

ISSN: 2149-3979



# ilahiyat akademi

yl: 2015 cilt:1 say: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

## SELEFÎLİK



**The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University**

year: 2015 volume:1 issue:1-2 a bi-annual international journal of academic research

## Tarih Boyunca Selefi Söylem

Mehmet Zeki İŞCAN\*

### Özet

Bu çalışmada Selefilik tarihi süreçteki gelişimi ve dönüşümü ele alınacaktır. Selefilik, selef dönüş, taklidi red, dini bidatlerden arındırma anlayışına karşılık gelmektedir. Selefilikte “yabancı unsurlardan” dini temizleme ve ilk İslam toplumunun ‘saf’lığına dönme niyeti söz konusudur. Selefilik, aklın kullanımını esas alan ‘yeni yönelişler’ karşısında, Kitap ve Sünnet’e dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmek, felsefe ve kelamı bırakıp, ‘ilm’e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinene tabi olmaktır. Selefi yöneliş, yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın “geçmişte”, “Allah ve Rasülü’nün övdüğü” ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu varsaymaktadır. Bu zihniyette ‘şimdi’ ve ‘gelecek’, “geçmiş” zaman içinde anlam kazanmaktadır. İnsan, fert ve toplum için amelin tek hüküm standardı, geçmişte ortaya konmuş ‘âsar’dır; din ‘âsar’dır.

**Anahtar Kelimeler:** Selefilik, ehl-i hadîs, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye

## History of Salafi Thinking

### Abstract

Development and transformation of Salafism is the topic in that study. Salafism, turning back to salaf and rejecting imitation, correspond with the idea of cleaning religion from *bidaths*. Cleaning religion from “foreign components” and intention of returning to “purity” of first Islam society are mentioned in Salafism. Salafism is turning back to Quran and Sunnah contrary to the usage of mind and ‘new trends’. It is following the way of Shabis and is leaving philosophy and qalam for the sake of loyalty to ‘ilm’ condensed in the experience of ancestors in the Salaf era. Salafi movement acknowledges that the life has completed in the “past” by the beloved first generations. In that thinking style present future and past has a meaning through time. The only standard for the practice of human being, individual and society is ‘âsar’ emerged in the past. In other words, religion is ‘âsar’.

**Keywords:** Salafism, ahl al hadith, Ahmad b. Hanbal, Ibn Taymiyya

### Giriş

Selefilik kavramının fikrî muhtevâsı konusunda bir karışıklık bulunmaktadır. Bazen selefilik, katı gelenekçilik, ilksel gelenekçilik, bazen geleneğini inkâr, bazen dini ihyâ, dini ve akli hurâfelerden ve bid’atlerden temizleme, hattâ dini yenilik ve İslâmî modernizm olarak görülmektedir<sup>1</sup>.

Selefilik terimi, somut bir doktriner bünyeden ziyâde, ‘dışarıdan almaya’ karşı İslâm’ı yeniden inşâ etme niyetine tekabül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi her şeyin Kur’an’a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, kaynakların

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi., e-posta: iscan@atauni.edu.tr

<sup>1</sup> Bk. Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye, Dârü'l-Maârif, Tunus, ts., s. 5-6.*

mutlak bir lafzîlikle ele alınmasıdır. Bu bağlamda selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilâve edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi görülen, bida' ya da yeniliktir. İlâve edilen şey zararsız bile olsa, gerçekte selefilik, onu kökten silip atmak istemektedir. Selefiliğin geçmişten günümüze en önemli özelliği, militan retçiliktir.

Selefilik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dinî ihyâ hareketi sadedindedir. Ehl-i hadis, Ahmed b. Hanbel taraftarlığı, İbn Teymiye ekolü, Muhammed b. Abdilvehhâb hareketi ve birçok yönüyle yirminci yüzyıl İslâmcılığı, temel esaslar olarak, dini aslına ircâyı, onu bid'atlerden temizlemeyi, mezhebî görüşlerden Kur'an ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zâten selefilik dendiğinde, amelî açıdan açıklanan bir tevhid ilkesi etrafında şekillenen selefî dönüş, taklîdî ret, dini bid'atlerden arındırma esasları anlaşılmalıdır.

Fakat selefiliğin ihyâ veya ıslâh anlayışında, bir tecdid, bir yenilik ya da dini ve aklı türlü kayıtların baskısından kurtarma gayesi değil, yabancı unsurlardan dinî temizleme ve ilk İslâm toplumunun 'saf'lığına dönme niyeti söz konusudur. İhyâ, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, re'y ile konuşmamak, sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyas veya Yunan mantığını, felsefe ve kelâmı bırakıp, 'ilm'e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinenlere tabi olmaktır<sup>2</sup>.

Bu söylemin, bağımsız bir mezhep olarak görülmemesine rağmen, İslâm düşünce tarihinde, ne zaman belirmediğini tespit, yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde olmalıdır. Selefiliği din nazariyesinde meydana gelen gelişmeler karşısında bir "itiraz" olarak ele almak ve târihî sürecini bu açıdan temellendirmek gerekmektedir.

