbrahim en-Nehaî vefat etti (ö. 96/714). İşte onun yerini kimin alacağı meselesi hadis-fıkıh çevrelerindeki ilk psiko-

69 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, eklemeler ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar’ın *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* adlı eserinde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 217-266) kısaltılmış şeklidir.

Hadisçilerin gözünde kendileri gibi düşünmeyenlere; konuşulması, selamlaşılması, bir arada oturulması, hastalığında ziyaret edilmesi, arkasında namaz kılınması, evlenilmesi, kendisine mirasçı olunması sakıncalı olan bir 'öteki' olarak bakılmaya başlanmıştır.

- lojik kırılmayı meydana getirdi. Ne-
- ha'nin yerine Ehl-i hadis'ten A'meş'in
- (ö. 148/765) geçmesi beklenirken,
- fukahadan Hammâd b. Ebî Süleymân
- (ö. 120/737) Nehaî'ye halef olmuş⁷⁰,
- bu da Kûfe hadis-fıkıh çevresinde bir
- ayrışma ortaya çıkmıştır. Bundan son-
- ra A'meş ve çevresindekilerin *eser* ve
- *hadis* vurguları çoğalmış; *re'y*, *akıl* ve

ictihad eleştirileri artmıştır. Daha çok rivayet/eser üzerinde yoğunlaşan bu çevre, zamanla kendini 'Ehl-i eser' ve 'Ehl-i hadis' olarak nitelendirmiştir. Ebû Hanife döneminin kuşağında bu daha ileri noktalara taşınmıştır.⁷¹

2. Toplumsal Kırılma (h. 218 / m. 833)

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışması etrafında cereyan eden meşhur *Mihne* olayı⁷², kurbanlarını efsaneleştiren bir kültür travması olarak tarihe geçmiştir. Mihne Olayı'na ilişkin rivayetler, Hadis Taraftarları'nın muhaliflerine karşı nasıl bir öfke ve nefret içerisinde olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Bu rivayetlerin gösterdiği gibi mesele sadece bir *fi-kir ayrılığı* olarak görülmemiş, arkasında etnik duyguların da bulunduğu⁷³ bir *inanç ayrılığı* şeklinde algılanmıştır. Hadisçilerin gözünde kendileri gibi düşünmeyenlere; konuşulması, selamlaşılması, bir arada oturulması, hastalığında ziyaret edilmesi, arkasında namaz kılınması, evlenilmesi, kendisine mirasçı olunması sakıncalı olan bir 'öteki' olarak bakılmaya başlanmıştır.⁷⁴

V. hicrî asırda Halife Kâdir-Billâh (hilafet dönemi: 381-422/991-1031) zamanında bu sefer Ehl-i hadis'in devletle beraber olduğu başka bir *mihne* politikası uygulanmış; başta Hanefî-Mu'tezili kadılar olmak üzere fark-

70 İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakât el-Kebîr*, VI, 332; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V, 233.

71 Bk. Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Re'y-Eser Çatışması, Dinî, Psikolojik ve Sosyo-Kültürel Temelleri," *AÜİFD*, 41/1(2000), s. 225-273.

72 Bk. bu çalışma, s. s. 8/16. dipnot.

73 Bk. bu çalışma, "Genel Değerlendirme ve Sonuç", bölümü, s. 73-86.

74 Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, s. 79.

lı düşüncede olan âlimler, halife adına nispetle “Kâdirî Vesikası” denilen belgeyi onaylamaya zorlanmışlardır. Aynı vesika bir sonraki halife Kâim-Biemrillâh (hilafet dönemi: 422-467/1031-1075) zamanında da tekrarlanmışır.⁷⁵

3. Doktriner Kırılma (h. 700 / m. 1300)

Büyük Mihne Olayı’ndan beş, Kâdirî Vesika’sıyla ilgili olan karşı Mihne’den üç asır sonra bu sefer Şam’da başını Harran asıllı İbn Teymiyye’nin çektiği yeni bir kırılma yaşanmıştır. İbn Teymiyye, Şîî-Sünnî gerilimini doktrin düzeyinde tahkim etmiş, mezhepler konusunda radikal itirazlarını kavramsallaştırmış, akılcı yaklaşımlara ve felsefî akımlara köklü itirazlar getirmiş, klasik kelam tartışmalarında Ehl-i hadis’in tezlerini *mecaz*’ın ve *te’vil*’in reddi nazariyesiyle savunmuştur. Çok sayıdaki eserleri ve talebeleleriyle nesilleri etkilemiş, *bid’atler* ve *mubdesât* (dinde yenilikler) ile mücadele stratejisiyle sonraki yüzyıllarda yeni Selefî nazariyelere ilham vermiştir. Onun siyaset teorisi de yeni gelişmelerin muharrrik unsuru olmuştur.⁷⁶

İbn Teymiyye, Selef-i sâlihîn denilen İslâm’ın ilk üç nesli ve Ahmed b. Hanbel’den sonra en yüksek referans değerine sahip olmuştur. Fakat zamanla –en ünlü talebesi ve fikirlerinin taşıyıcısı İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) dışında- etkisi azalmış, hatta bir müddet Hanbelî çevreler dışında çok fazla hatırlayanı kalmamıştır. Dolaylı yollardan da olsa, başta bid’atlerle müadele olmak üzere bazı konularda, XVI. yüzyıl Osmanlı iklimindeki en etkin simalardan olan Birgili Mehmed Efendi (ö. 981/1573) ve talebesi Kadızâde Mehmed ile onun öncülüğündeki Kadızâdeliler hareketini etkilediği düşünülmektedir.⁷⁷ Uzun süre Osmanlı yönetimini ve toplumunu meşgul eden bu hareketin XVIII. yüzyıldaki temsilcisi Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) aslen İbn Teymiyye’nin yaşadığı Şam’da Hanbelî bir aileden doğmuştur. Hanbelî öğretilerine göre yetişmiş, İstanbul’a gelerek zamanla Kadızâdeli hareketinin lideri olmuş; ha-

75 İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi târibi’l-mülûk ve’l-ümem*, XV, 125, 128, 279.

76 İbn Teymiyye, *el-Emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-münker*, s. 12-15, 65-68; Henry Laoust, *Nazariyyetu Şeyhu’l-İslam İbn Teymiyye fi’s-siyâse ve’l-ictimâ’*, s. 5-39.

77 Bk. Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *DİA*, XXIV, 100-102.

reketin yenilik karşıtı ve sūfi ritüellerine muhalif tutumunu fiili müdahaleye kadar götürmüştür. Bağlıları tekkeleri basmaya, kendilerince dinî bakımdan yanlış gördüklerini güç kullanarak düzeltmeye kalkışmışlar, bu yüzden sürgünle cezalandırılmışlardır.⁷⁸

4. Politik Kırılma (Muhammed b. Abdülvehhâb, 1703-1792)

İbn Teymiyye tarafından doktrinleştirilen ve kavramsal çerçevesi yeniden şekillenen Selefi anlayış, *anaşik* tabiatı da olan Vehhâbî hareketiyle politik bir mahiyet kazanmıştır. Hareketin diğer bir özelliği ise *Arapçılık* davasıdır. Vehhâbilik bu özelliğiyle XIX. ve XX. yüzyılda Osmanlı'ya karşı ayrılıkçı Arap milliyetçisi çevreleri de derinden etkilemiştir. Bunun en çarpıcı örnekleri Irak'ta Bağdat merkezli Âlûsî ailesidir. Devrin meşhur müftü, sūfi ve müfessiri Şihâbüddîn Âlûsî (ö. 1270/1854), fıkhıta Hanefî ve sūfi meşrepli olduğu halde Selefi eğilimlere açık olmuştur. Özellikle çocukları ve başta "Irak'ın Abduh"u olarak nitelenen torunu Mahmud Şükri Âlûsî (1857-1924) hem Selefi düşüncenin hem de Arapçı aksiyonun dinamosu haline gelmiştir. Onun İbn Teymiyye okuluna mensup âlimlerin eserlerinin neşrine önem vermesi ve diğer yayın faaliyetleri bu Selefi-Arapçı

İbn Teymiyye tarafından doktrinleştirilen ve kavramsal çerçevesi yeniden şekillenen Selefi anlayış, anaşik tabiatı da olan Vehhâbî hareketiyle politik bir mahiyet kazanmıştır. Hareketin diğer bir özelliği ise Arapçılık davasıdır. Vehhâbilik bu özelliğiyle XIX. ve XX. yüzyılda Osmanlı'ya karşı ayrılıkçı Arap milliyetçisi çevreleri de derinden etkilemiştir.

• yöneliminin bir göstergesidir. Âlûsî,
• Suriye'deki Arap milliyetçisi ve Selefi
• çevrelerle çok yakın ilişkiler kurmuş;
• Şam'ın meşhur hadisçisi Cemâleddin
• el-Kâsımî, Tâhir el-Cezâirî, Muham-
• med Behcet el-Baytâr, Muhibbüddin
• el-Hatîb, M. Kürt Ali, Reşid Rıza ve
• benzeri Arapçı şahsiyetlerle de yakın
• temas içerisinde olmuştur.⁷⁹

78 Daha fazla bilgi için bk. James Muhammed, "Kadizadeli Ottoman Scholarship", *JOIS*, 26/3/1(2015), s. 265-288.

79 Fazla bilgi için bk. Hala Fettah, "Wahhabi Influences", *JOIS*, 14/2, ss. 127-148; Mun'im Sirry, "The Salafi Approach", *Die Welt*, 51/1, ss. 75-108; M. E. Özafşar, "Günümüz Zâhiri-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu", *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu* (KURAMER), s. 226-228.

5. Stratejik Kırılma (Osmanlı'nın Yıkılışı-Suud Krallığı'nın Kuruluşu, 1918-1932)

Osmanlı devletinin tarihe karışması ve Suudî Krallığı'nın kurulması, Selefîlik tarihi açısından stratejik bir kırılmayı temsil etmektedir. Bu gelişmeyle Selefi anlayış, modern bir ulus devletin resmî dini/ideolojisi haline gelmiştir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlayan müessese, cemiyet, matbuat gibi Selefi oluşumlar ve şahıslar bu yeni devletle işbirliği yapmakta gecikmemişlerdir. Reşid Rıza, Muhibbüddin el-Hatîb ve M. Kürt Ali ile Selefî çevrelerin aktivistlerinden Abdürrezzak Hamza, Mısır'da 'Ensâr-ü's-Sünne el-Muhammediyye adlı Selefi gençlik örgütünü kuran Muhammed Hâmid el-Fıkî, İhvân-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ vb. pek çok sima bu yeni hâmi devlet ile işbirliğine geçmişlerdir. Suudî devletinin kuruluşu, İslâm dünyasındaki Selefi oluşumları yeni bir evreye taşıdı. Bütün Arap dünyasıyla birlikte Afrika'nın muhtelif bölgeleri, Hindistan ve Pakistan, Uzak Asya; XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Asya ile dünyanın batı yakası Selefiliğin yayılma ve eylem alanı haline geldi.

Bütün bu gelişmeler sonunda, Müslüman olan ve olmayan dünya, yüzlerce tonuyla bir *Yeni Selefîlik (Neo-Selefism)* fenomeniyle karşı karşıya gelmiştir. Bu fenomen en fazla da destekçisi Suudî yönetimi ve halkını tedirgin emekte ve uğraştırmaktadır.⁸⁰

B. Günümüz Selefî Hadis Çevreleri

Hadis, Müslümanların tamamı için büyük önemi haiz olup, bütün mezhep ve meşreplerin ana kaynaklarından olmakla birlikte, Selefi düşünce için hadis, tarih boyunca beslendiği ve hatta sahiplendiği bir kavram ve ilmi disiplin olması itibariyle özel bir yere sahiptir. Selefi düşünce taraftarları, ilk üç Müslüman neslin ve onların izinden gidenlerin otoritelerini tartışma üstü tutmayı kendilerinin ayırıcı vasfı kabul edip, onları takip

80 Julten Abdelhalim, "Reviving Islam: Neo-Salafism Traversing Saudi Arabia and Egypt", *Northeast African Studies, MSUP*, 17/1(2017), s.51-76.

etmeyi vazgeçilmez bir prensip sayarlar. Bu nedenle de ‘*hadis*’, ‘*eser*’ ve ‘*rivayet*’ onların temel ihtisas alanları olmuştur. Selefîler, kendilerini diğer dinî anlayış ve düşüncelerden ayırmak için “*fehmi’s-Selef (Selef anlayışı)*” ve “*menbecü’s-Selef (Selef yöntemi)*” kavramlarını kullanırlar. Bu terminolojinin içini doldurmada *hadis* ve *rivayet* birikimi stratejik önem taşır. Ayrıca Selefîliği ‘*herhangi bir beşer tarafından kurulmayıp, doğrudan Allah’ın vazettiği bir din, inanç ve yükümlülükler bütünü*’ olarak gördükleri için bu alanın bütün bilgisini *eser* ve *rivayet* malzemesine dayandırır; yazılarında, konuşma ve tartışmalarında sürekli hadisler ve başka rivayetler kullanırlar.⁸¹ Hatta zaman zaman ‘*din*’i bütünüyle hadis ve esere indirgeyecek kadar ileri söylemler üretilmiş, neredeyse bütün temsilcileri hadis mütehasşısılar içeresinden çıkmıştır.⁸²

Tarih boyunca hadisle meşgul olan bütün kişileri ve çevreleri Selefî olarak nitelemek, erken dönemlerden itibaren Selefî eğilimin mümessili olan bütün hadisçileri tek tipleştirmek de gerçekçi değildir. Hatta kendisini Selefî diye niteleyen, itikadî yahut fikhî bir konuda Selefî eğilimler taşıyan bütün hadisçiler de aynı kategoride görülemez. Nitekim Hanbelî geleneğe mensup olan ama kişisel özellikleri ve devrinin şartları gereği kelâmî, fikhî ve sûfî meşrep taşıyan birçok hadisçi vardır. Aynı şekilde fikhî bakımdan Hanbelîlik dışındaki Sünnî bir geleneğe mensup olan ama belli konularda hadis çevrelerinin görüşleriyle özdeşleşen muhaddisler de vardır.⁸³

C. Selefî Hadis Çevrelerinin Hadis Anlayışı: Elbânî Örneği

Günümüz Selefî hadis çevrelerinin bütün menkûlâtı XX. asrın başlarındaki sosyo-politik şartlarında kimlikleri şekillenen ilk kuşak Selefî hadisçilerden iktibas edilmiştir. Bunlar arasında İslâm dünyasının bütün

81 Halid b. Nasır Uteybi, “es-Selefiyye-Hakikatuhu”, *Mecelletu’d-dirâsât el-akâdiyye (MDA)*, s. 321-360, (al-Manhal.com).

82 Geniş bilgi için bk. Mefrah b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menbecü’s-selefi, Ta’rifubû, Târîhubû, Mecâlâtubû, Kavâidubû, Hasâisubû*, Riyad 2002; Ömer Abdülmun’im Selim, *el-Menbecü’s-selefi ‘inde’s-şeyb Nâsiruddîn el-Elbânî*.

83 İlk dönemlerden itibaren bazı örnek isimler hakkındaki bilgiler için bk. Özafşar, “Günümüz Zâhiri-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu”, *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*, s. 232-237.

bölgeleriyle temas kuran şu şahıslar en karizmatikleridir: Yemen asıllı Abdurrahman Muallimî el-Yemânî (1885-1966), Mısırlı Muhammed Hâmid el-Fıkî (1892-1959), Necidli İbn Bâz (1910-1999), Arnavut kökenli Suriyeli Nâsıruddîn el-Elbânî (1914-1999). Burada Selefî hadis çevrelerinin hadis algısı Elbânî örneği üzerinden ele alınacaktır.

1. Elbânî'nin Yaşam Öyküsü

Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, I. Dünya Savaşının çıktığı 1914'te Arnavutluk-İşkodra'da doğdu. Osmanlı'nın çöküşünden sonra ana karadaki Müslüman beldelerin devlet olma mücadelesi verdiği süreçte, dokuz yaşındayken ailesiyle birlikte Şam'a göçtü (1923). İlk dinî bilgileri babasından aldı. İçinde bulunduğu şartlar düzenli bir öğrenim görmesine imkân vermedi. Ailenin maiyeti için inşaat işlerinde çalıştı. Saat tamirciliğini öğrendi ve geçimini bu meslekte sağladı. Gençlik yıllarında Şam'ın büyük hadisçisi Cemâleddin el-Kâsımî'nin (ö. 1914) talebesi Muhammed Behcet el-Baytâr ve çevresiyle tanıştı ve o çevreye katıldı. Bazı hikâye kitapları okumaya merak saran Elbânî, 30'lu yaşlarında *Binbirgece Masalları'nı* almak için gittiği çarşıda Reşid Rızâ'nın Mısır'da çıkardığı *el-Menâr* dergisini gördü. Dergiyi karıştırırken, Zeynüddîn el-İrakî'nin, Gazzâlî'nin İhyâ'da aktardığı hadisleri eleştiren *el-Muğnî* isimli eserinden söz eden bir makale dikkatini çekti. Dergiyi aldı ve okudu; Mektebü'l-Halebî'den ödünç aldığı anılan kitabı istinsah edip okudu.

Bundan sonra *el-Menâr* dergisi ve Zâhiriyye Kütüphanesi Elbânî'nin geleceğini şekillendiren iki önemli adres olmuş, böylece Selefî aşırı alıp hadise yönelmiş, bu arada namaz ve kabir ziyareti gibi bazı konularda kafası karışmış, Hanefî olan babasıyla yolları ayrılmıştır. Vaktinin çoğunu ise Zâhiriyye'de geçirmeye başlamış; saatler, günler, hatta -kütüphanenin anahtarını alarak- geceler boyunca hadis kitaplarını tanımak, okumak, istinsah ve ihtisar etmek, fihristler çıkartmak gibi çalışmalar yapmıştır.⁸⁴

84 İbrahim Muhammed Ali, *Mubammed Nâsıruddîn el-Elbânî Mubaddisu'l-asr ve Nasuru's-sünne*, s. 14-18.

2. Yazarlığı

Elbânî'nin ilk yazı tecrübesi, kabristanlarda namaz konusunu ele alan *Tabzîru's-sâcid min ittibâzi'l-kubûri mesâcid* adlı risaledir. Sonra *Sifâtu salâti'n-nebî ke-enneke terâbu* adlı çok ses getiren bir kitap yazdı. Bu arada Selefî davet konusunda hadis derslerinin yapıldığı buluşmalar gerçekleştirdi. *Emr bi'l-ma'rûf* görevini yapmak ve *bid'atlerle mücadele* etmek için Suriye'nin dünyanın muhtelif yerlerini dolaştı. Birkaç arkadaşıyla birlikte Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye adlı bir yayınevi kurdu. Hayatını konu alan yayınlarda 257 eserinin olduğu kaydedilir. Bunların tamamına yakını hadis üzerine yapılmış incelemeler, klasik hadis kitaplarının yalın veya notlarla neşri, yeniden tertibi, hadislerinin tahriri gibi çalışmalardır. Zayıf ve uydurma hadislere dair makaleler de yazdı.⁸⁵ Hadislerin isnadları ana meşgalesi oldu.⁸⁶

Elbânî'nin hadise dair hemen her eseri tartışma konusu olmuş, hakkında 50'den fazla reddiye yazılmıştır. O da bunlara karşı reddiyeler kaleme almıştır.

3. Sosyal Çevresi

Elbânî'nin kişiliği, siyasî ve askerî trajedilerin ardından insanî, tarihî, politik vs. alanlarda çözümlerin yaşandığı bir coğrafya ve atmosferde oluşmuştur. Fikriyatını şekillendiren en önemli isimler arasında, Selefî düşüncenin 'politik kırılma' evresi ile kendi kuşağı arasındaki bağı kuran Behcet el-Baytâr ve XX. yüzyılın başlarında biçimlenen 'Selefî kavram seti' ile irtibat kurmasını sağlayan Reşid Rıza en başta gelir.

Elbânî'nin kişiliği, siyasî ve askerî trajedilerin ardından insanî, tarihî, politik vs. alanlarda çözümlerin yaşandığı bir coğrafya ve atmosferde oluşmuştur. Fikriyatını şekillendiren en önemli isimler arasında, Selefî düşüncenin 'politik kırılma' evresi ile kendi kuşağı arasındaki bağı kuran Behcet el-Baytâr ve XX. yüzyılın başlarında biçimlenen 'Selefî kavram seti' ile irtibat kurmasını sağlayan Reşid Rıza en başta gelir. Kendi ifadesiyle onu Selefîliğe ve hadise yönlendiren kişi Reşid Rıza olmuştur. Esas ihtisas alanı olan hadisteki dayanağı ve rol modeli Abdurrahman Muallimî el-Yemânî'dir. Yemânî ile müşterek çalışmaları, Elbânî'yi gelecekteki

85 İbrahim Muhammed Ali, *a.g.e.*, s. 25.

86 Bilgi için bk. İbrahim Muhammed Ali, *a.g.e.*, s. 18.

polemiklere hazırladığı gibi Selefî hadisçiliğin dil, argüman ve savunma stratejilerini kazanmasına da vesile olmuştur. Bu şahıslar aynı zamanda onu Suud, Mısır ve Hindistan başta olmak üzere etkili Selefî çevrelerle bir sosyal ağ içinde buluşturmuşlardır. Özellikle radikal Vehhâbî-Selefî İbn Bâz ile kurduğu yakınlık, 1961’de Medine İslâm Üniversitesinde hadis hocası olmasına, Suud’un ilmî mahfillerinde statü kazanmasına ve bu sayede uluslararası şöhrete kavuşmasına vesile olmuştur. Üniversitede verdiği hadis dersleriyle yeni kuşak Selefîliğin liderleri olacak Selefîlerin hazırlanmasında kilit rol oynamıştır.⁸⁷ 1954’te başlayan özel hadis halkaları zamanla etrafında bir bağlilar kadrosunun oluşmasına, söylem ve fetvalarının halk katmanlarına taşınmasına yardım etmiştir. Dimaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi tarafından hazırlanan İslâm Fıkhı Ansiklopedisi’nin hadis tahriçleri görevi ona verilmiştir.

Mısır ile Suriye’nin kurdukları kısa ömürlü (1958-1961) birleşik Arap Cumhuriyeti için hazırlanması planlanan ortak projede komisyon üyeliğine getirilen Elbânî, Selefîye davetçisi olarak bazı İslam ve Batı ülkelerini ziyaret ederek “*hadisin mutlak bir bilgi kaynağı ve delil oluşu*”, “*Sünnet’in İslâm’daki yeri ve önemi*” gibi konularda toplantılar ve konuşmalar yapmıştır. Daha sonra Amman’a yerleşen Elbânî, burada kendi adına talebelerinin kurduğu araştırma merkezinde faaliyetlerini devam ettirmiştir. Vefat yılı olan 1999’a kadar çağdaş Selefîliğe ömrünü veren Elbânî, Melik Faysal İslâm’a Hizmet ödülüne layık görülmüştür.⁸⁸

4. Polemikleri

Selefî hadis geleneğinin mümeyyiz vasfı polemikçiliğidir. Selefîye tevhid, akide, ibadet gibi alanlarıyla İslâm’ı tekelinde gördüğü için *saf İslâm’ı koruma ve savunma* görevini üstlendiğini düşünmüş, bu saflığı bozduğuna inandığı her yeni durumu ‘*bid’at*’ veya ‘*mubdesâtu’l-umûr*’ diyerek reddetmiştir. Bu *savunmacı* ve *protest* tutum ona başka bir menfi özellik katmıştır ki, o da ötekileştirici – *yargılayıcı* – *mabkûm edici* dildir. Sağlıklı bir mantık ve delillendirmeden çok, her durumda haklılığını gösterme eği-

87 İbrahim Muhammed Ali, *a.g.e.*, s. 30.

88 İbrahim Muhammed Ali, *a.g.e.*, s. 39.

liminin hâkim olduğu polemikçiliğe Elbânî emsalsiz bir örnektir. Onun itirazcı ve karalayıcı tutumu bütün eserlerinde görülür. Burada Elbânî ile polemige giren birkaç isim üzerinden bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

a) *Mubammed Zâhid el-Kevserî (1879-1952)*

Çerkez asıllı ve Düzce doğumlu olup, hayatının son 23 yılını Kahire'de geçiren meşhur Osmanlı âlimi *Zâhid el-Kevserî*, Selefî ve Arap milliyetçisi çevrelerce adeta bir linç kampanyasına maruz kalmıştır. Bunda, Hanefî-Mâtürîdîliği ve Sûfî meşrepli oluşunun yanında, Osmanlı dinî bürokrasisi ve ilmiyesinin en yüksek mevkilerine kadar yükselmiş olması ve simgesel olarak Osmanlı-Türk merkezî yapısını temsil etmesi de önemli bir faktör olmalıdır. Onun İslâmî ilimler ve özellikle hadis alanındaki yetkinliği de Selefî ve Arap milliyetçisi çevrelerin kıskançlığını tahrik etmiş olmalıdır. Kevserî'nin, bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren etkisini hissettiren Selefiyye yayılmacılığının dinî ve politik alanlardaki risklerini fark ederek, bu anlayışın tarihsel köklerini inceleyen çalışmalar yapması da onu hedef haline getirmiştir.

Daha hicrî II. yüzyıldan itibaren Ebû Hanife aleyhinde ortaya çıkan ve zamanla re'y ve akıl aleyhtarı bir edebiyata dönüşen rivayet kümelerini içeren eski eserler, mutaassıp Selefî-Vahhâbî çevrelerce yeniden basılma-

Çerkez asıllı ve Düzce doğumlu olup, hayatının son 23 yılını Kahire'de geçiren meşhur Osmanlı âlimi Zâhid el-Kevserî, Selefî ve Arap milliyetçisi çevrelerce adeta bir linç kampanyasına maruz kalmıştır. Bunda, Hanefî-Mâtürîdîliği ve Sûfî meşrepli oluşunun yanında, Osmanlı dinî bürokrasisi ve ilmiyesinin en yüksek mevkilerine kadar yükselmiş olması ve simgesel olarak Osmanlı-Türk merkezî yapısını temsil etmesi de önemli bir faktör olmalıdır.

ya başlanınca Kevserî bir dizi eserle bunları tahlil ve tenkit etmiştir. Mesela Hanbelî iken Şâfiîliğe geçen⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) meşhur *Târîhu Bağdâd'* adlı eserinde Ebû Hanife (80-150) ile ilgili yazdığı uzun eleştiri bölümünün yeni dönemde müstakil olarak neşredilmesi üzerine, Kevserî bu eseri eleştiren *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* başlıklı bir eser yazmıştır. (Kahire 1942). Bunun üzerine Selefî ağ ha-

89 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1357-59/1938-40, VIII, 267.

rekete geçmiş ve Muallimî'nin kaleme aldığı karşı tenkit çalışmasıyla⁹⁰ Ebû Hanîfe etrafında bir polemik başlatılmıştır. Muallimî'nin eleştirisi kitaplarının hazırlanması ve yayımlanmasında aktif rol alan Elbânî, bu eserlerin takdimlerini ve notlarını da yazmıştır.

b) *Habiburrahman el-A'zamî (1901-1992)*

Hindistan'da doğan ve Diyobend fıkıh-hadis çevresinde eğitimini alan *Habiburrahman el-A'zamî*, çağın Hindistan Sûfi-Hanefî hadis otoritelerinin önde gelenlerindedir. Vefat ettiğinde geride irili ufaklı Arapça-Urduca 50'ye yakın telif, 25 civarında tahkikli neşir ve 150 kadar makale bırakmıştır. İlmî çalışmaları yanında sosyal ve siyasi sorumluluklar da üstlenmiş, 1986'da kurulan İmâret-i Şer'iyye-i Hind'in ilk başkanı olmuş, 1985 yılında İslâmî ilimler sahasındaki hizmetlerinden dolayı Devlet Takdir Ödülü'ne layık görülmüştür. Ezher şeyhi Abdülhalîm Mahmud, onun hakkındaki takdirini, "Dünyadaki en büyük muhaddis olarak anılmayı hak eden kişi olduğuna şahadet ederim" sözüyle ifade etmiştir.⁹¹ A'zamî'nin, özellikle hadis alanında yaptığı eleştiriler, eleştirdiği kişiler tarafından bile takdir edilmiştir. Mesela Mısır'ın meşhur âlimi Ahmed Şâkir'in Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned*'i üzerine yaptığı tahkik çalışmadaki eksiklik ve hataları da içeren *Elbânî: Şüzûzübü ve ahtâ'uhû* (Kuveyt 1984) başlıklı eseri⁹² bizzat Ahmed Şâkir tarafından takdirle karşılamıştır.

A'zamî'nin eleştirdiği bir diğer isim Elbânî'dir. *el-Elbânî: Şüzûzübü ve ahtâ'uhû* adlı çalışmasında A'zamî, Elbânî'nin hadis alanında eğitimden yoksun oluşuna ve Selefi karakterine işaretlerle, hadis ilminin en temel konularından, isnad ve ricâl tenkidinin kaidelerinden habersiz olduğunu belirtmekte ve bunlara örnekler vermektedir. Ona göre Elbânî hadisler hakkında 'sahib' ve 'zayıf' hükmü verirken *keyfi* davranmış, istediği bilgileri işine geldiği gibi kullanmıştır.⁹³

90 Abdurrahman el-Muallimî, *et-Tenkîl limâ verede fi te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtil* (nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî), Kahire 1386/1966; Cidde 1386/1966; Riyad 1403/1983, 1406/1986, 1431/2010.

91 Mehmet Özşenel, "A'zamî, Habiburrahman", *DİA* (gözden geçirilmiş 2. basım) EK-1, s. 152-154.

92 Habiburrahman A'zamî, *Elbânî: Şüzûzübü ve ahtâ'uhû*, Kuveyt 1984.

93 A'zamî, *a.g.e.*, s. 10-30.

Elbânî'nin bu tenkide cevabı çok serttir. Âdâbu'z-zifâf (Amman 1409) adlı eserinin son baskılarında A'zamî'yi ağır sözlerle kınamış, onu cehaletle ve Sünnet, Ehl-i hadis ve tevhid düşmanı olmakla itham etmiştir.⁹⁴

c) Gumârî kardeşler: Ahmed (1902-1960) ve Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî (1910-1993)

Gumârî kardeşlerden büyük olan Ahmed Mağrib-i Aksa'da Gumâra köyünde doğdu. Küçük yaşta ailesiyle Tanca'ya geldi ve temel öğrenimini burada tamamladı. 1920 yılında babasının yönlendirmesiyle Kahire'ye giderek Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî fikhî ile hadis ve tefsir okudu. Mağrib'de sömürgecilığe karşı aktif mücadeleye katıldı. 1960'da Kahire'de vefat etti.

Ahmed el-Gumârî 100'den fazla eser yazmıştır. En kapsamlı eserlerinden biri, Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eseri ile Münâvî'nin bu eser üzerine yazdığı iki şerhini hadis ilmi açısından birlikte kritik ettiği *el-Müdâvî li-'ileli'l-câmi'* ve Şerhâyi'l-Münâvî başlıklı şaheseridir. Bu eser üzerinde en çok duranlardan birisi Elbânî'dir. Elbânî, Münâvî'den sonra Süyûtî'nin eseri ile ilgilenen yegâne kişinin kendisi olduğunu sanırken Gumârî'nin kitabıyla karşılaşır ve eseri başucu kitabı yapar. Zayıf hadislerle ilişkin kitabını hazırlarken sürekli bu kitaba müracaat eder ve yer yer Gumârî'yi eleştirir. Talebelerinden Ali Hasan, Elbânî'nin bu kitabı beğenmediğine, birinin bu eseri tenkit etmesini çok istediğini nakleder.⁹⁵ Elbânî'nin, Gumârî'nin kitabına ilişkin eleştirilerinin hilâf-ı hakikat olduğu örnekler üzerinden gösterilmiştir.⁹⁶

Ahmed el-Gumârî'nin kardeşi Abdullah ise 1910'da Tanca'da doğdu. İlköğrenimini burada gördü. Babasıyla Fas'a giderek burada İslâmî ilimler tahsil etti. 1930'da Ezher'de öğrenimini sürdürdü. Böylece Tâhir b. Âşûr, Şeyh Bahit gibi çağın önde gelen Mağrib, Mısır, Şam ve Hicaz âlimlerinden ders gören Abdullah el-Gumârî, çok sayıda tahkik çalışmasının yanında 60'a yakın eser yazmıştır. Bunların en önemlilerinden biri, Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserinden seçerek sabit olduğuna kanaat getirdiği

94 Elbânî, *Adabü'z-zifâf* (mukaddime), s. 5-8.

95 M. Said Memduh, *el-İtticabâtü'l-ḥadîsiyye fi'l-karn er-râbi' 'aşere*, s. 425-429.

96 Memduh, *gösterilen yer*.

4626 hadisi içeren *el-Kenzü's-semîn* adlı eserdir. Elbânî, zayıf hadislerle ilgili kitabında yeri geldikçe *el-Kenzü's-semîn*'deki hadisleri kendi tarzınca tenkit etmiştir.⁹⁷ Fakat A'zamî gibi Gumârî de Elbânî'nin, hadis başta olmak üzere, İslâm ilimlerindeki temelsizliğine vurgu yapmış, metinlerde ve kaynaklarda tahrifat yaparak okuyucuya farklı yansıttığını örnekleriyle ortaya koymuştur.⁹⁸

d) İsmâil el-Ensârî (1921-1996) ve Mahmud Said Memduh (1952-)

Mali asıllı İsmail el-Ensârî öğrenimine Tinbuku'da başlamış, Mâlikî mezhebine göre öğrenimini burada görmüş, 1950 yılında Mekke'ye giderek *tevhid* ve *akaid* dersleri almış, Âl-i Şeyh ve İbn Bâz'ın güvenini kazanmış, her ikisiyle yakın çalışmıştır. Elbânî'nin Âdâbü'z-zifâf isimli eserindeki görüşlerini ve hadis yaklaşımını eleştiren bir kitap yazmış, Elbânî'nin daha başka görüşlerini de eleştiren birkaç kitap neşretmiştir.⁹⁹

Mısırlı Türk asıllı Mahmud Said Memduh, *Tenbihü'l'-müslim ilâ te'addî el-Elbânî 'alâ Şahîbi Müslim* (Kahire 1432/2011) başlıklı kitabında, Ebânî'nin *Sahîb-i Müslim*'de yer alıp da zayıf saymış olduğu hadislerle ilişkin yaklaşımını eleştirmiştir. Elbânî ise Memduh'un bütün tenkitlere sert cevaplar vermiş, ileri sürdüğü iddiaları çürütmeye çalışmıştır.¹⁰⁰

e) Hasan b. Ali es-Sekkâf (1961-)

Amman'da doğdu ve resmî öğrenimini burada gördü. Şam'da S. Ramazan el-Bûtî ve daha başka seçkin âlimlerinden geleneksel usullerle dersler aldı. Ardından Mağrib'e giderek Abdullah el-Gumârî'nin öğrencisi oldu; onun sayesinde İslâm ilimlerinde yetkinlik kazandı. Ürdün Kraliyet Ailesi İslâm Düşüncesi Enstitüsü üyesi oldu.

Sekkâf eserlerinde ılımlı Sünnî görüşleri savunmuş, özellikle ahlâk vurgusu yapmıştır. Muhtemelen Hâşimî ve Âl-i Beyt kökenli olduğu için Zeydî,

97 Bu ve ilgili daha başka bilgiler için bk. M. Said Memduh, *el-İtticabâtü'l-ḥadisîyye*, s. 445-450.

98 Abdullah el-Gumârî, *el-Kavlu'l-muknî' fi'r-reddi 'ale'l-Elbânî el-mübtedî'*, Tanca 1986.

99 İsmail el-Ensârî (1921-1996), "*Terceme Muḥtaşara 'ani's-şeyḥ el-'allâme el-muḥaqqıḳ İsmâ'il b. Muḥammed b. Mâhî el-Ensârî*", al-tawhid.net

100 Bk. Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsile da'ife* (Muḥaddime), I, 5-75.

Elbâni, XX. yüzyılın ikinci yarısında İslâm dünyasındaki Selefî hadis çevrelerinin temsil gücü en yüksek ve en sansasyonel şahsiyetidir. Selefî muhitlerde kendisine “muhaddisu’l-asr ve fakîhuhû” (asrın hadisçi ve fıkıhçısı), “fahru’l-eimme” (imamların medarı iftihar), “esedü’s-Sünneh” (Sünnet’in aslanı) gibi unvanlar verilmiştir.

• Caferî, İbâdî çevrelerle de temasta olması sebebiyle Selefî çevreler tarafından “Sünnet düşmanı ve Şîî-Râfîzî” olmakla itham edilmiştir. *es-Selefiyye el-Vahbâbiyye Efkaruhâ el-esâsiyye ve cüzûruhâ et-târîhiyye* başlıklı çalışmasında Selefîliğin doktriner, tarihsel, politik ve örgütsel yönlerini ele almıştır.

• Çok güçlü bir Selefîlik ve Elbânî uzmanı olan Sekkâf bu konularda onlarca eser

yazmıştır. *Tenâkuđâtü’l-Elbânî* (Elbânî’nin çelişkileri) adlı geniş hacimli çalışması, Elbânî’nin eserlerinden tespit ettiği hatalar ve yanlışlar, çarpıtmalar ve çelişkiler indeksi gibidir. Eserlerinde Elbânî’nin Hadis sahasındaki formasyon eksikliğinin yanında, içinde bulunduğu psikolojik gerilimleri de değerlendiren Sekkâf, özellikle onun üslubuna ve diline odaklanmış ve *Ķamûsu Şetâ’imi’l-Elbânî* (*Elbânî sövgüleri sözlüğü*) başlıklı bir de eser yazmıştır.¹⁰¹

5. Elbânî’nin Hadis Algısı

Elbânî, XX. yüzyılın ikinci yarısında İslâm dünyasındaki Selefî hadis çevrelerinin temsil gücü en yüksek ve en sansasyonel şahsiyetidir. Selefî muhitlerde kendisine “muhaddisu’l-asr ve fakîhuhû” (asrın hadisçi ve fıkıhçısı), “fahru’l-eimme” (imamların medarı iftihar), “esedü’s-Sünneh” (Sünnet’in aslanı) gibi unvanlar verilmiştir. Selefîlerin önde gelen yazarlarından Muhibbüddîn el-Hatîb’e göre Elbânî, Sünneti ve Selef akidesini savunmada eşsizdir.¹⁰²

Elbânî, mezhep taklitçiliğini reddeder; tasavvufun kategorik olarak bâtil ve fasit inançlar manzumesi olduğunu düşünür. Sünnetleri fiilen ihya davası güttüğünden, bayram namazlarını açık alanda kılma, akîka (çocuğun doğumunun ilk günlerinde kesilen şükran kurbanı), Ramazan gecelerinde

101 Sekkâf’ın genelde Selefî eğilimin, özelden ise Elbânî anlayışının karakteristiği ile ilgili yaptığı tespitlerden bazıları hakkında bilgi için bk. M. E. Özafşar, “Günümüz Zâhiri-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu”, *Zâhiri ve Selefî Din Yorumu*, s. 249-250.

102 M. Salih el-Müneccid, *Aḥdâş müsîre fi ḥayâti’-Şeyḥ Allâme Elbânî*, s. 37-38.

on bir rekâtlık gece namazı gibi unutulmuş sünnetleri ihya etmiştir. Bağlıları, Sünnette olmadığı gerekçesiyle Suudi Arabistan'da camileri ayırıp kürsüsüz, minbersiz, mihrapsız camiler edinmişler; bu uygulamaları büyük tartışmalara yol açmıştır.

Elbânî'nin hadis anlayışı iki başlık üzerinden izlenebilir:

a) Hadis Senedleri: Sened ve Kaynaklara Yaklaşımı

Elbânî'nin bütün uğraşısı, hadis senedlerinin yeniden değerlendirilmesine ve rivayet külliyyatı üzerinden İslâm'ın yabancı unsurlardan arındırılmasına odaklanır. O, sahihliği kanıtlanmış hadisi dinî bilginin bağlayıcı kaynağı olarak gördüğünden, hadisin sübutunun, dolayısıyla konusunun stratejik bir önem arz ettiğini, şu halde bu hususun yeniden ele alınması gerektiğini düşünür ve bu düşüncesini bizzat uygular. Nitekim bütün mesaisini hadislerin tahricine, bilhassa temel hadis kaynaklarının sened tetkikinden geçirilip, sahih ve zayıf hadisler serisi şeklinde düzenlenmesine ve klasik hadis kaynaklarının notlarla neşrine hasretmiştir. *Sahîb-i Buhârî* ve *Sahîb-i Müslim* dâhil, *Kütüb-i Sitt*e'nin tamamı ile diğer temel hadis mecmualarının bu şekilde yeniden tertip edilip yayımlanmasını sağlamıştır.

b) Hadis Metinleri: Anlama ve Sonuçlar Çıkarma Biçimi

Elbânî, hadis metinlerinin anlaşılması, değerlendirilmesi ve kritiği için herhangi bir kavramsal çerçeve ve yöntem geliştirmemiştir; böyle bir iddiası da yoktur. Aslında onun için metinler meselesi ikincil önemi hâzidir. Altını çizdiği ve uyguladığı yöntemi ifade etmek için kullandığı “*fehmü's-Selef*” ve “*menbecü's-Selef*” kavramları muğlaktır; hatta içeriksiz oldukları bile söylenebilir. Elbânî, sened incelemesi yaparken, önceki hadisçilerin bilgi depolarındaki malzemelerden seçtiklerini kullanmış, metinlere yönelirken de ihtiyaç duyduğu malzemeyi geçmiş müktesebattan temin etmiştir.

Elbânî'nin çok önem verdiği çalışmalarından birisi zayıf ve uydurma hadislere tahsis ettiği seridir. Bu eser, *Mecelletü't-temeddün el-İslâmî*'de yazmaya başladığı “Zayıf ve Uydurma Hadisler ve Ümmet Üzerindeki Kötü

Etkileri” konulu seri makalelerden oluşur. Bu kitabında doğal olarak güncel bir sorunu konu başlığı yapmakta, sonra da onunla ilgili hadise veya hadisler yer vermektedir. Hadislerin kaynaklarını verip, kaynaklar hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Keza hadisin ana konusu ile güncel mesele arasında bağlantı kurmakta, rivayetler ve onlara getirilen yorumlar hakkında görüş beyan etmektedir. Bazen hadisteki konuyu deneysel bilimler alanındaki son bulgularla ilişkilendirdiği de görülür. Ama bu bulguların hadise hiçbir ilave kıymet yüklemeyeceğini, çünkü sabit olan bir hadisin başka hiçbir dış katkıya dayanmaksızın mutlak kıymet ve delil olduğunu vurgular. Zaman zaman “*Min fevâidi'l-hadîs*” ve “*Min fıkbi'l-hadîs*” diyerek hadisten hüküm veya mesaj olabilecek ilkesel çıkarımlarda bulunur.¹⁰³

Elbânî, bazen sıhhati tartışmalı bir haberi kendince sabit görür. Bütün fukaha ve hadisçilerin kanaatiyle çelişen hükümler çıkardığı olur. Rivayetlere ilişkin tarihî açıklamalara, hadislerin bağlamlarına yönelik değerlendirme ve yorumlara itibar etmez. Kendince sübutu kesin olan bir rivayetin yalın/düz anlamından kesin bir hüküm çıkarır. Kitapları, hadis metninin ilk ve yüzeysel anlamları üzerinden çıkardığı yüzlerce mesaj, hüküm ve fetva ile doludur.