### I. Selefiliğin İlk Öncüleri Olarak Eser Taraftarları

Selefilik, "selef dönemi"ni bir "mânevi çağ" ya da "altın çağ" olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Bu, bir tür geçmişe ilgi duyma, geçmişini özleme, geçmişte ortaya konmuş "hakikatleri" yeganeleştirmektir. Burada insanın kurtuluşu, geçmişte belirmiş ve ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir<sup>3</sup>. Böylelikle seleflere âdetâ bir 'fonksiyon karizması' rolü verilmekte, geçmiş büyükler bir 'homoreligious' haline getirilmektedir.

Seleflere fonksiyonel bir karizma biçilmesi, din nazariyesinde meydana gelen gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Din nazariyesi, vahiy yoluyla nâzil olmuş ve din kurucusu tarafından mü'minlere anlatılarak, açıklanarak son şeklini almıştır. Fakat sonradan bu nazariye üzerinde tekrar tekrar durulmasını gerektiren gelişmeler yaşanır. Bu gelişmeler neticesinde onun bir düzene sokulması, muhtelif kısımlarının birbiriyle âhenkdâr hâle getirilmesi ihtiyacı belirir. Bunları sağlama maksadıyla kutsal metin tefsîr ve te'vil edilir. Bütün bunlar, teoloji ile iştigâl edilmesi sonucunu doğurur. Din nazariyesini böyle bir gelişmeye sevk,

<sup>2</sup> Bk. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991, XII, 349-350, XVI, 471-476.

<sup>3</sup> Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 643-646.

hattâ icbâr eden en önemli âmîl, onun diğer din ve felsefî nazariyelerle olan teması<sup>4</sup> ve bu yeni durumun beraberinde getirdiği, din nazariyesine evrensel bir mâhiyet kazandırma çabasıdır.

Din nazariyesinde böylelikle meydana gelen gelişmeler, bir 'itiraz'a, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma itirazına da neden olur<sup>5</sup>. Te'vîl ve tefsîr faaliyetlerine dayalı çabalar, dinin aslî muhtevâsına dâhil olmayan bazı hususların ithâli gibi anlaşılır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan 'ilâve ve tahrîflerden' temizleme, onu saf ve aslî şekline ircâ etme gayesi ortaya çıkar. Bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanır. İlk cemaatlerin öğretisini benimsemek sûretiyle 'inancın aslına dönme' savunulur<sup>6</sup>. İşte seleflerin dinsel otoritesi böylece fonksiyonel biçimde ortaya çıkmış olur.

İslâm dünyasında buna tekâbül eden durum, özellikle kelâm ve fıkıh ilminin gelişmesine bir tepki olarak beliren ilk iki veya üç neslin dinsel otorite olarak benimsenmesidir.

Selefilik, selevin dinî bir otorite olarak gelişmeye başladığı zaman doğduğu kabul edilirse, bunun için en erken tarih, İslâm tarihinin ilk döneminde fethedilen bölge insanların ve kültürlerinin Arap-İslâm cemaatine entegrasyonu probleminde çözüm arayışı içine girildiği tarih olabilir.

Buradan hareketle selev fikrinin, Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) döneminde(hicrî I. yüzyıl sonu II. yüzyıl başı) dinî içerik kazanmaya başladığı söylenebilir. Ömer b. Abdilazîz, 'değişik yollar'ın çıktığını görünce, 'mü'minlerin yolunun' tespit edilmesini gerekli görmüştür. Ona göre selev döneminde ortaya konmuş "sünnetlere" uyanlar kurtulacak, bunlara muhalefet edenler ise mü'minlerin yolundan başka bir yola uymuş olacaktır<sup>7</sup>. Halife resmî bir şekilde deklere etmiştir ki "mübtedi değil müttebi olmak", sünnete boyun eğmek ve bidatleri terk etmek gerekmektedir. Yapılması gereken "ihyâi sünne ve itfâi bida"dır, yani sünneti (eski yaşam biçimini) canlandırmak yenilikleri ortadan kaldırmaktır<sup>8</sup>.

Bu dönemi ve sonrasını konu alan klasik kaynaklarımızda bu tür bir dinî yönelişi isimlendirmede kullanılan kavramlar, "ehlü'l-eser", "ehlü'l-hadîs" ya da "ashabu'l-hadîs"tir. Kısaca bu kavramlar, eskilerin bıraktıklarına sarılma taraftarı, sünnet taraftarı, hadis taraftarı anlamına gelmektedir<sup>9</sup>.

Eser taraftarlığı, re'y, tefsîr ve te'vîl gibi anlama biçimlerine dayalı aklîliğin düşünce ikliminde rol almasıyla beliren 'insanların ihdâs ettiği görüşler' karşısında,

<sup>4</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 54.

<sup>5</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 216.

<sup>6</sup> Freyer, *a.g.e.*, s. 60-61; Wach, *a.g.e.*, s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 278.

<sup>7</sup> Bk. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, takdim: Abdülkerim el-Hatîb, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 556.

<sup>8</sup> Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., V, 342.

<sup>9</sup> Bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, tahk. Muhammed Nasuriddin el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 19; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Miillâk*, tahk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim İbrahim, Beyrut ts., I, 28, 74, 66.

geçmiş uluların öğretilerinin sosyal hayattaki tâyin ediciliğine bağlı kalmaktır. Burada “eser”, ‘sünnet’, “hadis”, ‘bid’at’ın zıttı olarak temellendirilmiştir. Yani, sünnet taraftarlığı, ‘yeni’ durumlar karşısında ‘selefin metoduna’ (minhâcû’s-selef) sımsıkı sarılmaktır<sup>10</sup>. Ehlü’l-eser’, hevaya (aslında bundan kastedilen aklîliktir) ve yeniliğe karşı, esere tâbi olmadır<sup>11</sup>. Eser taraftarı olmak, sahâbeden ve tâbiünden gelen rivâyetlere uymak, re’y, görüş ve akıl yürütmeyi terk etmektir<sup>12</sup>. Bunun için eser taraftarlığı *ehlü’r-rivâye* (dinin rivâyetlerden ibaret olduğunu kabul edenler) adı ile de anılmıştır<sup>13</sup>.

## II. Selefiliğin İlk İmamı Ahmed b. Hanbel

Eser ve hadis taraftarlığının en belirgin vasfının geçmiş sünenleri din edinme olarak ortaya çıktığı için, ilk temsilcilerin de geçmişin izlerini, tespit ve kayıt altına alma yoluyla hayatın tüm alanlarına hâkim kılma girişiminde bulunanlar olduğunu söylemek mümkündür. Ahmed b. Hanbel ismi, bu hareketi üçüncü yüzyılda olgunluğa ulaştıran bir isim olarak bilinir. Ahmed b. Hanbel, hadis taraftarlığının olgunluk döneminin lideridir. Onunla birlikte hadis taraftarlığı iyiden iyiye siyasal odağa (muhâlefet) yerleşmiş, belki bu yüzden daha fanatik bir boyut kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel, “Kur’an mahlûktur” anlayışına karşı, hadis ulemâsının otoritesinin ve dolayısıyla eserin meşrûiyetinin dinî temeli olan ezeli kelâm fikrini savunduğu için, ashâbü’l-hadîs onunla özdeşleştirilmiştir<sup>14</sup>.

Ahmed b. Hanbel’le birlikte ashâbü’l-hadîs söylemi, lokal bir kültürel özcülüğün düşüncüyü muhâsarası, dinsel yaşam alanının kolonileştirilmesi ve dinde yerel nitelikli olanın ön plana çıkarılması ve belli tarihselliklerle ‘kapatılmış’ bir İslâm’ın, evrensel olduğu iddiasıyla siyasal alanı etki altına almıştır.

Ahmed b. Hanbel’in temsil ettiği dini görüş, bilgi ve düşüncenin, vahyedilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasredilmesini beraberinde getirmiştir. Hadislerin ve Kur’an’ın literal okunması ise öncelikle “şeriatın İslâmlaşmasını” sonuç olarak vermiştir. Çünkü bu düşünceye göre doğrudan doğruya kutsal kaynaklardan alınmış olmadıkça hiçbir hukukî hüküm geçerli olamaz. Allah ve Resûlünün hükmü, insanların hareketleri de dahil olmak üzere, dünyadaki her şeyi belirleyen mutlak gücün irâdesinin sonucudur<sup>15</sup>.

Başka bir ifadeyle Peygamber’in sünnetinden elde edilen hukuk, sadece halife otoritesi karşısında değil aklın, re’yin, insânî görüşün, kelâm çabalarının, felsefenin karşısında da dinî otoriteyi temsil etmiştir. Ashâbü’l-Hadîsle birlikte hadisler,

<sup>10</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-İman*, s. 9, 29, 35.

<sup>11</sup> Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî (ö. 294/906) *es-Sünne*, tahk. Sâlim Ahmed es-Selefi, Beyrut 1408, s. 97-99.

<sup>12</sup> el-Lâlekâi, Hebetullah b. Hasan b. Mansûr, *İ’tikâdu Ehli’s-Sünne*, Riyad 1402, I, 179-182.

<sup>13</sup> Bk. Abdullah b. Adıyy b. Abdillâh b. Muhammed Cürçânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fi Duafâi’r-Ricâl*, Beyrut 1998, VI, 291; VII, 145.

<sup>14</sup> Kâdî Ebi Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, tahk. Muhammed Hamid el-Fakî, Matbaatu’s-Sünneti’l-Muhammediyye, Kahire 1952, I, 92.

<sup>15</sup> Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 130.

Kur'an kadar değerli hâle gelmiştir. Bu durum, selevin görüşlerinin fakîhlerin şahsî düşüncelerinden üstün sayılması mantığını dinleştirmiştir. Böylece büyük ölçüde fıkıh ile hadis arasında bir eşitlenme meydana gelmiştir. Fıkıhın 're'y taraftarlığı' ve müphem alan sevdâsı dumûra uğramıştır. O güne kadar ehli'r-re'y, insanlar dünyasının özerkliği, bir tür "aşağıdan bakış" anlamına gelmekteydi. Fıkıh, dinî hükümleri bir tür ehlileştiriyor, laikleştiriyor böylece insânî olana yakınlaştırıyordu. Hadisin fıkha galip gelmesi, geçmiş yaşam biçiminin sosyal süreçlere müdahalesini meşrûlaştırmıştır.