D. Hadis Çevrelerinde Literalizm (Zâhirîlik) Sorunu

İslâm fıkıh geleneğinde Zâhirîlik olgusu Şâfiî kuşağında başlamış, onun Irak ve Medine fıkıh çevrelerine yönelttiği eleştirilerle şekillenmiş, III. yüzyılda yine Şâfiî'nin *istihbân* eleştirilerinin, kıyas yaklaşımını da reddetmeyi gerektirdiğini savunan hadisçi Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî ile bir fıkıh ekolüne dönüşmüştür. İlk devir hadis muhitlerinin metinlere yaklaşımı “Zâhirî yaklaşım” olarak nitelendirilir. Ancak Hanbelîlik de dâhil olmak üzere ilk devir hadis çevrelerinin elinde Zâhirîlik denilmeyi hak edecek bir fıkıh veya anlama sistemi vücut bulmuş değildir. Zâhirîlik ancak V. yüzyılda güçlü bir temsilci bulmuştur.

103 Bazı fetva örnekleri için bk. Elbânî, *Silsiletü'l-abâdîsîs-Sabîha*, I, 48-53, 55-57; Âdâbü'z-zifâf, s. 222-268; M. E. Özafşar, “Günümüz Zâhirî-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu”, *Zâbirî ve Selefi Din Yorumu*, s. 253-256.

Endülüs'ün ünlü hadis, fıkıh, dil ve edebiyat otoritelerinden İbn Hazm, tüm zamanların en sıkı Zâhirî teorisyenidir. Ondan sonra 'ekol geleneği' şeklinde görüşlerini devam ettiren çıkmamışsa da sonraki Selefi hadis çevreleri onun eserlerinden çok yararlanmış, usûlünden ilham amış, kavramlarını ve delillendirme biçimini kullanmışlardır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere, İbn Kayyim ve daha sonra gelen Selefi hadisçiler, İbn Hazm'ın eserlerini adeta yağmalamışlardır. Modern dönem Selefilüğünün de en önemli antik referanslarından birinin İbn Hazm olduğu malumdur. Ancak bu durum bile Selefi hadis çevrelerinin ekol anlamında Zâhirî sayılması için yeterli değildir. Kaldı ki, akidevî, usûlî ve fer'î pek çok konuda Selefilerle İbn Hazm'ın görüşleri arasında büyük farklar vardır.¹⁰⁴

Keza Selefi hadis algısını da literalizm/Zâhirîlikle izah etmek açıklayıcı olamamaktadır. *Zâhirî* ve *bâtınî* anlayış şeklinde bir ayrımın tarihi, en iyi ihtimalle Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Ebü'l-Vefa İbn Akîl (ö. 513/1119) çağına kadar gider. Çok esaslı ve evrensel olmasına karşın, bu ayrım yalnızca metin odaklı yapıları, metin üzerinden tanımlamaya ve çözümlemeye izin verir ve yeni fenomenleri açıklamada yetersiz kalır; Selefilik ise metinleri aşan psikolojik, sosyo-politik kompleks bir yapıdır.

- Endülüs'ün ünlü hadis, fıkıh, dil
- ve edebiyat otoritelerinden İbn
- Hazm, tüm zamanların en sıkı
- Zâhirî teorisyenidir. Ondan sonra
- 'ekol geleneği' şeklinde görüşlerini
- devam ettiren çıkmamışsa da
- sonraki Selefi hadis çevreleri onun
- eserlerinden çok yararlanmış,
- usûlünden ilham amış,
- kavramlarını ve delillendirme
- biçimini kullanmışlardır. Başta
- İbn Teymiyye olmak üzere, İbn
- Kayyim ve daha sonra gelen Selefi
- hadisçiler, İbn Hazm'ın eserlerini
- adeta yağmalamışlardır.

E. Selefi Hadis Çevrelerinde Yöntem Sorunu

Günümüz Selefi hadis çevrelerinin kullandıkları '*fehmü's-Selef*' ve '*menbecü's-Selef*' terkipleri özel bir metod imasında bulunur. Hatta Selefiler bunu kesin ve şaşmayan bir anlama usûlü olarak görürler. Ancak birkaç nedenden dolayı bu terkipler içeriksiz kalıyor: Birincisi, "Selefi sâlihîn" diye tanımlı, kavramsal çerçevesi ve sınırları belli bir mezhep, bir düşünce geleneği

104 Bk. Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 80.

yoktur. En iyi ihtimalle Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i tâbiîn'i içine alan bir kuşaklar bütünü vardır. Ancak burada kabaca iki asırlık bir zaman dilimini kapsayan, onlarca bölge ve yüzlerce temsilciyi içine alan geniş bir havuz, binlerce rivayet ve görüş söz konusudur. Büyük hadisçiler kuşağı ve onların izinden giden imamlar da Selef'e dâhil edilince belirsizlik iyice büyüyecek; tanımlanamayan nesillerin tanımlanamayan anlama biçimleri ve yöntemleri elbette bir usûl veremeyecektir. Dolayısıyla da '*feh mü's-Selef*' ve '*menbec ü's-Selef*' gibi klişe ifadeler somut bir yöntem içeriği taşımamaktadır.

Sonuç olarak, kaba *Zâbirîliklerinin* yanında, tarihî arkaplanları, eklektik, parçacı ve rastlantısal tutumları dikkate alınmadığında –Elbânî başta olmak üzere– Selefî tandanslı hadisçileri sağlıklı değerlendirme imkânı olmayacaktır.¹⁰⁵

Selefî hadis anlayışının temel konuları arasında yer alan '*Sünnet'in vahiy oluşu*' ve '*âhâd hadislerin delil oluşu*' gibi temalar üzerinde en fazla durulan konulardır. Yıllardır Selefî yaklaşımların propagandasını yapan Ebû Saîd Yarpuzî'nin değişmez iddialarından biri '*Sünnetin vahiy olduğu*' kabulüdür. Hâlbuki gerek *Sünnet'in vahiy olup olmadığı*, gerekse *âhâd hadislerin delil sayılıp sayılmayacağı* konuları, İslâm'ın erken devirlerinden beri tartışılan ve farklı yaklaşımlara imkân veren problemlerdir.

Buna rağmen, önemle belirtmek gerekir ki, XX. yüzyılda şekillenen Selefî gramer ve kavram seti Müslüman coğrafyanın tamamına yayılmıştır. "Selefî serpinti" diyebileceğimiz bu akımdan, Arap dünyası başta olmak üzere Afrika, Asya, Asya Pasifik, Avrupa, hatta tamamına yakını Haneî-Mâtürîdî olan Balkanlar ile belli düzeyde Türk dünyası ve Türkiye de etkilenmiştir. Türkiye'de bu çevrelerin doktrinlerini neşreden özel şahısların varlığı yanında, ciddi miktarda bir literatür de oluşmuştur.

105 Örnek bir çalışma için bk. Tunç, "Suud Selefiyesi'nin Hadis Anlayışı", *JOSR*, 9/1/17(2017), s. 388-411.

V. Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesi ve Çağdaş Selefîlik'teki İzdüşümleri¹⁰⁶

Zâhirîlik -tıpkı Bâtınîlik gibi- genelde İslâm'ı, özelde nasları ve şer'î ahkâmı anlama/açıklama tarzıyla ilgili genel bir tanımlamadır. Bu tanımlama ilk dönem Hâricî fırkalardan Ehl-i hadis ve Selefiyye'ye, Ebû Süleyman Dâvûd b. Ali'nin (ö. 270/884) tesis ettiği Zâhiriyye mezhebinden Şâfilik ve Hanbelîliğe, dinî-siyasî bir akım hüviyetindeki Vehhâbîlik'ten günümüzdeki Selefî hareketlere ve örgütlere kadar çok farklı yapıları kuşatan bir kavramdır. Bu kuşatıcılığı ile Zâhirîlik, İslâm düşünce ve ilim tarihindeki birçok alanı ilgilendiren, özellikle de dinî bilgi, dinî delil ve şer'î hükmün mahiyeti gibi kritik meselelerden nasları anlama ve açıklamada usûl problemlerine kadar metodolojik, epistemolojik ve hermenötik açıdan etraflıca ele alınması ve çok bileşenli şekilde tartışılması gereken girift bir konudur.

A. İslâm düşüncesinde Zâhirîliğin Kökleri ve Temsilcileri

İslâm ilim ve düşünce tarihinde Zâhirîlik çok köklü bir gelenektir. Bu gelenekte Kur'an ve Sünnet'in nasıl anlaşıldığına dair ilk örneklerle daha Sahâbe devrinde rastlanmaktadır. Mesela Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678)

106 Bu başlık altındaki kısım, -bazı değişiklik, ekleme ve değerlendirmeler dışında- Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı tebliğinin (s. 295-332) kısaltılmış şeklidir.

sonra en çok hadis rivayet eden (el-müksirûn) Sahâbî olan Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), birçok rivayette belirtildiğine göre, Hz. Peygamber'in sünnetine harfiyen uymak amacıyla onun namaz kıldığı yerleri öğrenip oralarda namaz kılmış, yürüdüğü yollarda yürümüştür. Yine Hz. Peygamber'in selamlaşma konusundaki tavsiyesine uymak için sokağa çıkıp yolda karşılaştığı herkese selam vermiştir.¹⁰⁷ İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Amr b. Ubeyd'in (ö. 543/1148) Abdullah b. Ömer'i "Haşvî" diye nitelendirdiğine dair ilginç bir bilgi aktarır.¹⁰⁸

Hadis ve tefsir kitaplarında aktarıldığı üzere Sahâbeden Adî b. Hâtim'in (ö. 67/686) Bakara 2/187. âyetteki "الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ" ifadesini, lafzî manasıyla "beyaz iplik ve siyah iplik" diye anlaması da literalist/zâhirci anlayışın İslâm ilim geleneğindeki ilk örnekleri arasında zikredilebilir. Rivayetlerdeki ilginç bir kayda göre Hz. Peygamber âyetteki "siyah iplik-beyaz iplik" ifadesini anlama tarzından dolayı Adî b. Hâtim'de "anlayış kıtlığı bulunduğu" anlamında "إِنَّكَ لَعَرِيضُ الْقَفَا" şeklinde bir söz söylemiştir.¹⁰⁹ Yine bazı Sahâbîlerin *arş* (taht), *istiva* (kurulma, oturma), *kürsî* (taht), *ityân* (gelme), *mecî* (gelme), *nüzûl* (inme), *vech* (yüz), *yed* (el) gibi haberî sıfatlarla ilgili âyetleri ve hadisleri sözlük manalarıyla anlama tarzları da Zâhirî karakterlidir. Özellikle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi Ehl-i hadis ekolünün meşhur temsilcilerine ait eserlerdeki pek çok rivayet (hadis, haber) bu tespitin somut belgeleri niteliğindedir. Ebû Bekir İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Kitâbü't-Tevhîd*¹¹⁰ adlı eserindeki yüzlerce hadis ve haber de bu konuda yeterli fikir verecek mahiyettedir.

Zâhirci anlayış Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn dönemlerinde daha yaygın hâle gelmiştir. Genel ve geniş anlamıyla Zâhirîlik ilk dönem Hâricî grupları akla getirir. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Zâhiriyye mezhebinin temsilcilerini "Hâricîlerin kardeşleri" diye niteler ve "Zâhirîler görüşlerini Hâricîlerden almıştır" der. Bu tezini de Sıffîn vakasında bazı

107 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sabâbe*, III, 336; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, III, 213.

108 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II, 520-521.

109 Buhârî, *es-Şaîb*, VI, 26/no. 4510; Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmi'ul-Beyân)*, (Kahire), III, 250-251.

110 *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâti'r-Rab*, Riyad 1988.

Hâricî grupların, “*Hüküm ancak Allah’ındır*” (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) âyetiyle¹¹¹ istidlalde bulunmalarına dayandırır.¹¹²

Önemli bir kısmı bedevî Temîm kabilesinden olan ilk Haricîlerin en büyük grubunu oluşturan Ezârika’ya göre kendi gruplarına mensup olmayan Müslüman kitle hem kâfir hem müşriktir. Bu Müslümanların hepsi, çocukları dâhil, ebedî cehennemlidir; onların kadınlarını ve çocuklarını öldürmek veya köle yapmak, mallarını yağmalamak caizdir. Çünkü bunların yaşadıkları topraklar *dâru’l-barb* sayılır.¹⁴ Yine Ezârika’ya göre, namuslu kadınlara zina isnat ederek bunu şahitlerle ispat edemeyenler için belirlenmiş olan ceza, aynı şeyi namuslu erkeklere isnat edenler için uygulanmaz; çünkü Kur’an’da bu son durumu belirten bir lafız yoktur.¹¹³

- **Önemli bir kısmı bedevî Temîm**
- **kabilesinden olan ilk Haricîlerin**
- **en büyük grubunu oluşturan**
- **Ezârika’ya göre kendi gruplarına**
- **mensup olmayan Müslüman**
- **kitle hem kâfir hem müşriktir. Bu**
- **Müslümanların hepsi, çocukları**
- **dâhil, ebedî cehennemlidir;**
- **onların kadınlarını ve çocuklarını**
- **öldürmek veya köle yapmak,**
- **mallarını yağmalamak caizdir.**
- **Çünkü bunların yaşadıkları**
- **topraklar dâru’l-harb sayılır.**

Zâhirîlik İslâm düşünce tarihinde “*Haşviyye*” (Haşeviyye) diye anılan gruplarla da ilişkilendirilebilir. İbn Teymiyye gibi bazı Selefi âlimler, “*Haşviyye*” tanımlamasının muayyen bir fırkaya delalet ettiği veya bu tanımlamada kimlerin kastedildiği hususunda sarahat bulunmadığını belirtirler. Klasik literatürdeki kullanıma göre Haşviyye, başta Allah’ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili âyetler ve hadisler olmak üzere nasların salt zâhirine bağlı kalıp özellikle haberî sıfatları antropomorfik (insanbiçimsel) şekilde anlayan, aynı zamanda dinî alanda re’y ve akıl yürütmeye yabancı olan çevrelere delalet

111 el-En’âm 6/57; Yûsuf 12/40, 67.

112 Söz konusu ayeti ve “emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ‘ani’l-münker” gibi İslâmî ilkeleri şiddetle meşrulaştırmada kullanan Hâricîler ile İslâm adına şiddete başvuran çağdaş terör grupları arasındaki anlayış ve eylem birliği konusunda bilgi için şuralara başvurulabilir: Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *el-Abbârü’l-Twâl*, I, 196-197; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü’l-Ferid*, II, 234; *Konstantiniyye*, “Hüküm Yalnızca Allah’ındır”, 4 (Safer 1437), s. 62-63; *Rumiyab*, “Mürted Kime Denir?”, 1 (Zilhicce 1437), s. 33; *Rumiyab*, “Cihadsız Tağuta Düşmanlık İddia Edenlere”, 4 (Rebiülevvel 1438), s. 8-10; *Rumiyab*, “Tağut Erbakan ve Tağut Öğrencisi Erdoğan’ın Küfürleri”, 4 (Rebiülevvel 1438), s. 11-16.

113 Ezârika’nın görüşleri için bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 86-89; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, V, 52; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 139-141; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 1995, s. 84.

eder. Ehl-i re'y'in dilinde ise "kalın kafalı, cühela takımı" gibi küçümseyici bir anlamda ve genellikle Ehl-i hadis (Ashâbu'l-hadis) olan Hanbeliler için kullanılır. Özetle "haşvîlik" sıkı literalist yaklaşıma atıfta bulunur ve sığ ya da sathî düşünme tarzıyla maruf bir zihniyeti ifade eder.¹¹⁴

Zâhirîlik veya Zâhircilik, dini ve dinî metinleri anlama hususunda daha ziyade re'y, akıl, mecaz ve tevil karşıtlığını belirtir ve bu açıdan da yine Ehl-i hadis ve Selefiyye ekolünü akla getirir. Ehl-i hadis'ten söz açıldığında Ahmed b. Hanbel bu ekolün sembol ismi olarak zikredilir. Fakat daha genel anlamda ve bilhassa fıkıh alanında İmam eş-Şâfi'yi (ö. 204/820) de Ehl-i hadis zümresinden saymak gerekir. Nitekim kendisi de "Hadis sahih olduğunda, işte benim mezhebim budur..." (إذا صح الحديث فهو مذهبي) demiştir.¹¹⁵

B. Zâhirîliğin Mahiyeti ve Temel Dayanağı

Kur'an-ı Kerim'in ilk hitap çevresindeki müşrik toplumun büyük çoğunluğu, hem bedevî hayat tarzının bir yansıması olarak sert mizaçlı hem de ümmi idi; yani okuma yazma bilmeyen, yazılı kültürü olmayan kabilelerden oluşuyordu. İşte bu olgunun da bir yansıması olarak söz konusu muhatap çevrenin soyutlama kavramına oldukça yabancı kalması, varlık, eşya ve olayları ancak somutlaştırarak idrak etmesi, Kur'an'ın dil dizgesinde zâhirin ön plana çıkmasına tesir eden faktörler arasında zikredilir. Kur'an kıssalarına konu olan hemen her hadisenin birer hissî mucize şeklinde anlatılması, keza ölümden sonraki hayatın gerçekliği, şirkin temelsizliği gibi konularla ilgili Kur'anî istidlallerin çok basit analogilerle somutlaştırarak anlatılması bu bağlamda değerlendirilebilir. Öte yandan, birçok âyetteki meseller ve temsillerin; ba's, haşir, neşir, cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerin somut nesnelere üzerinden anlatılması da yine ilk muhatap kitlenin kavrama kapasitesiyle ilişkilidir. Başta muhkem-müteşabih meselesiyle ilgili Âl-i İmrân 3/7. âyet olmak üzere Kur'an'daki soyut ve karmaşık denebilecek ifadeler gelince, bu tür ifadelerin tamamına yakınının Ehl-i kitap'la mücadele bağlamında nazil olduğu dikkati çekmektedir.

114 Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. İsa Koç, "Haşviyye Zihniyeti", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV* (İlahiyat), 14-17 Mayıs 2015, s. 215-231.

115 Bk. *et-Tebzîb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, 1418 /1997, I, 67; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II, 122.

İşte Zâhirîlik, her şeyden önce bizzat nassa, yani Kur'an metnindeki bu somutlaştırıcı dil, üslup ve ifade tarzına dayalı bir anlayıştır. Bilhassa buyruk-yasak içerikli naslardaki beyanlara bakıldığında, bunların çok sarih olduğu, sözgelimi “*tilke budûdullâb*” gibi lafızlarla kesin sınırlar ve kayıtlar konulduğu hemen anlaşılır. Şu halde Kur'an metnine sadakat açısından bakıldığında Zâhirci yaklaşımın hakkını teslim etmek gerekir. Ancak böyle bir zâhirî anlama yetinmenin felsefî, entelektüel, hatta itikadî düzeyde pek çok soruna yol açtığı da ortadadır. Bundan dolayı Ebü'l-Vefa İbn Akîl, Gazzâlî, İbn Rüşd gibi sonraki bazı âlim ve düşünürler, “avâm” dedikleri eğitimsiz halk çoğunluğunun dini anlama ve yaşama konusunda zâhirî anlamları esas almalarını öğütlerken, havâs dedikleri eğitilmiş seçkinlerin naslardaki böylesi somut anlatımları, belli kurallar çerçevesinde tevîl etmelerini önermişlerdir. Mesela İbn Akîl, bir yandan avâmın itikadî hususunda en sağlıklı yolun, âyetlerin zâhirî manalarını esas almak olduğunu, çünkü avâmın ilâhî sıfatları nasların zâhirindeki somutlandırılmış şekliyle kabule yatkın bulunduğunu söylerken, diğer yandan “Bugün itibariyle iki tür zâhirden söz etmek gerekir. Biri hak, diğeri bâtıldır. Hak (mesnetli, tutarlı) olan zâhir, Allah'ın semî' (işiten), basîr (gören), mürîd (irade eden), mütekellim (konuşan), hayy (diri), alîm (bilen) olduğunu söylemek ve bu sıfatları Allah'a yaraşır şekilde anlamaktır... Bâtıl (mesnetsiz, tutarsız) olan zâhir ise kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yoluyla (göremediğimiz) Allah'ı, (görebildiğimiz) yaratılmış varlıklara benzetmektir ki, Allah mahlûkata benzemekten münezzehtir” demektedir.¹¹⁶

Naslardaki genel ifade tarzının zâhirî karakterli olduğu ve avâmın zâhire ittiba etmekle mükellef bulunduğu yönündeki görüşler İmam Gazzâlî tarafından da dile getirilmiştir. Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm* adlı eserinde Selef mezhebini -ki bu mezhep/anlayış aslında zâhirci Ehl-i hadis anlayışıdır- “Sahâbe ve Tâbiîn mezhebi” olarak nitelendirmiştir. Gazzâlî “takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak (tevelden sakınma)” gibi kavramlarla sistematize ettiği bu anlayışı, inancı koruma ve zihin karışıklılığı yaşamama cihetiyle avâm-ı nâs için en uygun anlayış olarak değerlendirmiştir. Gazzâlî avâmın (mesela) haberî sıfatlarla ilgili nasları tevile kalkışmasını, yüzme bilmeyen birinin derin sulara dalmasına benzetmiştir. Fakat Gazzâlî'ye göre “Teville

116 Zehabî, *Siyeru A'âlâmi'n-Nübelâ*, XIX, 448-449.

İlgili bu yaklaşım ârifler (ilim ve hikmet sahipleri) için geçerli değildir. Ârifler dinî konularda derin yorumlar üretebilir, derin tartışmalara girebilirler.”¹¹⁷

İbn Rüşd’e göre de Kur’an vahyinin bir zâhirî manası, bir de te’vile açık tarafı vardır. Zâhirî manaya uymak herkesi bağlar; nassın tevile açık boyutuna tâbi olmak ise salt ulemayı bağlar. Avâm (halk) zâhir mana ile yetinmeli, tevilden uzak durmalı, ulema ise tevile muhtaç gördüğü nasları yorumlamalıdır.¹¹⁸ İbn Rüşd, avâma hitap ederken en uygun yolun, dinî meseleleri basite indirgeyerek anlatmak olduğunu söyler. Nitekim naslardaki ifade ve anlatım da genel olarak bu tarzdadır. Mesela, Kur’an’da pek çok konu kıssalar üzerinden anlatılır, müşahhas örnekler sunulup benzetmeler yapılır ve soyut meseleler somutlaştırılarak ifade edilir. Çünkü nasların avâm üzerindeki tesiri ancak zâhirî manaya itibar edilmesi hâlinde gerçekleşir.¹¹⁹

Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi sûfî âlimler, bâtınî mana ve tevil konularında diğerlerinden daha ileri gitseler de Kur’an’ın, ilk muhatapların kültür seviyelerine uygun olarak somutlaştırıcı bir dil ve üslupla onlara hitap ettiği tespitinde onlara katılmışlardır. Dolayısıyla sonraki Müslümanların avâm denilen kültürsüz kesimleri için bu zâhirî dil ve anlamın gerekli ve yeterli olduğu şeklindeki görüşü onlar da kabul ederler. Hatta bu sûfî âlimler, “ulemâ-i rüsûm” dedikleri şekilci ve zâhirî âlimleri de avâma katmışlardır.¹²⁰

C. Zâhirîliğin Temel Kabulleri

İster Ehl-i hadis versiyonuyla olsun, ister İbn Hazm’ın temsil ettiği fikhî-mezhebî formasyonu olsun, Zâhirîlik, dinin nas ve habere/esere dayandığı ve nasların tüm meseleleri kuşattığı iddiasını taşır. İmam Şâfiî bir Müslümanın hayatta karşısına çıkabilecek her mesele hakkında Kur’an’ın açıkça veya öz (mücmel) olarak mutlaka bir şey söylediği-

117 Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm ‘an ‘İlmi’l-Kelâm, Mecmû’atü Resâilü’l-İmâm el-Ğazzâlî* içinde, s. 319-355.

118 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 48-49.

119 İbn Rüşd, *el-Keşf‘an Menâbici’l-Edille*, s. 138-141, 202-203.

120 Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, III, 188; keza bk. I, 279; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, IX, 269, X, 300.

ni¹²¹, mutlaka bir çözüm yolu gösterdiğini¹²² vurgular ve bu hususta Nahl 16/44, 89 ve Mâide 5/3 gibi ayetleri delil gösterir. Şâfiî ekolüne mensup Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066), Ebü'l-Hasan el-Vâhidî (ö. 468/1076), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi hadisçiler ve müfessirler En'âm suresinin (6) 38. ayetindeki “Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)

- İster Ehl-i hadis versiyonuyla olsun,
- ister İbn Hazm'ın temsil ettiği
- fikihî-mezhebî formasyonu ile
- olsun, Zâhirîlik, dinin nas ve
- habere/esere dayandığı ve nasların
- tüm meseleleri kuşattığı iddiasını
- taşır. İmam Şâfiî bir Müslümanın
- hayatta karşısına çıkabilecek her
- mesele hakkında Kur'an'ın açıkça
- veya öz (mücmel) olarak mutlaka
- bir şey söylediğini, mutlaka bir
- çözüm yolu gösterdiğini vurgular.

ifadesinde geçen “el-kitâb” lafzını “Kur'an” olarak anlarlar. Onlar, bu âyet münasebetiyle İmam eş-Şâfiî'nin, “Bana hangi mesele hakkında soru sorarsanız sorun, o soruya Allah'ın Kitabı'ndan ve Resûlullah'ın Sünnetinden mutlaka bir cevap bulurum” dediğine dair bir rivayet de naklederler.¹²³

Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde Kitap, Sünnet, Sahâbe kavilleri, icma ve kıyasa dair fikirleriyle ortaya koyduğu paradigma,¹²⁴ “Din haber, eser ve ilk üç nesle ittibadan ibarettir” diyen Selefi ekolün din ve dinî kaynak anlayışıyla örtüşür mahiyettedir. Bu anlayış hemen hemen aynıyla İbn Hazm tarafından da benimsemiştir. İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde, “Bilin ki Allah'ın dini zâhirdir, onda bâtın yoktur; açıktır, altında sır yoktur” der.¹²⁵ İbn Hazm'a göre hükmü Kur'an'da veya Hz. Peygamber'in beyanında genel veya özel ismiyle açıkça ortaya konulmamış bir meseleden söz etmek mümkün değildir. Naslar din ile bağlantılı her konuyu içerir. Allah, En'âm 6/38, Nahl 16/44 ve 89. âyetlerde bu hususu açıkça belirtmiş, Mâide 5/3. âyette ise dinin kemale erdiğini bildirmiştir.¹²⁶ “Kur'an'da yok

121 “فَلَيْسَ نَنْزِلُ بِأَحَدٍ نَازِلَةً إِلَّا وَالْكِتَابِ يَدُلُّ عَلَيْهَا نَصًّا أَوْ جَمَلَةً”, Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 69.

122 “فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها”, Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19.

123 “سَلَوْنِي مَا تَبَيَّنْتُكُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ”, Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, s. 347; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, VIII, 119-120; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Beyrut 1981, XII, 226-228.

124 Mesela bk. *el-Ümm*, VIII, 763-764.

125 “وَاعْلَمُوا أَنَّ دِينَ اللَّهِ تَعَالَى طَاهِرٌ لَا بَاطِنَ فِيهِ وَجَهْرٌ لَا سِرَّ خُتْمَهُ”, İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Müle ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*, Kahire 1347, II, 91.

126 İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Abkâm*, VIII, 3; a. mlf., *en-Nübzetü'l-Kâfiye fi Ahkâmi Usûli'd-Dîn*, s. 61; a. mlf., *el-Muḥallâ bi'l-Âsâr*, I, 78.

yoktur” anlayışına delil gösterilen bu âyetlerin hem Zâhirî kesimler hem de Bâtînîler ve Sûfîlerce kullanılmış olması da ilginçtir. Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392) İmam eş-Şâfiî'nin de “Ümmetin ortaya koyduğu görüşlerin tümü Sünnet'in şerhidir. Sünnet'in tümü Kur'an'ın şerhidir. Kur'an'ın tümü ilâhî isimlerin şerhidir...” dediğini nakleder.¹²⁷

Zâhirî anlayışta din nastır ve sınırlı sayıdaki nasların işlevi sınırsızdır. İmam Şâfiî'nin sadık talebesi, *er-Risâle*'yi bizzat hocasından seksen defa okuduğunu söyleyen Ebû İbrahim el-Müzenî (ö. 264/878), *Kitâbu'l-Emr ve'n-Neby* adlı eserinde der:

“Allah ve elçisi bir şeyi emir olarak bildirip açıkça isimlendirdiklerinde, o şeyin isminin/lafzının gerektirdiği umumilik ve sarihlik neyse hükmünün de aynı şekilde umum ve zâhire hamledilmesini gerektirir... O halde, muhataba emredilen hüküm sadece (lafzın zâhirinde) bildirilmiş/beyan edilmiş hükümdür. Bunun aksi mümkün olmasa gerekir; çünkü Allah insanları gaybı (lafzın zâhirinde olmayan manayı) bilmekle mükellef kılmış değildir.”¹²⁸

Müzenî aynı bağlamda bir kimsenin Kur'an ve Sünnet metinlerinde geçen ve lügavî açıdan mana ve mefhumu zâhir/açık olan lafızlarda bu zâhir manadan başka manalar bulunduğunu iddia eden bir kimseye, “Böyle bir iddiada bulunmak gaybı bilmek iddiasıyla eşdeğerdir. Ne var ki, gaybın bilgisine ancak nakille (haber) ulaşılır” demek gerektiğini belirtmiştir.¹²⁹

Müzenî'nin zikrettiği bu görüşün hemen hemen aynıyla İbn Hazm tarafından da benimsenmiş olması, Şâfîlik'ten Zâhirîliğe uzanan yola ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. İbn Hazm'ın bu konuyla ilgili ifadelerine göre tevil iddiasında bulunan ve dolayısıyla zâhiri terk etmiş olan kimse vahyi terk etmiş, aynı zamanda ‘gaybı bilmek’ gibi bir iddiada bulunmuş olur (ومدعي التأويل وتارك الظاهر تارك للوحي مدع لعلم الغيب). Çünkü müşahede edilenler -ki bunlar da zâhirden ibarettir- dışındaki bütün her şey gaybdır.¹³⁰

127 Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 25.

128 Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ el-Müzenî, *Kitâbü'l-Emr ve'n-Neby*, nşr. Robert Brunschwig, *Bulletin d'études Orientales*, XI, Beyrut 1946, s. 153.

129 Müzenî, *gösterilen yer*.

130 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 43.

Zâhirî anlayışın İslâm ilim ve düşünce tarihindeki metodolojik dayanaklarından biri, “lafzın umumiliğine itibar” ilkesidir. Klasik fıkıh usûlü kitaplarının yanı sıra, ulûmu’l-Kur’an ve tefsir edebiyatında da önemle vurgulandığı üzere, usûl âlimlerinin hemen tamamına göre âyetlerin inişine medar olan sebebin (sebeb-i nüzûl) hususiliğine değil, ilâhî hitapta ki lafzın (nas) umumiliğine itibar edilir (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).¹³¹ Dolayısıyla âyetlerdeki hükümler özel sebebe münhasır değil, genel muhtevalıdır. Usûl kitaplarındaki bu ilke kimi müfessirlerce muayyen âyetler özelinde, “Âyetin lafzı tüm çağları/zamanları kapsayıcıdır” (ولفظ الآية عام في جميع الأعصار) şeklinde formüle edilir.¹³² Klasik usûl, fıkıh ve tefsir geleneğinde kabul gören anlayışa göre asıl olan Şârî’in hitabıdır. Mutlak hüccet/otorite nastaki lafız ve beyandır. Bu itibarla, özel bir sebebe binaen nazil olan naslar üzerine de umumi hükümler kurulmalıdır. Çünkü şeriat tarih-üstü ve evrensel dir.¹³³

D. Zâhirîliğin Çağdaş Selefî Düşüncedeki İzdüşümleri

Çağdaş Selefîlik, esas itibarıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının Hindistan ve bilhassa Mısır coğrafyasında ortaya çıkan ıslah/tecdit hareketleri çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir harekettir. Islah/tecdit hareketleri temelde İslâm coğrafyasının Batılı ülkeler tarafından fiilî işgali karşısında yaşanan travmanın bir neticesi olarak zuhur etmiştir. İslâm dünyasının Batı karşısında yaşadığı ağır mağlubiyet ve

- İslâm dünyasının Batı karşısında
- yaşadığı ağır mağlubiyet ve geniş
- kapsamlı gerilik problemi karşısında
- dönemin Müslüman ilim ve fikir
- insanlarının pek çoğu mevcut krizi
- dinî anlayış ve kavrayıştaki yapısal
- problemlerle ilişkilendirip bu derin
- krizden çıkış yolunu kısaca “geleneği
- taklit zihniyetinden kurtulup Kur’an
- ve Sünnet’e dönmek” şeklinde
- belirlemiştir. Bu noktada güçlü bir
- “öze dönüş” söylemiyle birlikte dinî-
- ilmî gelenekle hesaplaşmaya da
- girişilmiştir.

131 Fahreddin er-Râzî, *el-Mabsûl*, III, 125; Zerkeşî, *el-Babru’l-Mubît*, III, 198; Suyûtî, *el-İt-kân fî Ulûmi’l-Kur’an*, I, 95.

132 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz fî Tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz*, I, 419; İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl*, I, 243.

133 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ömer Kara, *Kur’an’ın Anlaşılmasında ‘İtibâr Sebebin Hususiliğine Değil, Lafzın Umumiliğinedir’ İlkesine Usûlcümlerin Yaklaşımları* (yayımlanmamış doktora tezi), s. 252-276.

geniş kapsamlı gerilik problemi karşısında dönemin Müslüman ilim ve fikir insanlarının pek çoğu mevcut krizi dinî anlayış ve kavrayıştaki yapısal problemlerle ilişkilendirip bu derin krizden çıkış yolunu kısaca “geleneği taklit zihniyetinden kurtulup Kur’an ve Sünnet’e dönmek” şeklinde belirlemiştir. Bu noktada güçlü bir “öze dönüş” söylemiyle birlikte dinî-ilmî gelenelele hesaplaşmaya da girişilmiştir.

Bilhassa Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rızâ (ö. 1935) gibi isimlerin ortaya koydukları islah/tecdid projesinde dinî-ilmî miras ve geleneğe eleştirel yaklaşım ve ana kaynaklara dönüş fikrinin ön plana çıkması bu projenin İbn Teymiyye ile ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Ancak özellikle Abduh’un temsil ettiği anlayış, Selefilik’ten ziyade “genelde dini, özelde dinî metinleri modern çağın idrakiyle buluşturma” anlamında “modernist” bir karaktere sahipti. “İnkılap istiyorum, ben de, fakat Abduh gibi...” diyen Mehmed Akif’in (ö. 1936), “Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm’ı” şeklindeki beyti¹³⁴, söz konusu amacın en meşhur klişesi olarak değerlendirilebilir.

Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi isimlerce temsil edilen modern/modernist Selefiliği Zâhirîlikle ilişkilendirmek de pek mümkün değildir. Nitekim bu iki ismin ortak ürünü sayılabilecek *Menâr* tefsiri incelendiğinde, Hz. Âdem’in tüm insanlığın babası olmadığı, fazlalık faizinin (ribe’l-fazl) zaruret ve ihtiyaç hâlinde mubah sayılacağı, cin kavramının mikropalara atıfta bulunduğu gibi birçok ilginç görüşle karşılaşmaktadır. Özellikle hissî mucizeler ve gaybî meselelerle ilgili birçok âyetin tefsirinde temsili yorumlar da görülmektedir. *Menâr* tefsirinin klasik Selefilikle irtibatı daha ziyade ilâhî isimler ve sıfatlarla ilgili âyetlerde görülür. Buna mukabil *Menâr* tefsirinde birey ve toplum, devlet ve yönetim, ekonomi ve servet, cihad ve kıtâl gibi pek çok konuda modern zamanın ruhuna uygun yorumların yapıldığı görülür.

Ayrıca birçok âyetin yorumunda klasik tefsir ve fıkıh geleneğindeki hâkim görüşler reddedilmiştir. Mesela, müşrikler ve kâfirlere karşı savaşla ilgili Bakara 2/191-193. âyetlerdeki “fitne” kelimesinin şirk/küfür diye izah edilmesi Abduh ve Reşid Rızâ’ya göre hiç isabetli değildir. “*Fitne ortadan*

134 Mehmed Âkif Ersoy, *Safabat* (Âsım), s. 351.

kalkıncaya ve din Allah'ın oluncaya değin onlarla savaşın” mealindeki ifade, din ve inanç özgürlüğüne yönelik her türlü baskı ve engellenenin ortadan kaldırılması uğruna savaşmayı ifade eder.¹³⁵

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının Hindistan, Pakistan, Mısır gibi farklı bölgelerindeki siyasî rejimler ile Müslüman halk arasında yaşanan gerginlikler ve dinî alana ve özgürlüklere yönelik baskılar, bu bölgelerde ideolojik karakteri İslâmî hareketlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ (ö. 1949) ve İhvân-ı Müslimîn, Pakistan'da Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979) ve Cemâat-i İslâmî bu sürecin ürünleridir. Ayrıca İsrail-Filistin sorunu ve Sovyetler Birliği'nin Afganistan işgali gibi hadiseler de İslâm dünyasındaki dinî-siyasî hareketlerin radikalleşmesine sebebiyet vermiş ve böylece modern Selefilik hem çeşitlenmiş hem de büyük ölçüde siyasallaşmıştır.¹³⁶

Günümüzde homojen bir Selefilikten ziyade birbirinden farklı, hatta yer yer birbirine zıt söylemler ve pratiklere sahip birçok Selefî hareketin mevcudiyetinden söz etmek gerekir.¹³⁷

DAEŞ'in Türkiye'ye yönelik propaganda araçlarından biri olan *Konstantiniyye* dergisindeki muhtelif makalelerde Bakara 2/193 ve Enfâl 8/39. âyetler geleneksel fıkıh ve tefsir literatüründeki muhtevayla birebir aynı şekilde izah edilmiştir. Mesela derginin 3. sayısındaki “Kıtâl Cihadında Yer Almayan, Bu Farzı Terk Etmiştir” başlıklı yazıda Enfâl 8/39. âyete atıf yapılarak şu ifadeler yer verilmiştir:

“Allah azze ve celle şirkin, küfrün ve zulmün yeryüzünden kaldırılıp tevhid ve adaletin yeryüzüne hâkim olması için Müslümanlara kıtâl cihadını farz kılmıştır... Tевhidin yayılması asıl itibarıyla savaşlarla olmuştur... Resûlullah ve sahâbesi kıtâl cihadını terk edip sizin takip etmiş olduğunuz metodu

135 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)*, II, 210-211.

136 Mehmet Ali Büyükkara, “Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban”, [Orta Asya'da İslâm içinde], ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniv. Yayınları, Ankara-Türkistan 2012, III, 1311.

137 Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîye ve Cihadî Selefîye”, *Dinî Araştırmalar*, VII/20 (2004), ss. 205-234; a. mlf., “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Taribte ve Günümüzde Selefîlik Milleterarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014, s. 485-524.

takip etmiş olsaydı hiçbir zaman o kadar toprak fethetmez ve o kadar güç sahibi olamazdı. Ve o kadar insanın hidayetine de vesile olamazdı.”¹³⁸

Cihad ve kıtâl konusuyla ilgili olarak çok daha çarpıcı bir örnek *Konstantiniyye* dergisinin 7. sayısında yer alır. Buradaki “Harbî Kâfirin Tanımı” başlıklı yazıda “*Fitne ortadan kalkıncaya ve din Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın*” mealindeki Bakara 2/193. âyetin izahında çeşitli tefsirden nakiller yapılır. Savaşmanın sebebinin küfür olduğu, çünkü yüce Allah’ın bu âyette ‘*fitne kalmayıncaya*’ buyurduğu, buradaki fitnenin küfür anlamına geldiği, buna göre savaşın nihai hedefinin küfrün kalkması olduğu belirtilir.”¹³⁹

Bu örneklerde de görüldüğü üzere *DAEŞ gibi cihadçı yapılar, şiddete yönelik argümanlarını klasik Sünnî tefsir ve fıkıh kaynaklarından tedarik etmekte, fukaha ve müfessirlerin ifadelerini birebir aktarmaya ibtimam göstermektedirler*. Hatta DAEŞ’in terör faaliyetlerinde çok önemli bir yer tutan *intihar* eylemlerinin dinî meşruiyet argümanları da dört Sünnî fıkıh mezhebine ait tefsir, hadis ve Ahkâmü’l-Kur’an literatüründen nakledilmektedir.¹⁴⁰

Sonuç olarak Zâhirîlik gerek din olgusunu kavrama gerekse temel dinî metinleri anlama/açıklama çerçevesinde muayyen bir mezhep, fırka veya ekole indirgenmesi pek mümkün olmayan genel bir anlayış modelini ifade eder. Kendi içinde çok farklı tonları barındıran Zâhirîlik anlayışı, ilk Hâricîlerden başlayarak, Sünnî Ehl-i hadis’ten Şii gelenekteki Ahbâriyye ekolüne, İmam Şâfiî ve Şâfiîlik’ten Dâvûd ez-Zâhirî ve Zâhiriyye mezhebine,

138 *Konstantiniyye*, “Kıtâl Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir”, 3 (Zilhicce 1436), ss. 27-31.

139 *Konstantiniyye*, “Harbi Kâfirin Tanımı”, 7 (Zilkade 1437), s. 5-6. DAEŞ’in bir diğer propaganda organı olan *Rumiyah* dergisindeki “Savaşta Kadın ve Çocukların Öldürülmesi” başlıklı bir yazıda, “İslam âlimleri ittifakla zimmet, eman veya sözleşmesi olmayan her kâfirin harbi kâfir olduğunu ve öldürülmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir” şeklinde bir ifadeye yer verildikten sonra, bu konuyla ilgili şiddet ve terörün tüm referansları klasik Sünnî fıkıh ve tefsir kitaplarından verilmiştir. Bk. *Rumiyah*, “Savaşta Kadın ve Çocukların Öldürülmesi”, sayı: 2 (Muharrem 1438).

140 Bk. *Konstantiniyye*, “İstîshadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti”, 36-38 (Zilhicce 1436), s. 36-37; krş. Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, Şerhü’s-Siyerî’l-Kebîr, I, 1512; Ebû Bekir el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 327; keza bk. bir önceki dipnotta geçen kaynaklar.

İbn Teymiyye'nin tesis ettiği sistematik Selefîlik'ten Vehhâbîliğe ve günümüzdeki el-Kaide gibi Cihâdcı Selefî örgütlere kadar sayısız örgütlü yapıyı içerir.

Zâhirci paradigma öncelikle Kur'an'ın dil ve ifade sistemiyle yakından ilişkilidir. Esasen, hitap ettiği ilk toplumun bir gerçeğiyle bağlantılı olarak Kur'an'daki dil ve ifade büyük ölçüde zâhir temeldir. Sözelimi, Allah'ın isim ve sıfatla-

larıyla ilgili birçok âyet teşbih ve tecsim fikrine uygun ifadeler içerir. Nur âyeti (Nur 24/35) gibi soyut anlatımlar hariç, özellikle tevhid ve şirk konusyla ilgili meseller, temsiller, analogiler gayet yalın ve basittir. Ahiret ahvaliyle ilgili tasvirlerin kahir ekseriyeti maddî, cismanî unsurlarla bezelidir. Bütün bunların yanında Kur'an'daki delillerin genel karakteristiği –İsmail Hakkı İzmirli'nin (ö. 1946) ifadesiyle¹⁴¹– hatâbî mahiyettedir. Retoriğe dayalı hatâbî deliller, ilk planda ikna edici olsa da delilleri kritik edebilecek düzeyde entelektüel birikimi bulunan kimseler için ilave açıklamalar, düşünce ve bilgilerle bu delillerin içinin doldurulmasını gerekli kılacaktır.