Ehlü'l-eser ve ashâbü'l-hadîs'in akâid ve uhreviyât ile ilgili esaslarını da bir 'savunma ideolojisi' olarak İslâm'ın pratik formda ortaya çıkışından ayırmak mümkün olmamaktadır. Burada tanrı, kabîlevî geleneklerle yoğrularak sosyal olaylarla ilgili bir yargı durumuna getirilmektedir. Böylece tanrı ve akâid kurgusuna, değişen dünyaya yönelik bir protesto mahiyeti kazandırılmaktadır. Bu yüzden eser taraftarlarının akait dersleri, maneviyattan, hikmetten, irfânî boyuttan yoksundur.

Ashâbü'l-hadîs'te tanrı fikri yöresel surette inşa edilmektedir. Tanrı, eli olan, gözü olan tahtında oturan, arşından yeryüzüne inen bir anlayışla ele alınmakta, bütünüyle maddi güç içinde ifadelendirilmektedir.

Ashâbü'l-hadîste eskatolojik temalar yoğun bir tarzda kullanılmaktadır. Kur'an'da geçen 'gökler âlemi', 'arş', 'kürsî' gibi kavramlar, hadislerin katkısıyla, kendi başlarına gerçeklikleri olan şeklî muhteva ile anılmışlardır.

Ashâbü'l-hadîsin fizik ötesine yaklaşımı, ilkel teodise tiplerini hatırlatmaktadır. Bu tiplerde ferdin hayatı topluluk hayatına gömülü olduğu gibi, ister beşerî olsun ister olmasın, aynı zamanda tüm varlıkta da gömülüdür. Evrenin tamamı 'kutsal güçler' tarafından kuşatılmıştır. İnsanların hayatı, evrenin bir uçtan diğerine uzanan hayatından tam olarak ayrılmamıştır<sup>16</sup>.

### III. İkinci İmam İbn Teymiye

Ahmed b. Hanbel'den sonra seleflerin 'ikinci imam' olarak gördükleri isim İbn Teymiye'dir (ö.728/1328), Ahmed b. Hanbel ekolüne mensup olan İbn Teymiye, tevhid akidesini itikâdî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu, dinî-içtimâî bir prensip olarak sunmuştur. Ona göre tevhid, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı da beraberinde getirmelidir. Çünkü insanların görüş ve re'ylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Re'y görüş, naslara beşerî mantıkla müdahalede bulunmaktır. Allah'a ortak koşmadır. Bu ise Ulûhiyet tevhidine aykırıdır.

Selefiyye kavramına İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. Bu yüzden ilk kullanımın İbn Teymiye ile başladığı söylenebilir. En azından "selefiyye", kavramsal içeriğe ilk olarak İbn Teymiye ile kavuşmuştur, denebilir<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Bk. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 247-248.

<sup>17</sup> İşcan, *Selefilik*, s. 29.

İbn Teymiye'deki kullanıma baktığımızda selefiyenin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyâde İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslâm toplumunun 'saf'lığına dönme niyetine tekâbül ettiğini söylememiz mümkündür. İbn Teymiye'de 'selefî cihet'(el-cihetü's-selefiyye), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' (el-cihetü'l-bid'iyye) karşısında, Kitap ve sünnete dönmektir. Nebevî ve selefî yol (et-tarîkatü'n-nebeviyye es-selefiyye), Allah hakkında re'y ile konuşmamak, sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmektir. Mantikî kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelâmı bırakıp 'İlm'e tâbi olmaktır<sup>18</sup>.

Selefiyye, bilhassa haberî sıfatlarda Kur'an ve sünnetin zâhirine yapışmak, sahâbe ve tâbiînin sarılmadığı te'vilden uzak durmaktır. İbn Teymiye'ye göre Allah kendini nasıl vafetmişse, Rasûlullah O'nu nasıl anlatmışsa bunları öylece kabul etmek lâzımdır. 'es-Sâbiküne'l-evvelün'(sahâbe) bu konuda Kur'an ve hadisin dışına çıkmamışlardır. 'Mezhebü's-selef', 'ta'dîl' (Allah'ın sıfatlarını kabul etmeme) ile temsîl (Allah'ı yaratıklara benzetme) arasında orta bir yol tutmuştur. İşte selefî yol (et-tarîkatü's-selefiyye) budur. Selefiyye mezhebî' (el-mezhebu's-selefiyye) örneğin 'Allah semâvât ve arzın nûrudur' âyetindeki 'nûr'u te'vîl etmemektir. 'Allah, dünya semâsına iner' hadisindeki 'inme'nin mecaz olduğunu kabul etmemektir<sup>19</sup>.