Kur'an, Arap dil mantığına özgü ifade kalıpları içerisinde somutlaşmış bir metin olduğu ve bu metin fıkıh geleneğinde hukuk kodu gibi kullanıldığı için anlamlandırma, yorumlama ve hüküm çıkarmada “zâhir” denilen veri unsura riayet edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Ayrıca, Ehl-i hadis ve Selefîyye'de dinin “nas, haber ve Selef'e ittiba”dan ibaret görülmesi ve genel olarak dinde, özellikle de Kur'an ve Sünnet'te her meseleyle ilgili olarak bir delil bulunduğu fikrinin benimsenmesi nasların birer hukuk kodu gibi kullanılmasını icap ettirmiştir.

Dinî metinleri ve şer'î hükümleri anlama konusunda zâhirî yaklaşımın kadîm temsilcileri arasında bilhassa *Ehl-i hadis* ekolü her zaman çok önemli bir yere ve güce sahip olmuştur. Ehl-i hadis, nasları anlama ve hüküm çıkarmada nassın yanında re'ye ve aklî istidlallere de başvuran muarızlarına karşı, nassın tartışılmaz otoritesini ikinci plana itmek ve bu otorite

- Kendi içinde çok farklı tonları
- barındıran Zâhirîlik anlayışı, ilk
- Hâricîlerden başlayarak, Sünnî Ehl-i
- hadis'ten Şii gelenekteki Ahbâriyye
- ekolüne, İmam Şâfî ve Şâfilik'ten
- Dâvûd ez-Zâhirî ve Zâhiriyye
- mezhebine, İbn Teymiyye'nin tesis
- ettiği sistematik Selefîlik'ten
- Vehhâbîliğe ve günümüzdeki
- el-Kaide gibi Cihâdcı Selefî örgütlere
- kadar sayısız örgütlü yapıyı içerir.

141 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Tedkikat ve Telifât-i İslâmiye Heyeti, I, 45-46.

Klasik dönem Ehl-i re'y ekolü, bilhassa İmam Ebû Hanîfe ve talebelerinin dönemi kapandıktan sonra, Ehl-i hadis'in yoğun baskısı altında hem re'ycilikten geri adım atma yoluna gitmiş hem de re'yciliği nassa sadakat formasyonuna dönüştürmüştür. Bu durum re'yci gelenekten gelen çevrelerin kimi zaman Ehl-i hadis'ten daha nasçı bir din anlayışının savunmaları gibi garip bir sonuç ortaya çıkarmıştır.

karşısında gevşek davranmak gibi çok ciddi ve etkili ithamlar yöneltilmişlerdir. Ehl-i re'y, bu ağır ithamın baskısı altında sürekli olarak mücadelede yenik düşmüştür. Bağdat Mu'tezilesi'nin tahrikleriyle ilk dönem Abbâsî yöneticilerinin uyguladığı baskılar ve özellikle mihne¹⁴² olayları da, başta bu olaylarının en önemli mağduru olarak bilinen Ahmed b. Hanbel olmak üzere, Ehl-i hadis'i kahramanlaştırırken re'y (akılcılık) taraftarlarını zayıflatmıştır.

Klasik dönem Ehl-i re'y ekolü, bilhassa İmam Ebû Hanîfe ve talebelerinin dönemi kapandıktan sonra, Ehl-i hadis'in yoğun baskısı altında hem re'ycilikten geri adım atma yoluna gitmiş hem de re'yciliği nassa sadakat formasyonuna dönüştürmüştür. Bu durum re'yci gelenekten gelen çevrelerin kimi zaman Ehl-i hadis'ten daha nasçı bir din anlayışının savunmaları gibi garip bir sonuç ortaya çıkarmıştır. İlginçtir, Ehl-i hadis'in fıkıh alanındaki en güçlü temsilcisi olan Hanbelîlik fûrû-ı fıkıhta giderek esnekleşirken, Ehl-i re'y'in müesses temsilcisi Hanefîlik aynı nispette nasçılığa evrilmiştir. Sözelimi meşhur Hanefî fakih Cessâs'ın usûl-i fıkıh ve Ahkâmü'l-Kur'an'la ilgili eserlerindeki paradigmatik kurgu Şâfiî usûl ve fıkıh geleneğinden çok da katı bir mahiyet arz eder. Keza akli yöntemlerden olan *istihsân* Hanefî usûl literatüründe çokça konuşulsa da, İmam Şâfiî ve takipçilerinin "İstihsân dinî alanda keyfi hüküm vazetmektir" tarzındaki ağır eleştirileri karşısında bu kavram hiçbir zaman ümmeti dogmatizmin kuşatmasından kurtaracak güçlü ve kalıcı bir usûl prensibine dönüştürülememiştir.

Neticede nassın mahiyeti ve işlevi konusunda re'yci tefsir ve fıkıh geleneği ile Ehl-i hadis, Selefîlik ve bilindik Zâhirîlik arasında ciddi bir anlayış farkının kaldığını söylemek güçtür; sadece bir ton farkından söz edilebilir. Çünkü her iki geleneğe de ilke olarak nassın tarih-üstü anlamlar taşıdığına, nasların zâhirlerinden anlaşılacak hükümlerin tüm zamanlarda

142 Bilgi için bk. bu çalışma, s. 8/dipnot 16.

uygulanması gerektiğine inanılır. Bu yüzden, usûl ve tefsir ulemasının tamamına yakını ilkesel olarak, “lafzın umumiliği” kabulünü esas almıştır. Hâl böyle olunca, halkının neredeyse tamamı Hanefî-Mâtürîdî olan coğrafyalardaki DAESH gibi cihatçı örgütler de günümüzde cihad ve kıtal âyetleriyle istidlalde bulunurken klasik Sünnî fıkıh-tefsir literatürünü rahatlıkla kullanmaktadırlar.

Zamanımızda Müslüman dünyanın yüzleşmek zorunda olduğu sorun, Zâhirîlik, Bâtînlilik gibi eğilimlerin ne olduğunu irdelemekten çok daha büyüktür. *Bu büyük sorun, Müslüman toplumların gerek dinî kimliğinin teşekkülünde gerekse hayat pratiğinin tanziminde her bir tikel meseleyle ilgili olarak nassa (ayet, hadis) başvurmanın zorunlu olup olmadığını ve aynı zamanda nasları birer hukuk kodu gibi kullanmakla nereye varılacağını düşünme sorunudur.*

VI. Zâhirî-Selefî Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği¹⁴³

İslâm düşüncesinin son bir buçuk asrına damgasını vuran itikadî ve siyasî hareket hiç kuşkusuz Selefîlik'tir. Çağdaş Selefî hareketlerin, İslâm dünyasının Batı karşısındaki mağlubiyetinin etkisiyle oluşan siyasî travmaların sonucunda yeşerdiği yolundaki kanaat yanılıcı olabilir. Zira –bu çalışmada buraya kadar verilen bilgilerden de açıkça anlaşıldığı üzere– Selefî düşünce tarzının kökenleri İslâm'ın erken dönemlerine kadar gitmektedir. Hicrî II. ve III. asırlardan itibaren *Ehlü'l-hadîs*, *Ehlü'l-eser*, *Ashâbu'l-hadîs* gibi isimlerle anılan toplulukların ortaya çıktığı ve bunların etkilerini günümüze kadar kesintisiz devam ettirdikleri bilinmektedir. Bu zihniyetin temel kabulleri çağdaş Selefî hareketlerin tamamında görülür. İlaveten –kelam düşüncesi açısından baktığımızda– Zâhirî-Selefî zihniyet, Sünnî kelam ekollerini de farklı oranlarda

- İslam'ın klasik çağında oluşan
- Zâhirî ve Selefî dinamiklerin
- büyük kısmı sadece Ashâbu'l-hadîs
- çizgisine değil, –görünüşte çatışma
- halinde olduğu varsayılan- kelam
- geleneğine de ciddi oranda sirayet
- etmiştir. Günümüzde bile kendisini
- Ehl-i sünnet kelam ekollerinden
- birine nispet etmesine rağmen
- farkında olmadan Selefî söylemin
- propagandasını sürdüren akım ve
- isimlere kolaylıkla rastlanabilir.

143 Bu başlık altındaki kısım, –bazı değişiklik, eklemeler ve değerlendirmeler dışında– Doç. Dr. Faruk Sancar'ın *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu* adlı eserde yayımlanan aynı başlıklı müzakere metninin (s. 379-396) kısaltılmış şeklidir.

şekillendirmiştir. İslam'ın klasik çağında oluşan Zâhirî ve Selefî dinamiklerin büyük kısmı sadece Ashâbu'l-hadis çizgisine değil, –görünüşte çatışma halinde olduğu varsayılan- kelim geleneğine de ciddi oranda sirayet etmiştir. Günümüzde bile kendisini Ehl-i sünnet kelim ekollerinden birine nispet etmesine rağmen farkında olmadan Selefî söylemin propagandasını sürdüren akım ve isimlere kolaylıkla rastlanılabilir.

Bu itibarla Selefîlik derken, aslında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi belli kurucu lideri, tabakaları ve âlimleri olan bir mezhepten ziyade bütün mezhebî temayülleri kolaylıkla etkileyebilme kapasitesini haiz bir düşünme biçiminden söz edilmektedir.¹⁴⁴

A. Zâhirî/Selefî Din Algısını Önlemeye Yönelik Tekliflerin Tutarlılığı

Selefî/Zâhirî din algısını önlemeye yönelik tekliflerin ne ölçüde tutarlı olduğu sorusunu cevaplamak için “*Sünnî kelim sistemi*”nin neyi ifade ettiğini anlamak gerekir.

Sünnî gelenekte kelimın asıl işlevi, “Ehl-i sünnet itikadını savunmak” olarak bilinir. Buradaki “*Ehl-i sünnet*” ifadesinin eskiden beri en çok sahiplenilen kavramlardan biri olduğu malumdur. Zira sünnî kelim literatüründe Ehl-i sünnet, “Resûlullah ile Ashab cemaatinin akaid sahasında takip ettikleri yolu izleyenler”¹⁴⁵ şeklinde tanımlanır ve bu anlamıyla hiçbir Müslümanın dışında kalmak istemeyeceği bir çerçeveyi ifade eder. “Ehl-i sünnet” terimi, çağdaş bazı yazarlar tarafından *Selefîyye*, *Eş'ariyye* ve *Mâtürîdiyye* isimli üç büyük akımı kuşatan bir hüviyete dönüştürülmek istenirse de klasik mezhepler tarihi kaynaklarında Ehl-i Sünnet'in *Selefîyye* diye bir koldan bahsedilmez.¹⁴⁶ Gerçi Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin kurucularından önce Hicrî II. asra geldiğinde İslâm dünyasında siyasi zeminde Şia'ya, “büyük günah” meselesinde Hâricîliğe ve “halku'l-Kur'an, rü'yetullah” gibi

144 Bk. Faruk Sancar, “Selefîlik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefî Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/3 (2015), s. 25.

145 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid: Kelim İlmi ve İslam Akaidi*, s. 16-17.

146 Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525-530.

itikadi konularda Mu'tezile'ye muhalif olan büyük bir kitle bulunuyordu. Ancak bunlar, dinî metinleri anlama ve yorumlama noktasında kendi aralarında mutlak bir fikir ve sistem birliği oluşturmuş değillerdi.

Ehl-i sünnet'in erken dönem temsilcileri olan bu nesil arasında metodik olarak iki eğilimin ön plana çıktığı görülür. Daha önce de belirtildiği üzere bunların biri, bugünkü Zâhirî/gelenekçi kesimlerin de birçok bakımından öncüleri kabul edilebilecek *Ehl-i hadis* zihniyeti, diğeri ise bunun karşısında yer alan *re'yci/akılcı* bakış açısıdır. Bu iki akım arasındaki mücadelede –yukarıda sözü edilen *mihne* hadisesinin de büyük katkısıyla– muhafazakârlığı temsil eden ilk eğilimin, yani Ehl-i hadis'in sürekli başarılı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İslâm akaidini açıklama ve savunmada naklin yanında aklı ve felsefî delillerin de kullanılmasını zaruri gören ve böylece Ehl-i hadis'in metodundan farklı bir yol izleyen Mu'tezile'nin kullandığı yöntem ilk defa “kelam” adı verildiğini biliyoruz. Bundan dolayı Mu'tezile, kelam metodunun kurucusu kabul edilmektedir. Ancak Mu'tezile başlangıçtaki bu amacını, günümüzde “iktidar zehirlenmesi” denilen sebepten ötürü baskı ve cebir yoluyla kitlelere yaymaya başlayınca, âyet ve hadiselerin zâhirî anlamlarına bağlı olan hadis ve fıkıh âlimlerinin nefretini ve düşmanlığını kazanmış, kamu vicdanı da mağdurların yanında yer almıştır.

Fakat Mu'tezile'ye yönelen bu öfke dinî metinlerin anlaşılması konusunda onlarla benzer bir yöntemi teklif eden mutedil re'yci çizgiye de yönelmiş ve öyle görünüyor ki, Mu'tezile ile birlikte bu re'yci çizgi de –ismen değilse bile– fikirleri ve teklifleri itibariyle tasfiye sürecine girmiştir. Bu konjonktür içinde ikisi de aynı zaman diliminde ortaya çıkan Ehl-i sünnet'in Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik isimli kelam ekolleri ana akım haline gelmiştir.

“Ehl-i sünnet kelamı denilen sünnî kelam sistemini, düşünce ve yöntem itibariyle Ehl-i hadis veya çağdaş bir akım olan Selefilik'ten ayıran temel farklılık nedir?” şeklindeki bir soruya karşı akla gelen ilk cevap, Ehl-i hadis geleneğinin nakilci, Sünnî kelam sisteminin ise akılcı olduğudur. *Aslında Sünnî kelamın Hadis Taraftarları karşısındaki en zayıf yönü de –paradoksal bir şekilde– kelamcılarının, kendilerinin akılcı olduklarını zannetmeleridir.* Bu iddia bir taraftan nakle bağlı kalmayı ifade ederken diğer taraftan da re'yci

çizginin kelimeler geleneği içerisinde sürdürüldüğü gibi bir rahatlamayı temin etmektedir. Hâlbuki –ehlince gayet iyi bilindiği üzere– “*kelâmî akılcılık*” olarak ifade edilen tavır, son tahlilde haberî sıfatları te’vilden ve ahiret ahvaliyle rü’yetullah gibi bazı inanç konularının akıl açısından imkânını kanıtlama gayretinden ibarettir. *Hakikatte ise “kelâmî akılcılık” denilen şeyin akla müstakil bir özne gözüyle baktığını söylemek mümkün değildir.*

B. Selefî Yayılmacılığa Karşı Düşünülebilecek Bazı Teklifler

1. Tasavvufî Düşüncenin Canlandırılması

Tasavvuf karşıtlığı, tarihten günümüze bütün Zâhirî-Selefî hareketlerde görülen ortak tavırlardan birisidir. Bu durumda günümüzdeki Selefiye yayılmacılığına ve zâhirî din söylemine karşı tasavvuf önleyici bir imkân olarak düşünülebilir. Bu öneride şu önemli nokta mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır: Tasavvufî düşüncenin, Selefiye’den farklı olarak gerçekten zâhirî eğilimlerden bütünüyle uzak durup durmadığını ve bütün dinî eğilimleri kuşatıcı bir hoşgörü ve tevazuya pratikte sahip olup olmadığını sorgulamak gerekir.

Tarihteki birkaç sûfî hareket dışında, hâlihazırda varlığını sürdüren tarikatların veya tasavvufî görünümlü dinî yapıların dinî metinleri okuma biçimlerinin de bir hayli zâhirî renk taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Mesela ülkemizdeki dominant tarikat yapılarının, Selefîliğin bu çalışmada sunulan

Tasavvufî düşüncenin metin okuma şeklinin, aslında klasik veya çağdaş Selefîlik’teki okumalara, özellikle de ahkâmla ilgili nasları katı Zâhirî bir tarzda yorumlamaya yakın olduğunu söylemek mümkündür. Yine aynı literatürün kullandığı “havâs-avâm” gibi ayrıştırıcı ve seçkinci dil de sûfî düşünceye yüklenmeye çalışılan yüksek hoşgörü ve tevazu elbisesinin çok iyi oturmadığını göstermektedir.

kodlarıyla benzer bir paradigmaya sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Öte yandan tasavvufî düşüncenin erken dönemleri ile kurumsallaşma dönemi olarak bilinen sonraki dönem arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca sûfî düşüncenin bâtinîliğinden söz edilirse de bu, zâhirî anlayışı tamamıyla reddeden bir okuma biçimi değildir. Sûfîliğin zâhiri dışlayan tavır zâhirî anlamların kendi amacına hizmet

etmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Tasavvufî düşüncenin metin okuma şeklinin, aslında klasik veya çağdaş Selefilik'teki okumalara, özellikle de ahkâmla ilgili nasları katı Zâhirî bir tarzda yorumlamaya yakın olduğunu söylemek mümkündür. Yine aynı literatürün kullandığı “havâsavâm” gibi ayrıştırıcı ve seçkinci dil de sûfî düşünceye yüklenmeye çalışılan yüksek hoşgörü ve tevazu elbisesinin çok iyi oturmadığını göstermektedir.

Sonuçta bugünkü Selefi tehdit karşısında tasavvufî düşüncenin desteklenmesi başka tehdit potansiyellerini harekete geçirebilir. Şuna dikkat etmek gerekir ki, eğer “*tasavvuf*” derken, *bireysel bir dindarlık türü olan sûfî yaşantı değil de kurumsallaşmış dinî yapılar kastediliyorsa bu, “sûfî elbisesi içine gizlenmiş bir Seleflik”* demektir. Ancak “tasavvuf” derken, sûfî düşüncenin insan, âlem ve Tanrı tasavvurundan beslenerek yeni bir din dili inşa edilmesi kastediliyorsa bu düşünce, üzerinde durulmaya değerdir.

2. Mezhep Aidiyetinin Değerlendirilmesi

Mezhep aidiyetinin yeniden güçlendirilmenin Selefiye yayılcılığını önleyeceği düşünülebilir. Bu çalışmada yeri geldikçe ifade edildiği üzere Zâhirî-Selefi zihniyet herhangi bir mezhebin mukallidi olmayı gayrimeşru addeder. Onlara göre günlük ibadetlere ve muamelata dair meselelerde bir müminin yapması gereken şey, çevresindeki ilim erbabından fetva almaktır. Bir Zâhirî-Selefiye hangi mezhebin takipçisi olduğu sorulduğunda vereceği cevap, “Selefi mezhebine ittiba”dan ibaret olacaktır. Çünkü geçmişte olduğu gibi bugün de Selefi ideoloji hem tasavvufa hem sosyal bir realite olan mezhep olgusuna karşıdır.

Çok önemli bir nokta da şudur: *Selefilğin bugün cariye, kölelik, küçük yaştaki kız çocuklarıyla evlenme gibi çağdaş Müslümanı bile dehşete düşüren fetva ve uygulamalarının neredeyse tamamı dört mezhebin fıkıh literatüründe yer almakta ve günümüzün muhtelif fıkıh mezheplerinin mensupları olan ulemadan da bu literatürdekinden*

- Selefilğin bugün cariye, kölelik,
- küçük yaştaki kız çocuklarıyla
- evlenme gibi çağdaş Müslümanı
- bile dehşete düşüren fetva ve
- uygulamalarının neredeyse tamamı
- dört mezhebin fıkıh literatüründe
- yer almakta ve günümüzün muhtelif
- fıkıh mezheplerinin mensupları olan
- ulemadan da bu literatürdekinden
- farklı ciddi sesler çıkmamaktadır.

farklı ciddi sesler çıkmamaktadır. Oysa ki, Selefiliği Selefilik yapan zihniyetle hesaplaşmadığı takdirde ortaya çıkacak gerçek, sadece Şâfiî veya Hanefî mezhebinin mukallidi olan Selefiler olacaktır; zaten Müslüman toplumlardaki reel durum da bundan ibarettir.

C. Selefilik'le Mücadele Paradigmasının Yeniden Kurgulanması

Öncelikle Selefî yayılcılık bir tehdit olarak ciddiye alınmalıdır. Aslında Selefî yayılcılık siyasî, ideolojik ve ekonomik boyutu da olan bir meseledir. Fakat temelde din referanslı bir hareket olduğu açıktır. Öyleyse burada kendi dinî telakkimizle ve aynı zamanda mensubu bulunduğumuz dinî düşünceyle yüzleşmemiz, hatta duruma göre hesaplaşmamız gerekmektedir. Öncelikle “*Ehl-i sünnet*”i bin küsûr yıldan beri değişmeden devam eden Şia aleyhtarlığı üzerinden anladığımız, bu anlayışla sınırladığımız sürece Selefilik karşısında başarı şansımız çok düşük gözükmektedir.

Selefiliğin erken dönemlerden itibaren, başta Ehl-i re’y olmak üzere, akıl merkezli düşünen zümrelere karşı ne kadar saldırgan bir dil kullandığı, tutum takındığı bilinmektedir. Aşağıda “Değerlendirme ve Sonuç” başlığı altında buna dair bazı bilgiler sunulacaktır. Burada şu kadarını belirtelim ki, klasik Selefî metinlere bakıldığında aslında Ehl-i hadis’in Şia’ya bakışıyla Mu‘tezile’ye, hatta Eş‘arîlere ve Mâtürîdîlere bakışı arasında önemli bir farklılık bulunmadığı görülür. Onlar nezdinde Sünnî kelim sistemi, Aristo ve Yunan aklının körü körüne takibinden ibarettir. Ehl-i re’y’in kurucu önderleri olan Ebû Hanife, Ebû Yusuf gibi isimler hakkında Ehl-i hadis’in neler söylediklerini, en yetkin isimlerinin ağzından okumak için İbn Kuteybe veya İbn Hibbân’ın kitaplarına bakmak yeterlidir. Bu itibarla Selefilik olgusuyla başa çıkabilmek için öncelikli olarak -en azından Selefiliğin Sünnî kelim sistemine karşı gösterdiği kadar- açık ve net tavır takınmak gerekmektedir.