İbn Teymiye'deki kullanımı esas aldığımızda selefiyenin, 'imâm' olarak Ahmed b. Hanbel'i kabul etmesine rağmen, asırlar içinde ehlü'l-hadîs ve ashâbü'l-hadîs yolunun belirsizleşmesi, basit yapısını yitirmesi ve karmaşıklaşması karşısında, bu yolu yeniden ıslâh niyetini de içerdiğini görmekteyiz. Fakat gözlemlenebildiği kadar İbn Teymiye'deki ehlü'l-hadîs'in 'selefiyye' 'açılımı', satıhta kalmış, özde herhangi bir 'ıslâh' söz konusu olamamıştır.

Örneğin İbn Teymiye'de 'sahîh akıl' 'Kur'an ve onu açıklayan sünnetten başka kurtuluş yoktur' görüşünün bir uzantısıdır. Ona göre esas olan, din ve nakildir. Akıl, sadece idrak ve tasdik edicidir. Akıllar türlü türüdür ve ve bugünkü akılla yarınki akıl birbirine uymaz. Nakil ise daima birleştiricidir. Dolayısıyla İbn Teymiye'nin 'sahîh aklı' onun akla kıymet verdiğinin bir göstergesi sayılamaz. Kaldı ki o bu görüşünü, Fahreddin Râzî'ye dayandırılan, bir nevi akılcılık olarak nitelendirilebilecek; 'aklî delillerle sem'î deliller çatışınca akıl tercih olunur. Çünkü 'sem'î deliller yakın bilgi oluşturamazlar' anlayışına bir reddiye sadedinde dile getirmiştir.

İbn Teymiye'de selefî dönüş çağrısı, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duymadan uygulama alanına konan lafzî bir kanun gibidir. Burada selef, kutsallaştırılmış, böylece tarihten çok dinin bir parçası haline gelmiştir.<sup>20</sup> Bundan sonra selefî dönüş, en küçük bir tarih misyonuna sahip olmamanın verdiği gevşeklikle, İslâm'ın bütün kazançlarını bir hamlede ortadan kaldırarak Asr-ı

<sup>18</sup> İşcan, *Selefilik*, s. 29.

<sup>19</sup> İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, V, 28; VI, 51-56, 374-379; X, 99; XII, 309.

<sup>20</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981, s. 288-289.

Saâdet devrini aynen ihyâya muktedir olduğunu zanneden radikal tasfiyeci bir harekete dönüşmüştür.

İbn Teymiye, tasavvufun vahdet-i vücûdçu ekolünü de, dinde ortaya çıkmış bid'atlerden saymış ve bu düşüncüyü şiddetle eleştirmiştir.<sup>21</sup> İbn Teymiye kelâmcıları da, felsefecilerin delillerine itimat edip dinin asıl kaynağı olan Kur'ânî delilleri görmezlikten gelmekle suçlamıştır. İslâm akîdesinin Kur'ân ve onun beyânı olan Sünnete dayandırılması gerektiğini savunmuştur.

Bütün bunlar gerçekte İslâm'ın bir 'cemaatin kapalılığı ile aynileştirme çabasından başka bir şey değildir. Kelâm, tasavvuf, felsefe, re'y ve görüş karşıtlığı nihâi olarak İbn Teymiye'de şu anlama gelmektedir: Hakikat bende mevcuttur, ona itaat şarttır. Benim dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsânî olan hiçbir şey değerli değildir, 'dışarıdan' (dışarının kapsamı da çok geniştir) hiçbir şey alınamaz.<sup>22</sup>

Memlüklüler iktidarda iken, 'bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zâlim sultanın idaresinde yaşamaya râzî olurum' diyecek kadar 'düzen taraftarı' olan İbn Teymiye, iktidarın Moğollara geçmesi ile birlikte, Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü 'şeriatın birliği' tezi ile durdurmaya çalışmıştır. Dinî gevşeklikler sultan tarafından ortadan kaldırılmalıdır, görüşüyle 'yönetimin' dinselliğini dile getirmiştir. Bu yüzden Moğolların, her ne kadar kendilerini Müslüman olarak addetseler bile, İslâm dışında olduklarını, dolayısıyla onlara karşı ayaklanmanın vâcip olduğunu söylemiştir<sup>23</sup>.

İbn Teymiye'nin bu görüşleri, zamanımızda seleflerin, İslâm şeriatının hâkim olduğu bir düzenin ve siyasal sistemin varlığına vurgu yapmaları şeklinde tezâhür etmiştir. Aynı zamanda onun Moğollarla ilgili düşünceleri, İslâm dünyasına hâkim olduğu iddia edilen 'yabancı güç ve idare tarzlarının' reddini, onlara karşı ayaklanma fikrini beslemiştir. Mısır'da Sedât'ı öldüren akımın, bu eylemi İbn Teymiye'nin Moğollarla ilgili fetvâsına dayandırdığı bilinmektedir.

İbn Teymiye'de bid'atleri ret, Ashâbü'l-hadîs'te olduğu gibi, belli bir yaşam tarzını koruma endişesidir. Taklîdi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, te'vîl gibi yollarla değerlendirmeye tâbi tutmayı kınamadır. Taklîdi ret, akıllı, akla uygun yorumu, dinin evrensel boyutta ifade edilmesini reddir. İbn Teymiye'nin tasavvufu İslâm dışı görmesinin nedeni ise, felsefi-dinî anlayışı kabul etmemesidir. Ona göre felsefe, kelâm gibi akla dayanan 'heyûlâlar'la din oluşturulamaz.

İbn Teymiye bu görüşleri ile de seleflerin ve bir bütün olarak Siyâsal İslâmcıların esin kaynağı olmuştur. Bütün bunlar çağdaş selefiyyede İslâm nizâmı dışında bütün düzenlerden beri olma formuna da dönüşmüştür. Başka bir ifade ile İbn Teymiye'nin bu görüşleri selefilikte İslâm dışı sosyal, siyasal cereyanların ve batının fikrî altyapısının reddi anlamını da kazanmıştır.

<sup>21</sup> Bk. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 209, 245.

<sup>22</sup> Bk. İbn Teymiye, *Minhacü's-Sümmeh*, tahk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989, II, 62; III, 98-102, 289-290.

<sup>23</sup> Bk. Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992, s. 25, 31, 44-45.



#### IV. Muhammed b. Abdilvehhab ve Vehhâbilik

18. yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasî ortamında, ilhamını Hanbelî ekolünden alan *Muhammed b. Abdülvehhâb'* in (1703-1787) hareketi, Selefiyye'nin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Takipçilerinin ileri sürdüklerine göre bu hareketin hedefi, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına ve katıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmaktır<sup>24</sup>.

Muhammed b. Abdulvahhab da İbn Teymiye gibi tevhîdi, amelî açıdan değerlendirmiştir. Ona göre de gerçek tevhîd, Allah'ın ve Peygamber'in emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna tevhîdi amelî denir<sup>25</sup>. İman ile küfrü ayırt eden tevhîd de budur. Bu yüzden tevhîdi sadece bir 'itikad' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılır. Bunların kanları ve malları helâldir<sup>26</sup>. Nitekim Hz. Peygamber, 'Lâ ilâhe illallah' diyen Yahudilerle savaşmıştır. Sahâbe de 'Lâ ilâhe illallah' dedikleri ve namaz kılan İslâm'a dâvet eden kişiler oldukları halde Benî Hanîfe adlı kabile ile savaşmışlardır<sup>27</sup>.

Muhammed b. Abdilvehhâb'a göre kesin delil, Kur'an ve hadisin, te'vîlden uzak zâhirî hükümleridir. Kur'an ve sünnette bildirilen hususların zâhirine sınımsız yapışılır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan her şey bunların zâhirinden çıkarılır. Başkalarını taklîd ederek hüküm vermek şirk gibidir<sup>28</sup>.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tüm bu görüşlerini, "tevhîd, Allah ve Peygamber'den başkasının hüküm ve emirlerine başvurmamaya geçkileşir" şeklinde özetlemek mümkündür<sup>29</sup>. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bu mânadaki 'Allah'ın birliği' tezi, günümüz selefilikinde, 'kanun yapma Allah'ın hakkıdır. İnsanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir' formuna bürünmüştür.

Vahşî bir 'kum uygarlığı'<sup>30</sup> ve 'Proto-Müslüman'<sup>31</sup> kültüründe yükseldiği için Vehhâbilik, bir içe kapanmayı temsil etmektedir. O, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı haricî unsurlar taşıyan reaksiyonel bir faaliyettir. Kur'an ve hadisin lafızları üzerinde öylesine ısrar eder ki nerede ise mutlak bir lafziliğe ulaşır.<sup>32</sup> Bu akımda "rasyonellik" dini prensiplerden uzaklaşma olarak

<sup>24</sup> Hamit İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20.

<sup>25</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

<sup>26</sup> Bk. Muhammed b. Abdilvehhâb, 'Keşfu'ş-Şubuhat', *Müellefetu'ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, ts., s. 156-157.

<sup>27</sup> Muhammed b. Abdilvehhâb, *a.g.e.*, s. 175-176.

<sup>28</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 116-117.

<sup>29</sup> Bk. Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001, s. 68.

<sup>30</sup> Bk. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998, s. 11.

<sup>31</sup> Bk. Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 60.

<sup>32</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 249.

nitelendirilmiştir.<sup>33</sup> Bid'atlerle mücadele, onların cihâd anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline sokmuştur. Bu anlayış Vehhâbîleri katı ve zorba tedbirlere sevk etmiş, Müslümanları, son asırda, Harihî zihniyetinin tipik tezahürleri ile bunalıma sürmüştür.<sup>34</sup>

Vehhâbîliğin 'dinin yenilenmesi çağrısı', siyasi bir duruşun sonucudur. Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.<sup>35</sup> Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına ircâ üzerinde yoğunlaşması ve selef dönemine dönüş çağrısı, siyasi açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir.<sup>36</sup>

Vehhâbîliğin bu yüzüne istinâden onun Arap milliyetçiliğinin bir hazırlık aşamasını temsil ettiği ifade edilmiştir. Yusuf Akçura Vehhâbî hareketini değerlendirirken Vehhâbîlerin daha XIX. Yüzyılın başlarında Arabistan'ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: 'Vehhâbî hareketi millî bir Arap hareketidir. Vehhâbî hareketi, mezhebî ve dinî esaslara istinâden Türk hâkimiyetini tanımamak ve Arabistan'da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdâf etmiş ve hareketin iptidâlarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur'<sup>37</sup>.