Diğer bir önemli konu da kendilerini Sünnî kelim düşüncesi çizgisinde gören şimdiki Müslüman ilim insanlarının, ilâhiyat uzmanlarının bununla neyi kastettiklerinin farkında olmaları gerektiğidir. Burada kastedilen, eğer dinî metinlerdeki müteşabih ifadeleri te’vil etmek gibi bilindik iş-

lerle uğraşan bir ekolün takipçiliği ise yapılacak bir şey yoktur; çünkü bu zihniyet, bir iki husus dışında, –farkında olsun veya olmasın– zaten Ehl-i hadis’in nüfuzu altına girmiş demektir. Ancak o, kendisini tanım-larken gerçekten Ehl-i re’y ekolüne mensubiyeti kastediyorsa Selefilerin, re’y metoduna ve bu metodun Ebû Hanîfe gibi önderlerine yönelik net ve tavizsiz kaşıtılığının farkında olmalı buna göre bir strateji geliştirmelidir. Yani aynı anda hem Ehl-i re’y’in önderleri Ebû Hanife, Ebû Yusuf taraftarı olup hem de Ahmed b. Hanbel, Evzâî, Zührî, Şa’bî ve diğer Ehl-i hadis’in haklılığından bahsedilemez. Bu ürkeklik erken dönemden itibaren kelâmî metinlere de sirayet etmiş bulunmaktadır. Nitekim kelim metinlerinin haberî sıfatlarla ilgili kısımları genellikle şöyle bir klişe cümleyle sonlanı-r: “*Tarîkatü’s-selef elsem, tarîkatü’l-halef abkem.*” Bu söz, açıkça şunun ilanıdır: “Biz Selef’in dini anlama ve yorumlama metodunun en güvenilir metot olduğunu kabul ediyoruz.”

VII. Değerlendirme ve Sonuç¹⁴⁷

Bu çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde “Zâhirî ve Selefî din yorumu” nun anlamı, mahiyeti, tarihi, temsilcileri, etkileri, sorunları gibi başlıca konular hakkında doyurucu bilgiler verildi. Bu bilgiler üzerine “değerlendirme ve sonuç” olarak şunlar not edilebilir:

1. Kitap ve Sünnet’i Kaynak Olarak Kabulde Ehl-i Hadis – Ehl-i Re’y Farkı

İslâm inanç ve fikir tarihinde ortaya çıkan mezhep, fırka, tarikat gibi oluşumların tamamına yakını gerek dinî konulara gerekse din ile ilişkilendirilen dünyevi meselelere dair görüşlerini, tezlerini ve pratiklerini öncelikle “Kitap ve Sünnet”e dayanarak meşrulaştırmaya dikkat etmişlerdir. Hz. Peygamber’e atfedilen bir buyruk uyarınca¹⁴⁸ “Sünnet” kavramını da genellikle Hz. Muhammed (a.s.) ve ilk dört halifenin uygulamaları çerçevesinde anlamışlardır. Ayrıca Ehl-i Sünnet’i oluşturan büyük Müslüman çoğun-

147 Mustafa Çağrırcı.

148 “فَعَلَيْكُمْ بِأَعْرَافِكُمْ مِنْ سُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْدِيِّينَ”, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856), *el-Müsned* (nşr. Heyet), Vaduz 1431/2010, VI, 1565/no. 17416. “Sünnet” kelimesi terim olarak başka birçok kaynakta da “Hulefâ-yı Râşidîn sünneti” şeklinde kullanılmıştır. Mesela bk. Ebu’l-Hasan Abdülaziz b. Yahya el-Kinânî (ö. 240/855), *el-Hayde ve’l-İtiżâr fî’r-Reddi ‘alâ men Kâle bi-Halki’l-Ķur’ân*, s. 114; İbn Ebi Âsım Ahmed b. Amr eş-Şeybânî (ö. 287/900), *es-Sünne*, I, 66, 70; Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/907), *es-Sünne*, s. 14.

luk içinden ilim ve fikir insanları, bu mutedil çizginin kurucu önderleri ve âlimleri olarak bildikleri şahsiyetlerden kendilerine ulaşan mirası, onların Kitap ve Sünnet'e ilişkin anlayış ve yorumlarını da kaynak olarak dikkate almışlardır. Keza önceki nesillerden intikal eden bireysel ve toplu içtihatlar (icma) gibi birikimden de yararlanmışlardır.

Ancak *Ehl-i hadis*, *Ehl-i eser*, (günümüzde) *Selefiyye*¹⁴⁹ gibi adlarla anılan başka bir kesim, ilk olarak, dinî metinleri sadece zâhirî ve lafzî manalarıyla anlamışlar; metnin dediğine bakmışlar, demek istediği üzerine düşünmeyi (*nazar*, *re'y*) kesinlikle reddetmişlerdir. Lafzın üzerinde amaç ve yarar eksensiz aklî ve mantikî yorumlar yapılmasına, başta Hz. Ömer olmak üzere Sahâbe âlimleri ve yöneticilerinin de kullandıkları aklî yöntemlerin ve genel prensiplerin üretilmesine ve kullanılmasına karşı çıkmışlardır.

İkinci olarak, aynı kesim, “*Selef*” kavramını ilk üç Müslüman nesle, “sünnet ve eser/âsâr” kavramlarını da ilk üç neslin dinî tecrübelerine indirgeemiş; böylece bu kavramları kendi şekilci ve naşçı (dogmatik) anlama ve yaşama tarzlarıyla sınırlamışlardır. Sonuçta Ehl-i hadis, bu dar çerçeve içine soktukları geleneği, –aşağıda biraz bilgi sunulacak olan– “sünnetü'l-Arab”a (Arap geleneği ve kültürüne) uygun şekilde mutlaklaştırmışlardır.

2. Zâhirî/Selefi Zihniyetin “Sünnetü'l-Arab” üzerinden Ürettiği Bid'at Telakkisi

Büyük ölçüde “*sünnetü'l-Arab*” içine sıkıştırılmış ve üstelik lafızcı ve zâhirci anlayışa, dolayısıyla şekilciliğe hapsedilmiş olan bu kutsallaştırılmış gelenekle örtüşmeyen başka bütün gelenekler, yorum ve anlayışlar Ehl-i hadis tarafından “İslam dışı, gayrimeşru yenilik” anlamında *bid'at* sayı-

149 “Selefiyye” kavramının modern zamanlara kadar özel olarak Ashâbu'l-hadis/Ehl-i hadis için kullanılmadığı, İbn Teymiyye'nin de “es-Selefiyye” kelimesini “bir mezhep, meşrep, grup adı olarak” kullanmadığı kanaati hâkimse de (bk. Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, s. 58-59, özellikle 146. dipnot), İbn Teymiyye “Hişâmiyye, Mu'tezile, Mürchie, Felâsife” gruplarının yanında farklı bir grup adı olarak “Ehlü'l-hadis ve's-Selefiyye”yi de zikretmiştir (*Der'u te'ârudi'l-'akli ve'n-nakl*, II, 182). “Sıfatları sabit gören Ehl-i hadis ve Selefiyye” derken de “Selefiyye” kelimesini belli bir grup ismi olarak kullandığı anlaşılmaktadır (İbn Teymiyye, *aynı eser*, VII, 15).

lıp reddedilmiştir. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren sosyolojik ve kültürel olarak bu geleneğin dışında kalan yeni Müslümanlar, bilhassa Zâhirî-Selefi çevrelerin pejoratif bir kavram olarak Arap olmayan Müslüman unsurlar için kullandıkları “Mevâlî” adıyla aşağılanmaya başlandı. Halbuki –başta Ebû Hanîfe olmak üzere– re’y taraftarları, dinin aslî kaynakları olan Allah’ın Kitabı ve Peygamber’in Sünneti’ndeki mana ve maksatlara sadakati titizlikle korumuşlar; zaman ilerledikçe ortaya çıkması kaçınılmaz olan yeni meselelere ise, teorisi itibariyle olduğu gibi fiilen

de evrenselleşmiş bulunan İslam’ın içinden, “nakil ve akıl” birlikteliği ile çözümler üretme gayreti içinde olmuşlardı. Zâhiriyye’nin en büyük âlimi olan, aynı zamanda dürüst duruşuyla da tanınan İbn Hazm bile –aslında re’y karşıtı olduğu halde– İmam Ebû Hanîfe’nin şöyle dediğini bildiriyor:

“Ebu Hanîfe diyor ki: *Allah’tan gelenin (Kur’an’ın) başımız gözümüz üstünde yeri var. Resûlullah’tan geleni (Peygamber’in sözlerini) de dinleriz ve itaat ederiz. Sabâbe’den gelen görüşlerden seçim yaparız ve onlardan şaşmayız. Tabîin’den (ikinci nesilden) aktarılanlara gelince, onlar âlimse biz de âlimiz.*”¹⁵⁰

Ebû Hanîfe, Allah’ın Kitabı’na ve Peygamber’in Sünneti’ne olan saygısını ve onları mutlak otorite kabul ettiğini böylesine kesin bir dille ifade etmiş olmasına rağmen o ve ona tabi olanlar, Ehl-i hadis tarafından “Sünnet düşmanı, bid’at ve dalalet ehli” gibi saldırılara maruz kaldılar. Aşağıdaki ifadeler, Ashâbu’l-hadîs’in önde gelen temsilcilerinden Ahmed b. Han-

- **Aşağıdaki ifadeler, Ashâbu’l-hadîs’in önde gelen temsilcilerinden Ahmed b. Hanbelî’nin öğrencisi, hadisçi ve Hanbelî fıkıhçısı Ebû Muhammed Harb b. İsmail el-Kirmânî’nin (ö. 280/894) *Mesâ’ilu Harb el-Kirmânî* adlı eserinde yer almaktadır: “Re’y taraftarları (Ashâbu’r-re’y) bid’atçı ve sapkındırlar; Sünnet ve eser düşmanıdırlar. Dini (üçü de akli yöntemler olan) re’y, kıyas ve istihsân olarak görürler. Âsâra (ilk üç nesilden gelen rivayetlere) muhalefet eder, hadisi tanımazlar. Peygamber’e uymayı reddedip Ebû Hanîfe’yi ve onun sözüne uyanları önder kabul eder, onların dinine tabi olurlar, onların görüşlerini dile getirirler. Bu ve benzer görüşleri benimseyenlerden daha sapkın kim olabilir!**

150 «هذا أبو حنيفة يقول: ما جاء عن الله تعالى فعلی الرأس والعينين وما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعا وطاعة وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم تخيرنا من أقوالهم ولم نخرج عنهم وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال» İbn Hazm, *el-İpkâm fi Usûli’l-Abkâm*, Kahire 1404, IV, 573; keza bk. Ebû Tâlib el-Mekki (ö. 386/996), *Kütü’l-Kulûb*, I, 274; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-’İntikâ’ fi Fedâilî’s-Şelâseti’l-’E’immeti’l-Fuķabâ’*, s. 144.

bel'in öğrencisi, hadisçi ve Hanbelî fıkıhçısı Ebû Muhammed Harb b. İsmail el-Kirmânî'nin (ö. 280/894) *Mesâ'ilü Harb el-Kirmânî* adlı eserinde yer almaktadır:

“Re'y taraftarları (Ashâbu'r-re'y) bid'atçı ve sapkındırlar; Sünnet ve eser düşmanındırlar. Dini (üçü de aklî yöntemler olan) re'y, kıyas ve istihsân olarak görürler. Âsâra (ilk üç nesilden gelen rivayetlere) muhalefet eder, hadisi tanımazlar. Peygamber'e uymayı reddedip Ebû Hanîfe'yi ve onun sözüne uyanları önder kabul eder, onların dinine tabi olurlar, onların görüşlerini dile getirirler. Bu ve benzer görüşleri benimseyenlerden daha sapkın kim olabilir! Bunlar Peygamber'in ve Sahabelerinin sözünü bırakıp Ebû Hanîfe ve onun yanındakilerin görüşüne (re'y) uyarlar.”¹⁵¹

Kur'an'ın ilk muhatapları olan Sahâbe de elbette öncelikle ayetlerin lafzî ve zâhirî ifadelerine bakıyor, bu ifadelerde denilenlere dikkat ediyor, şartlar elverdiği ölçüde Allah'ın Kitabı'ndan ve Peygamber'in Sünneti'nden ilk bakışta anladıkları lafzî manalara itibar ediyor ve uyguluyorlardı. Fakat –bundan önceki “Makâsîdî Tefsir” başlıklı çalışmada etraflıca ortaya konulduğu üzere (bk. özellikle s. 73-76)- Sahâbe ileri gelenlerinin tamamına yakını ile Tâbiîn âlimlerinin önemli bir kısmı bu lafızların hangi amaçları gözettiğine de bakıyorlardı. Şayet şartların değişmesi sebebiyle farklı bir anlama ve uygulama tarzı o amaçları gerçekleştirmeye daha uygun ise Kur'an ve Sünnet'in amaçlarını yani gai anlamlarını (*makâsîd*) ve gözettiği yararları (*mesâlih*) lafzî ve zâhirî anlamlara tercih ediyorlardı.

Takriben hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren hadis rivayetleri ve derlemeleri yaygınlaşmaya başladı. “Ashâbu'l-hadîs”, “Ehlü'l-hadîs”, Ehlü'l-eser” gibi isimlerle ortaya çıkan yeni bir zümre sayesinde söz konusu rivayet birikimi hızla çoğaldı. O kadar ki, bu dönemde “ilim” denince hadis bilgisi ve birikimi anlaşılır oldu.¹⁵² Bu da *Mevâlî* karşısında, tamamına yakını Arap asıllı olan Şa'bî, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Şâfî, İbn Hanbel gibi re'y/akıl karşıtı, zâhirci/lafızcı Ashâbu'l-hadîs önderlerinin pozisyonunu güçlendirdi.¹⁵³

151 Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef el-Kirmânî, *Mesâ'ilü Harb el-Kirmânî*, III, 984.

152 Geniş bilgi için bk. İmtiyaz Ahmed, *Delâ'ilü't-tevşîkı'l-mübekkir li's-sünneti ve'l-hadîs*, s. 110-123.

153 Hz. Ömer'in Medine dışına gönderdiği bazı sahâbîlere *az hadis rivayet etmeleri* yolunda tavsiyede bulunması (bk. Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, 507-508), muhtemelen

3. Ehl-i Hadis'in "Sünnetü'l-Arab" – "Sünnetü'n-Nebî" Telakkisi

Ehl-i hadis'in kutsallık atfedecek derecede değer verdiği ve dokunulmaz saydığı *sünnet*, *eser* (çoğ. *âsâr*), *selef* gibi kavramlara bakarsak, "gelenek, görenek, adet, örf, yol, iz" gibi anlamlar taşıyan ilk ikisinin önemli ölçüde temellerini İslam öncesi Arap kültüründen alan kavramlar olduğu; "*selef*"'in de yine "geçmiş atalar (âbâ)" anlamına geldiğini görürüz. Araplar, İslam'dan önce de izlenmesini zorunlu saydıkları atalarından gelen geleneklere "*Arabın sünneti (sünnetü'l-Arab)*" diyorlardı. İbn Düreyd'in (ö. 321/933) Asmaî'ye (ö. 216/31) atfen aktardığına göre bir bedevi, oğluna "Seni sünnet ettirmek istiyorum" der. Oğlu "Sünnet nedir?" diye sorunca babası "*Arabın sünnetidir*" cevabını verir.¹⁵⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), yanında tarak bulundurmanın "*Arabın sünneti*" olduğunu, Hz. Peygamber'in de bu sünneti bir "ahlak" prensibi olarak *devam ettirdiğini* kaydeder.¹⁵⁵ Oldukça muahhar (V./XI. yüzyıl) bir kaynakta Hz. Peygamber'in hadisi diye aktarılan bir rivayette, kıyamet yaklaştığında bazı iyi şeylerin ortadan kalkacağından bahsedilmiş, bunların başında da "*Arabın sünneti*" sayılmıştır.¹⁵⁶ Mâlikî fakîhi Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031), giyimle ilgili "mekruh" kavramını, "*Arap giyim kuşamına uymayan, yabancıların giyim tarzına ve adetlerine benzeyen kıyafet*" şeklinde tanımladıktan sonra, "Yasaklanmış olan kısmı hariç olmak üzere, Arabın sünneti Peygamber (s.a.v.)'in de sünneti ve mezhebidir" der.¹⁵⁷ İmam Mâlik'in, "Arabın sünneti"ni koruma hususunda çok daha katı olduğu anlaşılıyor; "Yabancıların sünnetini öldürün, Arabın sünnetini yaşatın" dediği nakledilir.¹⁵⁸

Görüldüğü üzere, "yenilik" anlamındaki "bid'at" teriminin karşıtı olan "sünnet" o asırlarda sadece "Hz. Peygamber'in din ile ilgili sözleri, tutum ve davranışları" şeklinde dinî bir anlam içermiyordu; *Arabî* (etnik) bir

Ashâbu'l-hadis arasından kendi pozisyonlarını güçlendirmek için hadis üretenlerin çıkmasından kaygı duyduğuna işaret etmektedir.

154 İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, I, 196.

155 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳûtu'l-Ḳulûb*, II, 243.

156 Yahya b. el-Hüseyin eş-Şecerî (ö. 499/1106), *Tertibu'l-Emâlî'l-Ḥamisiyye*, II, 355.

157 "سنة العرب ومذاهبها هي سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومذهبه إلا قدر ما نهى عنه", Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne 'ala Mezbebi 'Alimi'l-Medine*, I, 1723.

158 "أَمِيتُوا سُنَّةَ الْعَجَمِ، وَأَحْيُوا سُنَّةَ الْعَرَبِ", Şâtîbî, *el-Muwâfaqât*, IV, 115; Şemseddin es-Sehâvî, *el-Maḳâsidu'l-Ḥasene*, s. 222.

Hanbelî-Selefi zihniyetinin en önemli temsilcilerinden olup, günümüz Vahhâbî-Selefi akımının da referanslarının başında gelen İbn Teymiyye, “Namaz kılacak bir kimsenin namaz için seccade araması ‘Selef’in sünneti’ne aykırıdır. Bilakis Muhacirler ve Ensar ile onlara uyanlar (Tâbiin nesli)... Peygamber Mescidi’nde yere (toprağa) secde ederlerdi” der. Sonra şöyle bir hikâye aktarır: “(Tebeu’t-Tâbiinin tanınmış hadis ve fıkıh âlimi) Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) Medine’ye geldiğinde yere seccade sermişti. Bunu gören (Mâlikilik mezhebinin kurucusu) İmam Mâlik onun hapsedilmesini emretti. Biri onun Abdurrahman b. Mehdî olduğunu söyleyince, ‘Bilmez misin, mescidimize seccade sermek bid’attir’ dedi.

kavram olarak kültürel bir anlam da taşıyor, son derece değerli bir hayat kanununu ifade ediyordu. Bu kanunun İslam’dan önceki döneme ait olanına İslâmî dönemde “sünnetü’l-Câbiliyye” denildi.¹⁵⁹

Kur’an’ın anlattığına göre, Câhiliye müşrikleri “selef” yerine, aynı anlamda “âbâ” (atalar) kelimesini, “sünnet” yerine de benzer bir anlam içeren “eser/âsâr” kelimesini kullanarak, “Biz, atalarımızı (âbâ) bir inanç üzerinde bulduk ve elbette onların izlerinden (âsâr) giderek doğru yolu buluruz” diyorlardı.¹⁶⁰ Yeni dönemde Ehl-i hadis kesimi, “atalar”ın yerine “Selef”i, “Câhiliye sünneti”nin veya “âsâr”ı-

nın yerine de “Sünnetü’s-Selef”¹⁶¹ ile “ilk üç kuşaktan aktarılan miras, gelenek” anlamında “eser/âsâr”ı koydu. Bu suretle “Ehl-i hadis”, diğer adıyla “Ehl-i eser” tarafından gelenek mutlak bir dinî kaynak olarak benimsenip savunuldu. Bu geleneğe uymayan her iş bid’at sayılıp reddedildi. Şu örnek bunu net bir şekilde anlatıyor:

Hanbelî-Selefi zihniyetinin en önemli temsilcilerinden olup, günümüz Vahhâbî-Selefi akımının da referanslarının başında gelen İbn Teymiyye, “Namaz kılacak bir kimsenin namaz için seccade araması ‘Selef’in sün-

159 Çok sayıda kaynağa örnek olarak bk. Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (ö. 224/839), *Kitâbu’l-İmân ve Me’âlimubû ve Sunenubû ve İstikmâlubû ve Derecâtub*, s. 45; Buhârî, *es-Şaâih*, IX, 6/no. 6882; Ebû Bekir b. Ahmed eş-Şeybânî (ö. 287/900), *ed-Diyât*, s. 518; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü’l-Cayb*, Beyrut 1421/2000, V, 107; İbn Hacer el-Askalânî, *Fetû’l-Bârî*, Beyrut 1379/1959, II, 47.

160 Zuhuf 43/22-23; Câhiliye Araplarının, atalarından gelen adet ve uygulamalara bağlılıklarını ifade ettiklerine dair diğer ayetler için bk. M F. Abdülbaki, *el-Mu’cemü’l-mifefres*, “ebv” (âbâenâ) md.