Enver Ziya Karal da Vehhâbî hareketini, XIX. Asır boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazifesi görece kadar önemli bulmaktadır.<sup>38</sup> Bugün Vehhâbîlikle neredeyse özdeşleşen selefilik de 'dışarıya' yani her türlü Araplık dışı argümanlara, özellikle Batılı değerlere ve ideolojilere karşı Arap milliyetçiliğinin İslâmî görüntüsü olarak yorumlayanlar söz konusudur.<sup>39</sup>

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Orta Arabistan'da, İbn Suûd'un başında bulunduğu küçük bir sülâlenin kuvvetleriyle birleşerek ittifâk kurması, sonunda Hicaz'ın ele geçirilmesini temin etmiştir.<sup>40</sup> Hicaz'ın ele geçirilmesinden sonra da selefilik, tipik bir militan cihâdçı dâvet hareketi ile Suûd devletinin meşrûyetini onayan bir 'devlet dini' gibi iki farklı karakteri bünyesinde taşımaya başlamıştır.

Vehhâbîlik-Suûdi kraliyet ilişkisi, "İslâm devleti dışında tüm beşerî sistemler, bid'at ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inanlar, yeni bir dine inananlardır", gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu mânada bir İslâm,

<sup>33</sup> Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986, s. 11.

<sup>34</sup> Fırlalı, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>35</sup> İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 10.

<sup>36</sup> Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 22.

<sup>37</sup> Akçura, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>38</sup> Bk. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

<sup>39</sup> Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, s. 6-7.

<sup>40</sup> Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, s. 183-184.

Suûdi rejimin meşruiyeti olduğu için, ülkenin iç ve dış politikasının temel belirleyicisi durumuna gelmiştir<sup>41</sup>.

Kral Faysal ile birlikte Vehhâbilik, “panislâmist” bir söyleme dönüştürülmüştür. Bununla Pan Arabizm, Sosyalist Arap Birliği gibi projelerden Suûdi Arabistan’ın etkilenmemesi hedeflenmiştir<sup>42</sup>. Bu politika selefiliğin, siyasal İslâm tarzında modern bir ideolojiye dönüşmesini sağlamıştır.

### V. Günümüz Selefiliği

Seffilik, bugün çeşitli siyasal tutumları barındıran bir yelpazeyi temsil eden özellikler kazanmıştır. İlimli kutupta, muhafazakâr yeniden İslâmîleşme hareketliliği içinde, sadece İslâm’ın ve ibadetin saflaştırılması üzerinde ısrar eden *muhafazakârlar* bulunmaktadır. Onların peşinde, eylemlerinin eksenini dâvet ve tebliğ üzerine kurup, egemen kültür ve topluma katılıma karşı çıkan ‘*vaiz militanlar*’ (Tebliğ Cemâati ve Hizbû’t-Tahrîr), yelpazenin diğer ucunda da Batı dünyasına karşı savaş vazeden *cihâtçılar* vardır.

Genelde muhafazakâr sefifiye, hadis kitaplarının tedvini ile ilgilenmekte, çeşitli anonim şirketlere sahip bulunan ve ticaretle uğraşan varlıklı elemanları bünyesinde toplamaktadır. Selefiler, Suûd’un da desteği ile, Mısır ve İslâm âleminin diğer bölgelerinde çeşitli üretim faaliyetleri ile de uğraşmaktadırlar. Bu yüzden selefiler, zenginlikte İhvân’dan sonra ikinci sırayı almaktadır<sup>43</sup>.

Tevhîd’in bir yaşam biçimi olarak formüle edilmesi, selefiler tarafından yoğun şekilde işlenmektedir. Onlara göre tevhîde inanmak, sadece bir akîde değildir. Bunun gereklerini yani ‘takvâ’yı uygulamaktır. Tevhîde inanmak, hayatta başka ilâhlara tapmamaktır, ibadeti, yalnızca Allah’a hasr etmektir, O’ndan başkasının emirlerine boyun eğmemektir.

Çok mâsûm görülebilecek bu ilkenin, gerçekte tek mantığı vardır, o da, dinin her şeyi belirlediğini ortaya koymaktır. Örneğin akla uygun bir görüşü benimseme, Allah’ın hükümlerinden başkasına uymak gibi görülür.

İbn Bâz şöyle demektedir: ‘İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Resûlünün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Resûlünün hükümlerini bırakarak yerine beşerî sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin, imanı yok kabul edilir<sup>44</sup>.

Abdurrahman Abdülhâlık’a göre de, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kâfirlere itaat etmek, onları ‘veli’ kabul etmektir<sup>45</sup>. Abdurrahman Abdülhâlık *Tevhîd* kitabında, ‘bizden öncekiler, ‘lâ ilâhe illallah’ dediklerinde insanlara dokunamazlardı. Halbuki biz, bunu söylediğimiz halde şirk koştüğümüzü söyleyip bizi öldürmeye kalkıyorsunuz. O halde bize

<sup>41</sup> Bk. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

<sup>42</sup> Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, s. 82.