161 Mesela bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, I, 35, II, 200, 300, 486; Gazzâlî, *İhyâ’*, I, 241, 339; III, 378; İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-Kubrâ*, II, 60.

neti’ne aykırıdır. Bilakis Muhacirler ve Ensar ile onlara uyanlar (Tâbiîn nesli)... Peygamber Mescidi’nde yere (toprağa) secde ederlerdi” der. Sonra şöyle bir hikâye aktarır: “(Tebeu’t-Tâbiînin tanınmış hadis ve fıkıh âlimi) Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) Medine’ye geldiğinde yere secade sermişti. Bunu gören (Mâlikîlik mezhebinin kurucusu) İmam Mâlik onun *hapsedilmesini* emretti. Biri onun Abdurrahman b. Mehdî olduğunu söyleyince, ‘*Bilmez misin, mescidimize seccade sermek bid’attir*’ dedi.¹⁶²

Aslında bir toplumun ve o toplumdaki önderlerin kendi milletine saygı duymalarında ve onun kültürünü, geleneklerini (sünnet/sünen, eser/âsâr) koruyup yaşatmalarında yanlış bir şey yoktur. Yanlış olan, “sünnetü’l-Arab”ın, yani Araplara mahsus gelenek ve örfün, Ehl-i hadis tarafından İslam’da özel bir yeri olan Peygamber’in dinî konulara mahsus “Sünnet”i ile harmanlanıp, İslam’ın vazgeçilmez değerleri olarak bütün Müslüman milletlere dikte edilmesi, dayatılmasıdır. *Yüz yıllardır yaşanan, hâlâ da devam eden acı tecrübeler göstermektedir ki, bu anlayış, evrensel İslam’ı, son derece muhafazakâr ve yenilik karşıtı olan “Arabın sünneti”ne hapsedmiştir.* Başta İmam-ı A’zam (en büyük imam/önder) Ebû Hanifê olmak üzere Ehl-i re’y’den olanların –aşağıda sunulacağı üzere- kâfirlikle itham edilmelerine kadar varan suçlamalara maruz bırakılmalarının asıl sebebi de işte bu anlayışa itiraz etmiş olmalarıdır.

4. Ehl-i Hadis ve Selefilerdeki Akıl Karşıtlığını Besleyen Arapçı Düşünce

Kaynaklarda verilen bazı bilgiler –bu çalışmanın birkaç yerinde de belirtildiği üzere- Emevîler döneminden başlayan ve umumiyete Emevî yönetimini hem destekleyen hem de onlardan destek gören Ehl-i hadis’in Arap olmayan Müslümanlara (Mevâlî) yönelik ötekileştirici tavrı “sünnetü’l-Arab”ı koruma duygusundan geliyordu. Burada, hadis âlimi ve tarihçi Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî’nin (ö. 277/891) verdiği bilgiyi önemi dolayısıyla bir kez daha hatırlatalım. Fesevî, önce hadis olduğu ileri sürdüğü şöyle bir rivayet aktarıyor:

162 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-Kubrâ*, II, 60.

“*Vaktiyle İsrailoğulları'nın işleri düzgün gidiyordu. Ne zaman ki, içlerinden (yabancı) milletlerden bazı esir çocukları yetişip bunlar re'y (akıl) ile konuşmaya başladılar, işte o zaman hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar.*”¹⁶³

Fesevî, bu rivayetin ardından, Arap asıllı olup, re'y karşıtı olarak nam salmış bulunan, re'y ekolünün önderi olarak bilinen Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) şu sözünü nakleder:

“Biz, (bu hadis üzerine) düşündük ve gördük ki, ilk defa re'y (akıl) ile konuşanlar Medine'de Rebîa (b. Ebû Abdurrahman), *Kûfe'de Ebû Hanîfe*, Basra'da ise (Osman) el-Bettî olup, her üçü de *yabancı asıllı esirlerin çocuklarıdır.*”¹⁶⁴

Böylece Süfyân es-Sevrî, diğer ikisiyle birlikte Ebû Hanîfe'yi de *sapan ve saptıran* biri olarak göstermiş olmaktadır.

Fesevî ve sonraki bazılarının hadis diye aktardıkları yukarıdaki söz Abdullah b. Amr, Amr b. Zübeyr gibi başkalarına da nispet edilmiştir.¹⁶⁵ Anlaşıldığı kadarıyla hem akıl karşıtlığı hem de Arap olmayan Müslüman unsurlara karşı dışlayıcılık, tamamına yakını Arap asıllı olan Selefî âlimlerin önde gelenleri arasında erken bir zamanda başlamıştır. Bu zihniyet zamanla yaygınlaşarak kesintisiz sürdü. Çağımızda daha çok Vehhâbilik ve Selefîlik adlarıyla anılan oluşumlarda da bu irkî-dinî temayül devam etmekte; Zâhirî-Selefî zihniyet ile radikal düşünce ve eylemler, Hanbelî-Vehhâbî Arap ülkelerinin finans ve eğitim desteğiyle Vehhâbî ve Selefî oluşumlar eliyle Hanefî-Mâtürîdî coğrafyalara yayılmaktadır. Şu hâlde geçmişte ortaya çıkıp geliştiği coğrafya ve toplumlarda olduğu gibi günümüzde de Selefîlik aslında bir Arap düşüncesi ve hareketidir; diğer coğrafyalardaki Selefî grup ve cemaatlerin ilham kaynağı da Arap dünyasındaki hâkim Selefî atmosferdir. Hatta ünlü medeniyet tarihçisi Bernard Lewis'in tespitiyle “Chicago, Los Angeles, Birmingham ya da Hamburg'da yaşayan Müslümanlar –çok doğal, çok normal olarak- çocuklarına din ve kültürlerine dair bir

163 “لَمْ يَزَلْ أَمْرُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُعْتَدِلًا حَتَّى نَشَأَ فِيهِمْ أَبْنَاءَ سَبَايَا الْأُمَمِ، فَقَالُوا فِيهِمْ بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا” Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rîfe ve't-Târîh*, III, 20-21; keza bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, Kahire 1435/2015, I, 200/no. 56.

164 قَالَ سُفْيَانُ: فَظَنَرْنَا فَيَاذَا أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ بِالرَّأْيِ بِالْمَدِينَةِ رِبِيعَةَ، وَبِالْحَوْفَةِ أَبُو حَنِيفَةَ، وَبِالْبَصْرَةِ الْبَيْهِيُّ، فَوَجَدْنَا هُمْ مِنْ “أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ”, Fesevî, *gösterilen yer*.

165 Mesela bk. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, XXI, 377/no. 38747; Dârimî, *el-Müsned*, I, 270/no. 124.

temel vermek istediklerinde, bunun için geleneksel kaynaklara bakarlar... Sorun bugün (2010) buların büyük çoğunluğunun Vahhabiler tarafından finanse edilmesi, dolayısıyla Vahhabilerin denetiminde olması; öğrendikleri İslam'ın Vahhabilik İslam'ı olması... Son baktığımda El Kaide üyesi on iki Türk tutuklandı, on ikisi de Almanya'da doğmuş, okumuştur.”¹⁶⁶

Kaynakların verdiği bilgiye göre Arap olmayan ve re'y (görüş, fikir) belirtmeye önem verdikleri için “Ehlü'r-re'y” (Re'y taraftarları) olarak tanınan âlimlere karşı duyulan nefretin başlangıcı, h.104'te (722) ölen hadis ve fıkıh âlimi meşhur Şa'bî'ye kadar uzanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla, Ehl-i re'y'e yönelik küçümseme ve ötekileştirme ifadesi olarak literatüre giren “*el-Ereyyiyûn*” (“Ne düşünüyorsunuz”) tabirini ilk o kullanmış; ondan sonrasında bu tabirle çoğunlukla “re'yci” olarak bilinen Hanefiler kastedilmiştir. Şa'bî, “Vallahi şu topluluk mescidden nefret etmeme sebep oldu! Onların yüzünden mescide gitmek evimi süpürmekten bana kesinlikle daha ağır geliyor” demiş; rivayeti aktaran zat onların kimler olduğunu sorunca da “Şu 'ereeyteciler” diye cevap vermişti.¹⁶⁷

Bu aşırı akıl-fikir karşıtlığı, ilerleyen zamanlarda muhalif bir hareket olan akıl ve özgürlük savunucusu Mu'tezile'yi hicrî III. yüzyılın ortalarında – biraz da Mu'tezile'nin siyasallaşması yüzünden- etkisiz hale getirdi. Ehl-i re'y'in Mu'tezile'ye göre daha itidalli temsilcileri olarak tanınan Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin öncülüğündeki akılcı hareket ise –coğrafi, kültürel vb. farklılıklar yanında- muhtemelen hem akıl ile nakil arasında makul bir denge kurmaları hem de siyaset dışı kalmayı başarmaları sayesinde zamanla güçlü bir hareket haline geldiler. Bununla birlikte üçü de farklı derecelerde *Ashâbu'l-badîs* (Hadis Taraftarları) içinde yer alan ve Arap dünyasının çok büyük bir kısmıyla Müslüman Afrika'ya hâkim olan Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinden âlimlerin yoğun ve sürekli hücumlarına, ağır ithamlarına maruz kaldılar.

166 Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset*, s. 182-183. Bu kısa bilgi bile “yabancı cihatçılar”ın kimler tarafından, hangi zihniyette yetiştirildiğini göstermektedir.

167 “وَاللَّهِ لَقَدْ بَغِضَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ إِلَيَّ الْمَسْجِدَ حَتَّى لَهْوُ أَبْعَضَ إِلَيَّ مِنْ كُنَّاسَةِ دَارِي. قُلْتُ: مَنْ هُمْ يَا أَبَا عَمْرٍو؟” قَالَ: الْأَرَائِئِيَّةُونَ”, Şâtıbî, *el-Muwâfaqât*, V, 383; daha eski kaynaklarda geçen aynı içerikteki ifadeler için bk. Ebû Ahmed Muhammed b. Alî el-Kereci el-Kassâb, *en-Nüketü'd-Dâle*, II, 211; İbn Hazm, *el-İşkâm*, Kahire 1404, VI, 223.

5. Ehl-i Hadis'in Ebû Hanîfe ve Hanefilere Karşı Düşmanlığı

Ebû Hanîfe, Ehl-i re'y'in ilk ve en etkili temsilcisi olarak görüldüğü için¹⁶⁸ –yukarıda Kirmânî'den yaptığımız alıntıdan da anlaşıldığı üzere– Ashâbu'l-hadis'in hücumlarına ve hakaretlerine en çok maruz kalanların başında o geliyordu. Mesela Ashâbu'l-hadis'in önemli isimlerinden Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe aleyhinde konuşurken, (Ebû Hanîfe'nin hocalığını yapmış olan) Hammâd b. Süleyman'ın kedisine güya şöyle dediğini söyler: “Şu *kâfire* yani *Ebû Hanîfe*'ye git ve ona şöyle de: Eğer Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylüyorsan artık bize yaklaşma!”¹⁶⁹ Ehl-i hadis'in önemli isimlerinden İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), “Ehl-i re'y'in en büyüğü, öncüsü ve mezhep imamı” dediği¹⁷⁰ Ebû Hanîfe hakkında Süfyân es-Sevrî'nin yukarıdakinden daha ağır olan şöyle bir sözünü de aktarır: “Ebû Hanîfe'nin *kâfirliğinden dolayı* kendisinden iki defa tövbe etmesi istenir.”¹⁷¹

Yine İbn Hibbân'ın verdiği bilgiye göre, hadisçilerin ileri gelenlerinden Şerîk (b. Abdullah [ö. 177/794]) şöyle demiştir:

“Bir şarap satıcısının her gün Kûfe'nin bir mahallesinde şarap satması, bir adamın o mahallede Ebû Hanîfe'nin bir sözünü duyurmasından daha hayırlıdır.”¹⁷²

168 Bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muḥaddiṣîn*, V, 246.

169 قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: قَالَ لِي حَمَّادُ بْنُ أَبِي سَلِيمَانَ: «أَذْهَبُ إِلَى هَذَا الْكَافِرِ يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ فَقُلْ لَهُ: إِنَّ «كُنْتُ تَقُولُ الْقُرْآنَ مَخْلُوقًا؛ فَلَا تَقْرُبْنَا أَتْلَعُوا عَنِّي أَبَا حَنِيفَةَ الْمُشْرِكِ أَنِّي مِنْهُ بَرِيءٌ»، إِلَّا أَنْ «تُبُوبَ، قَالَ: قَالَ سَلِيمٌ: كَانَ - يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ - يَزْعُمُ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ»

170 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, V, 246.

171 «معاذ بن معاذ العنبري قال: سمعت سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: اسْتَيْبَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنَ الْكُفْرِ مَرَّتَيْنِ» İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, XVII, 406; keza bk. Yakûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîḫ*, II, 786. İbn Hibbân, Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik hakaretlerini içeren başka anekdotlar da aktarır (bk. *el-Mecrûhîn*, XVII, 405-413).

172 «لو كان في كل ربيع من أرباع الكوفة حمار يبيع الخمر خبز من أن يكون فيه رجل يقول بقول أبي حنيفة» İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, XVII, 413.

Selefi zihniyetin öncülerinden Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) oğlu Abdullah (ö. 290/903) anlatıyor:

“Babama, ‘Bir adamın bir meselesi olsa, o beldede bir Ehl-i hadis’ten bilgisi zayıf adam, bir de Ehl-i re’y’den fakih (bilgili) biri bulunsa, adam hangisine danışacak?’ diye sordum. Babam, ‘*Ehl-i re’y’e sormaz; çünkü hadiste zayıf olan biri, re’yde güçlü olandan daha hayırlıdır*’ dedi.”¹⁷³

6. Ehl-i Hadis ve Zâhirî-Selefi Zihniyette Olanların Kalam, Felsefe ve Bilim Karşıtlığı

Re’y ehliyle birlikte, onlarla aynı akılcı zihniyet içinde görülen kalamcılar ve uğraşı alanları olan kalam ilmi de Ehl-i hadis’in nefret ve saldırılarından nasibini almıştır. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın şu sözü, Ehl-i hadis'in Ehl-i re'y ve kalam âlimleri hakkındaki ortak kanaatlerini yansıtmaması bakımından kaydedilmeye değerdir:

“Babam ve Ebû Zür'a (ed-Dimaşkî [ö. 281/894]), sapkınlık ve bid'at ehlerinden uzak durulmasını emreder, onlar hakkında çok ağır konuşurlardı. Âsâr (ilk üç Müslüman nesilden gelen rivayetler) olmadan, *re'ye dayanarak* kitaplar yazmayı çirkin görürlerdi. Kelamcılarla bir arada olmayı ve kalamcılarının kitaplarını okumayı yasaklardı. ‘Kelamla meşgul olan asla iflah olmaz’ derlerdi. (Bu bilgiyi veren) Ebû Muhammed (Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah), ‘Ben de bu görüşteyim’ dedi. Ebû Ali b. Hubeş el-Mukri’, ‘Ben de bu görüşteyim’ dedi. Hocamız (râvinin hocası) İbnü'l-Muzaffer (ö. 379/989), ‘Ben de bu görüşteyim’ dedi. Kitabı yazar (Lâlekâî [ö.418/1027]), ‘Ben de bu görüşteyim’ dedi. Tureysîsî, ‘Ben de bu görüşteyim’ dedi. Hocamız Silefi, ‘Biz de bu görüşteyiz’ dedi.”¹⁷⁴

Kendisi de mutaasıp bir Ehl-i re'y karşıtı olan Şâfiî âlimi, hadisçi ve tarihçi Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), *Şerefu aşhâbi'l-âdîs* başlıklı kitabında naklettiğine göre, Ehl-i hadis zihniyetinin öncü isimlerinden İmam Şâfiî (ö. 204/820) kalamcılar hakkındaki nefretini şu sözlerle dile getirmiştir:

173 “لَا يَسْأَلُ أَهْلَ الرَّأْيِ؛ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ خَيْرٌ مِنْ قَوِيِّ الرَّأْيِ”، Herevî, *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlîbî*, II, 179-180.

174 Ebu'l-Kâsım el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, s. 201.

“Kelam taraftarları hakkındaki hükmüm şudur: *Dayağa çekilsinler; deveye bindirilip aşiretler, kabileler arasında dolaştırılınsınlar. Ve şöyle nida edilsin: Kitabı ve Sünnet’i bırakıp kelamla uğraşanların cezası işte budur!*”¹⁷⁵

Zâhirî din söyleminin taraftarları, ilk üç nesle atfettikleri ve dogma olarak sarıldıkları birikim (sünnet/âsâr) için tehdit olarak algıladıkları aklî ilimlere, Ehl-i sünnet savunuculuğuna dönüşmesinden önceki kelam ilmine ve kelam âlimlerine düşman oldukları gibi aralarında deneysel bilimleri de reddedenler veya aşağılayıcı nazarla bakanlar olmuştur. Bunları savunan felsefe ve bilim çevrelerini eleştirmişlerdir. Mesela “Selef metodu” diye de bilinen Ehl-i hadis yolunu benimseyen, Selef akîdesini muhaliflerine karşı savunmasıyla tanınan ve hakkında övgüler yağdırıldığı bildirilen¹⁷⁶ hadis âlimi Kıvâmüs-Sünne et-Teymî, VI./XII. yüzyıl gibi hayli geç bir dönemde bile, En’âm 6/112. ayeti açıklarken “bazı âlimler”den bir çarpıtma aktarmıştır. Şöyle ki, anılan surenin 107. ayetinde ve devamında Mekke puperestlerinden bahsedildiği açıkça belirtildiği halde, Kıvâmüs-Sünne “bazı âlimler”in şöyle dediklerini söyler: “Aziz ve celil olan Allah bu (112.) ayette *flozofları* ve *kelam âlimlerini* beş isimle andı: Onları “*peygamberlerin düşmanları*” diye adlandırdı; yine onları “*insanların şeytanları*” diye adlandırdı...”¹⁷⁷

Kıvâmüs-Sünne okuyucusuna aynen şöyle der: “Bir adamın ... *felsefeyi* ve *geometriyi* övdüğünü görürsen, yine bu alanlarla uğraşanların yazdıkları kitapları övdüğüne tanık olursan, bil ki *o adam bir sapkındır.*”¹⁷⁸

Şafiî fakihî ve Eş’arî kelamcısı olan, kelamın misyonunu da “bid’atlerle mücadele”¹⁷⁹ şeklinde belirleyerek bir bakıma bu ilmi Ashâbu’l-hadîs’in görüşleri istikametinde “ehlîleştirme” sürecini tamamlayan Gazzâlî’nin, fi-

175 حُكْمِي فِي أَصْحَابِ الْكَلَامِ أَنْ يُبْصَرُوا بِالْحَرِيدِ، وَتُحْمَلُوا عَلَى الْإِبِلِ، وَيُطَافُ بِهِمْ فِي الْعَشَائِرِ وَالْقَبَائِلِ فَيُنَادَى عَلَيْهِمْ: “هَذَا جَزَاءُ مَنْ تَرَكَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَأَخَذَ فِي الْكَلَامِ”, Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu Âşhâbi’l-Hadîs, s. 78.

176 Bk. M. Yaşar Kandemir, “Teymî”, *DİA*, XLI, 54-56.

177 قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: فَسَمِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْفَلَسَفَةَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذِهِ الْأَيَّةِ بِحَمْسَةِ أَسْمَاءٍ، سَاهِمٌ: أَعْدَاءُ النَّبَوَاتِ، “وَسَاهِمًا شَيْطَانِ الْإِنْسِ أَكِيدَتِي EHLİS-SUNNE, II, 329.

178 “وَإِذَا رَأَيْتَهُ يَمْدَحُ الْفَلَسَفَةَ وَالْمُهَنْدِسَةَ وَيَمْدَحُ الَّذِينَ أَلْفُوا الْكُتُبَ فِيهَا فَأَعْلَمُ أَنَّهُ ضَالٌ”, Kıvâmüs-Sünne et-Teymî, *el-Hucce*, II, 539-540.

179 Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-’itikâd*, s. 13; İhyâ, Kahire 1332, I, 22.

lozofları tekfir etmek suretiyle felsefeyi belini doğrultamaz hale getirmesi de aynı zâhirî-Selefi düşüncenin öldürücü serpintileridir. Gazzâlî, “Dünya işlerinde ve tıp, matematik, geometri ve felsefe alanlarında zeki olanların ahiret ilimlerinde (ahirete yarayışlı dinî ilimlerde) cahil olduklarını görürsün” diyerek¹⁸⁰ bu iki bilgi alanını adeta karşı karşıya getirir. Yine de o, geometri karşısında Kıvâmü’s-Sünne’ye göre daha lütfkâr davranıp, geometri ve matematiği sakıncasız (*mubah*) saymış; keza tıp, fizik, kimya, astronomi gibi bilimlerin din bakımından mahzurlu olmadığını belirtmiştir.¹⁸¹ Fakat ulema çevresinde felsefe karşıtlığı zamanımıza kadar kesintisiz devam etmiştir. Gazzâlî yukarıda anılan bilimlerin mahzurlu olmadığına fetva vermişse de bu fetva da söz konusu bilimlerin İslam dünyasında kârlı olarak itibar kazanıp gelişmesine yetmemiştir.

7. Ehl-i Hadis’in Hücumları Karşısında Re’y Taraftarlarının Durumu

Yukarıda da belirtildiği üzere, re’y (akıl) taraftarı olarak tanınan âlimler az önce sunulanlara benzer sayısız saldırılar karşısında gerçek bir re’y (akıl) taraftarlığı hüviyetini sürdüremediler. Tersine, zâhicri-Selefi Ehl-i hadis’in ardı arası kesilmeyen hücumları etkisini gün geçtikçe daha fazla gösterdi. Re’y taraftarları, Ehl-i hadis’ten ismen farklı anılmaya devam etmeler de, gelenekçi-zâhirî zihniyetin kuşatması yüzünden yöntem, fikir ve zihniyet itibariyle farklılıklarını kaybettiler. Nitekim –Ramazan Özmen’in ifadesiyle– “İlk oluşum dönemlerinden itibaren Hanbelî/Selefi/zâhirî düşüncenin her zaman ve zeminde İslâm dünyasının tamamı üzerinde güçlü bir hâkimiyet kurduğunu ve bu hâkimiyetin yaşadığımız postmodern zamanlarda ağırlığını gittikçe çok daha yoğun bir şekilde hissettirdiğini açıkça ifade etmek gerekir. Çünkü günümüzde kendini ‘Hanefî-Mâtürîdî’ olarak tanımlayan... bazı çevrelerin duruşu, -belki kendileri farkında olmasalar da- tipik Hanbelî/Selefi eğilimin hemen bütün unsurlarını barındırmaktadır... Ehl-i hadis / Ashâbu’l-hadis, *mibne*¹⁸² sürecinin sonunda çok güçlü bir zafer kazanınca, Ehl-i re’y’in cesareti kırıldı ve oldukça ürkek bir tavırla tamamen savunmacı bir pozisyonu benimsemek zorunda

180 Gazzâlî, *İhyâ*’, III, 18.

181 Gazzâlî, *Tebâfütü’l-felâsife*, s. 25, 190-191; *İhyâ*, I, 22.

182 Bk. bu çalışma, s. 8/16. dipnot.

kaldı. Eserci düşüncenin zaferinden sonra, Ehl-i re'y'in İslâm dünyasında tutunabilen yegâne kolu olan Hanefî-Mâtürîdî çizgi, kendine özgü bir apoloji geliştirerek 'Biz de Ehl-i hadis/Ehl-i eser kadar hadis biliriz ve bunu fıkhıta kullanırız' diyerek..." vaziyeti idare ettiler.¹⁸³

Sonuç itibariyle Şîî dünyada "Ahbârîler", Sünnî dünyada "Ehl-i hadis / Ehl-i eser gibi isimlerle anılan Zâhirci/Lafızcı din anlayışı savunucuları, geçmişte olduğu gibi günümüzde de –üstelik siyasetten de güç devşirmiş olarak- hâkimiyetlerini sürdürmektedirler. Toplamda baktığımızda, Müslüman dünyanın tarihini ve bugününü belirleyen bu din yorumunun Müslüman toplumları getirdiği akıbet

Şîî dünyada "Ahbârîler", Sünnî dünyada "Ehl-i hadis / Ehl-i eser gibi isimlerle anılan Zâhirci/Lafızcı din anlayışı savunucuları, geçmişte olduğu gibi günümüzde de –üstelik siyasetten de güç devşirmiş olarak- hâkimiyetlerini sürdürmektedirler. Toplamda baktığımızda, Müslüman dünyanın tarihini ve bugününü belirleyen bu din yorumunun Müslüman toplumları getirdiği akıbet ortadadır.

● ortadadır. Öyle görülüyor ki, Müslüman dünyanın Sünnî kesiminin bu mâkûs tarihini yenme sorumluluğu, orijinindeki sağlıklı nakil-akıl ve din-dünya ilişkisi sebebiyle yine de 'Hanefî-Mâtürîdî' geleneğin mensupları olan ilim ve düşünce insanlarının omuzlarındadır.

● Bu sorumluluk, Selefî-Zâhirî zihniyetin hâkimiyeti sebebiyle zaman

geçtikçe daha fazla tıkanan Müslüman toplumların önünü açacak, nesilleri ferahlatacak, Müslüman toplumlara ve insanlığa yeniden ışık verecek bir yenileşme ve dönüşümün akidevî, ahlâkî, entelektüel, ilmî ve fikrî alt yapısını oluşturma sorumluluğudur.

183 Ramazan Özmen, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*, s. 471-472; aynı yöndeki tespitler için keza bk. aynı eser, s. 389-390.

Kaynakça

- Abdelwehhab Meddeb, *İslâm'ın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 2005.
- Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 507-508.
- Abdullah Azzam, *İslâm Akidesinin Özellikleri*, çev. Rahmi Eğdembilir, İstanbul 1997.
- Abdullah el-Gumarî, *el-Kavlu'l-mukni' fi'r-reddi 'ale'l-Elbânî el-mübtedî'*, Tanca 1986.
- Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Sayda-Beyrut 1995.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856), *el-Müsned* (nşr. Heyet), Vaduz 1431/2010.
- Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *DİA*, XXIII, 339-347.
- Ali İbnü'l-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî, *el-Müsned* (nşr. Âmir A. Haydar), Beyrut 1410/1990.
- Ali İsa Güngör, "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri", *Dini Araştırmalar*, VII/21 (2005), s. 7-26.
- Amr Osman, *The Zabiri Madhhab (3rd/9th-10th/16th century): A Textual Theory of Islamic Law*, Princeton 2010.
- Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar: Orta Doğu'da Din ve Siyaset*, çev. Ayşe Mine Şengel, Ankara 2017.
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ* (nşr. M. Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1424/2003.
- Buhârî, *es-Sâhib* (nşr. M. Züheyr en-Nâsır), Beyrut 1422.
- Dabıq*, I (Ramadan 1435), s. 30-33.
- Daniel Egiegba Agbiboa, "Boko Haram ve Küresel Cihat: "Cihat Bitti Sanma Daha Yeni Başladı!", çev. Kenan Mermer, *Günümüz Selefliliği, Tasfiyeci, Siyasi ve Cihatçı Eğilimler* (ed. Muammer İskenderoğlu), Ankara 2017.
- Dârimî, *el-Müsned* (nşr. Heyet), Kahire 1436/2015.
- Ebü Ahmed Muhammed b. Alî el-Kerecî el-Kassâb, *en-Nüketü'd-Dâlle*, Demmam 1424/2003.

- Ebû Bekir b. Ahmed eř-Şeybânî, *ed-Diyât* (nşr. Abdulmun‘im Zekeriyâ), Riyad 1424/2003.
- Ebû Bekir el-Cessâs, *Abkâmu'l-Kur‘ân* (nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1992.
- Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Ârizatu'l-Abvezî bi-Şerhi Sabibi't-Tirmizî*, Beyrut (Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye), ts.
- , *el-Avâsim mine'l-Çavâsim*, Beyrut 1987.
- Ebû Bekir Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Abdülazîz İbrahim Şehvân), Riyad 1988.
- Ebû Hanife ed-Dîneverî, *el-Abbâru't-Tiwâl* (nşr. Abdülmun‘im Âmir), Kahire 1960.
- Ebû Hanzala, “Ey İman Edenler Allah’a Ensar Olun”, *Tevhid*, I/1 (Ocak 2012), s. 3-8.
- Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ el-Müzenî, *Kitâbü'l-Emr ve'n-Neby*, nşr. Robert Brunschvig, *Bulletin d'études Orientales*, XI, Beyrut 1946.
- Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef el-Kirmânî, *Mesâ'ilu Harb el-Kirmânî* (Fâ-yiz b. Ahmed b. Hâmid), Câmiatu Ummi'l-Kurâ 1422.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Çûtu'l-Çulûb* (nşr. Asım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut 1426/2005.
- Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân ve Me‘âlimuhû ve Sunenuhû ve İstikmâ-luhû ve Derecâtuh* (nşr. M. Nasıruddîn el-Elbânî), Beyrut-Dimaşk 1421/2000.
- Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. Süfyân el-Fesevî, *Kitâbü'l Ma‘rife ve't-Târih*, Bağdat 1975.
- Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar fi Abbâri'l-Beşer*, Kahire (el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye), ts.
- Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İtizâr fi'r-Reddi 'alâ men Çâle bi-Halki'l-Çur‘ân* (nşr. Cemil Abdullah Avida), yy, 1430/2009.
- Ebu'l-Kâsım el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İtikâdi Ehlis-Sünne ve'l-Cemâ'a* (nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî), Suudi Arabistan 1423/2003.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter - Franz Steiner Verlag), Wiesbaden 1963.
- Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.
- Fahreddîn er-Râzî, *el-Mabsûl* (nşr. Câbir Feyyâz Alvânî), Beyrut 1997.
- , *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Çayb)*, Beyrut 1981, Beyrut 1421/2000.
- Faruk Sancar, “Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefî Düşünce-nin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/3 (2015), s. 21-49.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın, Ankara 2009.

- Ferhad Cura, “Darlar, Ülkeler ve Ahkamları, İslâm Alametleri”, *Tevbid*, I/10 (Kasım 2012), s. 34-37.
- , “Tağutu İnkâr”, *Tevbid*, I/1 (Ocak 2012), s. 20-23.
- Fethi Benslama, *Ölüm Siyaseti – Cibatçı Üst-Müslümanlar*, çev. Orçun Türkay, İstanbul 2018.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Agah Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1972.
- , *İhyâ'*, Kahire 1332.
- , *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm, Mecmû'atü Resâili'l-İmâm el-Ğazzâlî* içinde (nşr. İbrahim Emin Muhammed), Kahire ts.
- , *Tebâfütü'l-felâsife*, Beyrut 1990.
- H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 93-101.
- , *İbn Hazm Zâbirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, Ankara 2017.
- Habiburrahman A'zamî, *Elbânî: Şüzûzubû ve ahtâ'ubû*, Kuveyt 1984.
- Hala Fettah, “Wahhabi Influences”, *JOIS*, 14/2, ss. 127-148.
- Halid b. Nasır Uteybi, “es-Selefiyye-Hakikatuha”, *Mecelletu'd-dirâsât el-akâdiyye (MDA)*, ss. 321-360, (al-Manhal.com).
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih* (nşr. Ebû Abdurrahman Adl b. Yusuf el-Cezerî), Riyad 1417/1996.
- , *Şerefü Ashâbi'l-Hadis* (nşr. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1991.
- Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *DİA*, XXX, 26-28.
- Henri Laoust, *Nazariyyetü İbn Teymiyye*, çev. M. Abdülazim Ali, İskenderiye 1976; *Nazariyyetu Şeybu'l-İslam İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ'*, çev. M. Abdülazim Ali, Kahire ts.
- Herevî (ö.481/1088), *Žemmü'l-Kelâm ve Ehlibî* (nşr. A. Abdulaziz eş-Şibl), Medîne 1418/1998.
- <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AktHKErRXT2r8NI&cid=E2B1C-50D713C67BB&cid=E2B1C50D713C67BB%2126970&parId=E2B1C-50D713C67BB%2128535&co=OneUp>
- İbn Abdilber en-Nemerî, *Câmi'u Beyani'l-İlm ve Fazlihî*, Kahire 1982; Beyrut ts.
- , *el-'İntikâ' fî Fedâilî's-Şelâseti'l-'E'immeti'l-Fukabâ'*, Kahire 1350.
- İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut 1983.
- İbn Atrıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz* (nşr. A. A. Muhammed), Beyrut 2001.

- İbn Cüzey, *et-Tesbîl li Ulûmi't-Tenzîl* (nşr. Rıza Ferec el-Hümâmî), Sayda-Beyrut 2005.
- İbn Ebî Âsım Ahmed b. Amr eş-Şeybânî, *es-Sünne* (nşr. Bâsim b. Faysal), Riyad 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetri), Riyad 1436/2015.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât el-Hanâbile* (nşr. M. Hamid el-Fıkî), Kahire 1952.
- İbn Hacer el-Asşalânî, *Fetḥu'l-Bârî* (nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb), Beyrut 1379/1959.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Ahmed (Cevdet Paşa), İstanbul 2008.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*, Kahire 1347; (nşr. M. İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1996.
- , *el-İ'râb ani'l-Hîre ve'l-iltibâs* (nşr. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem), I (Mukaddime).
- , *el-İbkâm fi Usûli'l-Abkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut (Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde), ts.
- , *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr* (nşr. Abdülgaffar Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1424/2002.
- , *en-Nezbe el-Kâfiye*, Beyrut 1985; (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1405.
- İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddiṣîn* (nşr. Hamdi Abdülmecid), Riyad 1420/2000.
- İbn Kudâme el-Makdisî, *Tabrîmu'n-Nazar fi Kütübi'l-Kelâm*, (nşr. Abdurrahman M. Said Dimaşkı), Riyad 1990.
- İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-Aḥbâr*, Kahire 1925.
- İbn Mâce, *es-Sünen* (nşr. Heyet), Kahire 1435/2015; (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), İstanbul ts.
- İbn Rüşd, *el-Keşf'an Menâbici'l-Edille*, Beyrut 1998.
- , *Faslu'l-Maḳâl* (nşr. Muhammed Amâra), Kahire 1983.
- İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakât el-Kebîr*, Beyrut ts.
- İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Celmiyye fi Te'sîsi Bida'ibim el-Kelâmiyye* (nşr. Ahmed Muâz Hakki), Medine 1426.
- , *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münker*, thk. S. El-Müneccid, Beyrut 1976.
- , *el-Fetâva'l-Kubrâ*, Beyrut 1408/1987.
- , *Minbâci's-Sünneti'n-Nebeviyye* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1986.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (thk. M. A. Atat), Beyrut 1995.

- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh* (nşr. M. Yusûf ed-Dekkâk), Beyrut 1407/1987.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Abbâri men Zehab* (nşr. Abdülkadir el-Arnâût), Beyrut 1408/1988.
- İbrahim Muhammed Ali, *Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî Mubaddisu'l-asr ve Nasîru's-sünne*, Dimaşk 2001.
- İmtiyaz Ahmed, *Delâ'ilü't-tevşîki'l-mübekkir li's-sünneti ve'l-ḥadîs* (trc. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı), Kahire 1410/1990.
- İrfan Abdülhamid, *İslâmda İtikadî Mezhepler*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981.
- İsa Koç, "Haşviyye Zihniyeti", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (İlahiyat)*, 14-17 Mayıs 2015, s. 215-231.
- İsmail el-Ensârî, "Terceme Muhtaşara 'ani's-şeyh el-'allâme el-muḥaqqîk İsmâ'il b. Muḥammed b. Mâbî el-Ensârî", al-tawhid.net
- İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul 1339-1341.
- İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (nşr. Ali M. Muavvîd-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1994.
- James Muhammed, "Kadizadeli Ottoman Scholarship", *JOIS*, 26/3/1(2015), s. 265-288.
- Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'âne 'ala Mezhbebi Âlimi'l-Medine* (nşr. Hamîş Abdulhak), Mekke 1415/1995.
- Kamil Miras, *Sahîb-i Bubârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Müellif: Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif b. ez-Zebîdî), Ankara 1972.
- Kıvâmü's-Sünne et-Teymî, *el-Hucce fî Beyâni'l-Meḥacce ve Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sunne* (nşr. Muhammed b. Rabîa b. Hâdî Umeyr el-Medhalî), Riyad 1419/1999.
- Konstantiniyye*, "Harbi Kâfirin Tanımı", 7 (Zilkade 1437), s. 5-6.
- Konstantiniyye*, "Hüküm Yalnızca Allah'ındır", 4 (Safer 1437), s. 62-63.
- Konstantiniyye*, "İstişhadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti", 36-38 (Zilhicce 1436), s. 36-37.
- Konstantiniyye*, "Kıtıl Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir", 3 (Zilhicce 1436), ss. 27-31.
- KURAMER, *Zâbirî ve Selefi Din Yorumu*, İstanbul 1019.
- M. F. Abdülbaki, *el-Mu 'cemü'l-müfembres*.
- M. Said Memduh, *el-İtticahâtü'l-ḥadîsiyye fî'l-karn er-râbî 'aşere*, Kahire 2009.

- M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmclara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- M. Salih el-Müneccid, *Ahđâş müsire fi hayâti's-Şeyb Allâme Elbâni*, İskenderiye 2000.
- M. Yaşar Kandemir, "Teymi", *DİA*, XLI, 54-56.
- Makdisi, "Kâdirî Süfisi İbn Teymiyye", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XIX (2007), 401-411.
- Mazhar Tunç, "Suud Selefiyesi'nin Hadis Anlayışı", *Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* (2017), s. 388-411.
- Mefrah b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menbecu's-selefî, Ta'rîfubû, Târihubû, Mecâlâtubû, Kavâidubû, Hasâisubû*, Riyad 2002.
- Mehmed Âkif Ersoy, *Safabat* (Âsım), Hazırlayan: Orhan Okay – Mustafa İsen, Ankara 1992.
- Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, VII/20 (2004), s. 205-234.
- , "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", [*Orta Asya'da İslâm içinde*], ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniv. Yayınları, Ankara-Türkistan 2012, III, 1287-1324.
- , "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarih ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014, s. 485-524.
- Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Re'y-Eser Çatışması, Dinî, Psikolojik ve Sosyo-Kültürel Temelleri," *AÜİFD*, 41/1(2000), s. 225-273.
- , *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara 1998.
- , *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka planı*, Ankara 2017.
- Mehmet Özşenel, "A'zamî, Habîbürrahman", *DİA* (gözden geçirilmiş 2. basım) EK-1, s. 152-154.
- Michael Cook, "Muhammed b. Abdülvehhâb, *DİA*, XXX, 489-490.
- , *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2004.
- Muhammed b. Nasr el-Mervez, *es-Sünne* (nşr. Sâlim Ahmed es-Selefi), Beyrut 1408.
- Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Mısır 1350.
- Muhyettin İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2016.
- Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Dârü Sâdır, Beyrut ts.
- Mun'im Sirry, "The Salafi Approach", *Die Welt*, 51/1, s. 75-108.

- Mustafa Ertürk, “Haberi-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 349-352.
- Mustafa Kara, *İbn Teymiye’ye Göre İbn Arabî*, İstanbul 2017.
- Mustafa Kılıç, “Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği”, *Mîlel ve Nibal*, VI/3 (Eylül-Aralık 2009), s. 27-40.
- Nâsiruddîn el-Elbânî, *Adabü’z-zifâf* (mukaddime), Amman 1409.
- , *Silsile da’ife* (Muqaddime), Riyad 1992.
- , *Silsiletü’l-abâdîs-Sabîha*, Amman 1413.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul 2015.
- Nisâbüri, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Zühayer eş-Şâviş), Beyrut 1490.
- Nüreddîn Itr, “Dâvûd ez-Zâhiri”, *DİA*, IX, 49-50.
- Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 2003.
- Ömer Abdülmun’im Selim, *el-Menbecü’s-selefi ‘inde’s-şeyb Nâsiruddîn el-Elbânî*, yy., ts.
- Ömer Kara, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İtibâr Sebebin Husûsiliğine Değil, Lafzın Umûmiliğindedir’ İlkesine Usûlcülerin Yaklaşımları* (yayımlanmamış doktora tezi), A.Ü. Sosyal Bil. Enst., Ankara 2001.
- Ömer Mahmud Ebû Ömer (Ebû Katâde el-Filistînî), *el-Cihad ve’l-İctihad*, www.davetve-cihad.com. Araştırma Serisi İkinci Kitap (Elektronik Basım).
- Robert A. Nisbet, *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, Ankara 2007.
- Rumiyah*, “Cihadsız Tağuta Düşmanlık İddia Edenlere”, 4 (Rebiülevvel 1438), s. 8-10.
- Rumiyah*, “Mürted Kime Denir?”, 1 (Zilhicce 1437), s. 33.
- Rumiyah*, “Savaştta Kadın ve Çocukların Öldürülmesi”, sayı: 2 (Muharrem 1438).
- Rumiyah*, “Tağut Erbakan ve Tağut Öğrencisi Erdoğan’ın Küfürleri”, 4 (Rebiülevvel 1438), s. 11-16.
- Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnaût -Mustafa Türki), Beyrut 2000.
- Selefi Kur’an Meali*, haz. Ebû Umeyr b. Muhammed et-Türki, 1437, www.kitabvesunnet.blogspot.com, (Elektronik Basım), s. 12-15.
- Semiramis Çavuşoğlu, “Kadıızâdeliler”, *DİA*, XXIV, 100-102.
- Sicistânî, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Ebû Mu’âz Târik b. Avdullah b. Muhammed), Kahire 1420/1999.
- Slavoj Zizek, *İslâm Arşivleri*, çev. Sabri Gürses, İstanbul 2015.

- Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri”, *İslâmiyât*, IV/4 (2001), s. 15-36.
- Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. M. Dîb el-Buğâ), Beyrut 2002.
- Süleyman Uludağ, “Selefiye ve Tasavvuf”, *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Rif at Fevzî Abdülmuttalib), el-Mansûre 1422/2001.
- , *er-Risâle* (nşr. A. Şâkir), Kahire 1940.
- , *et-Tebzîb fi Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (nşr. Âdil A. Abdülmevcûd - Ali M. Muavvið), yy., 1418/1997.
- Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman), Huber 1947/1417; *el-Muvâfakât - İslâmî İlimler Metodolojisi* (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Emir Ali Mühenna - Ali Hasan Fâûr), Beyrut 1993, Beyrut 1996.
- Şemseddin es-Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-Hasene* (nşr. M. Osman Haşt), Beyrut 1405/1985.
- Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *Şerhü's-Siyerî'l-Kebîr*, Kahire 1971.
- Şeyh Ebû Muhammed el-Makdisî, *Demokrasi Bir Dindir* (Elektronik Basım), s. 22-25 (kitabın internet adresi için bk. *Zâbirî ve Selefi Din Yorumu* [KURAMER], İstanbul 1019, s. 144/dn. 48).
- Taberî, *Tefsîru't-Taberî - Câmi'ul-Beyân* (nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki), Kahire 2001.
- Tayâlisî, *el-Müsned* (nşr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki), Kahire 1419/1999.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid: Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, (hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991).
- Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basit* (nşr. A. Sutâm Âlu Suûd - Türki b. Sehûl el-Uteybi), İskenderiye ts.
- Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm*, Beyrut 1417/1997.
- Vamık D. Volkan, *Divandaki Düşmanlar* (çev. Serap Erdoğan Taycan), İstanbul 2013.
- William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968.
- Yahya b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Tertîbu'l-Emâli'l-Ĥamîsiyye* (nşr. M. Hasan İsmail), Beyrut 1422/2001.
- Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/891), *el-Ma'rife ve't-Târih* (nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî), Beyrut 1401/1981.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525-530.

Yusuf Şevki Yavuz, “el-Avâsım mine'l-Kavâsım”, *DİA*, IV, 113.

Zehabî, *el-İber fî Haberi men Ğaber* (nşr. Ebû Hacer Muhammed b. Said b. Busyunî Zağlûl), Beyrut (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), ts.

—, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. M. Naîm el-Araksûsî - Me'mûn Sâğirci), Beyrut 1982; (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1984; (thk. Ş. Arnavut - H. Esed), Beyrut 1990.

—, *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü Meşâhiri'l-A'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut 1411/1991.

—, *Tezkiretü'l-Hüffâz* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî), Kahire 1374.

Zekeriya Güler, “*Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri*”, siyervakfi.org

Zeki İşcan, *Selefilik - İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, İstanbul 2014.

Zerkeşi, *el-Babru'l-Mubît* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Cardaka 1992.

—, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2007.