<sup>43</sup> Bk. Sâlih el-Verdânî, *Mısır’da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 157.

<sup>44</sup> el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>45</sup> el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 148.

dokunmamanız için ne yapmalıyız?’ sorusuna, Kur’an’da müşrikler hakkında inen ayetlerden de hareketle, özetle şöyle cevap vermektedir: Tevhîd, takvâdır, bid’atlerden arınmadır, def ve çalgı çalmamaktır, Allah’tan başkasına kurban kesmemektir, tevhîd, cihât etmektir. Bunları yapanların kanları ve bedenleri korunmuştur. Bir Müslümanın tevhîde gönülden inanması gerekir. Bu da onun gereklerini yerine getirmekle olur. Bu yüzden şu üç ana temelden ayrılan toplumlara karşı savaş açılır: *Tevhîd*; Allah’ın kulları üzerindeki hâlis ve hukûkî hakkıdır. *Namaz*; küfür ile İslâm’ı ayıran tek rukündür\*. *Zekât*; Ashâb’ın, terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir<sup>46</sup>.

“Vâiz militan” kategorisine giren cemaatlerden biri Hindistan kökenli Tebliğ Cemaatidir. Kurucusu Muhammed İlyâs’ın başlangıçtaki hedefi, ‘yolunu şaşırarak’ Hindû kültür çevresinin hâkim etkisine mârûz kalmış olan ve İslâm’a âidiyetlerinden sadece bulanık bir intisâbı muhâfaza eden Hint Müslümanlarını, yoğun bir pratikle ‘imana döndürmek’tir. Bunun için İslâmî meziyetlerin tam anlamıyla cisimleşmesi olan Hz. Muhammed’in yaşamının harfiyen ve titizlikle taklid edilmesini salık verir. Mü’minler ancak böyle bir benzeşme yoluyla, gündelik yaşamlarında İslâm’a aykırı olan ‘dinsiz’ alışkanlık ve huylardan arınma imkânına kavuşabilirler<sup>47</sup>. Fuller’e göre Tebliğ Cemâati’nin İslâmî öğretinin propagandası ve saflaştırılmasıyla Müslümanların durumunun iyileştirilmesi ötesinde bir ideolojik mesajı veya entelektüel muhtevâsı yoktur. Cemaat, titiz bir şekilde politik düzlemin dışında kalmaya özen gösterse de iktidara karşı takındıkları tavır, İslâm dünyasındaki pek çok rejimin ‘İslâm dışı karakterine’ ince bir eleştiriyi ima etmektedir<sup>48</sup>.

İslâmî Kurtuluş Partisi, 1953 yılında Kudüs’te Filistinli Avukat Takiyyuddin en-Nebhânî tarafından kurulmuştur. Kendisini açıkça ‘ilkesi İslâm, eylemi siyâset olan bir siyâsî parti’ olarak nitelendirmiştir. Dünyadaki bütün Müslümanların federe değil ‘üniter’ devleti olarak İslâm halifeliğini yeniden kurmayı hedefler. Genel strateji olarak ‘cihâd’ı benimser ve günümüz dünyasında hiçbir ülkenin İslâm’ı uygulamadığına, dolayısıyla bu ülkelerin, ahalisinin kendilerini Müslüman görmelerine rağmen, ‘Dâru küfr’ (küfür diyarı) olduğunu savunur<sup>49</sup>. Hareketin ‘önce hilâfet sonra cihad’ gibi bir anlayışı olduğundan hareketle her türlü silahlı ya da terörist eylemden kaçındığı da ifade edilmiştir. Bu bağlamda Amerikalılar’ın ve İngilizlerin 2001 yılında açıkladıkları terörist hareketler listesinde yer almadıkları

\* Ehlül’l-Hadis ve bu ekolün Selefiyye gibi çağdaş versiyonlarında namaz konusu çok önemlidir. Namaz kılmamak küfürle eş değerdir. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, farz olduğu inkar edilmese bile bir vakit namaz kılmamanın küfrü gerektirdiğini ifade etmiştir. Ona göre her kim buluş çağına erdikten sonra namazı terk eder ve nasihat da kabul etmezse, durumu şeriat mahkemelerine bildirilir. Tövbe etmesi istenir, şayet tövbe etmezse öldürülür. Bk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm’ın Beş Rükünü İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, s. 127, 131 (Basım yeri ve tarihi yok).

<sup>46</sup> Bk. Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi

<sup>47</sup> Bk. Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 48-49.

<sup>48</sup> Bk. Fuller, *Siyasal İslâm’ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 219-220.

<sup>49</sup> Bk. Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 113.

dile getirilir<sup>50</sup>. Son zamanda kendisini Hizbü't-Tahrîr'in Türkiye'deki resmî sözcüsü olarak niteleyen bir şahıs, Özbekistan'daki 'on binlerce partililerinin' katledilmesini 'silaha başvurmanın yasaklığı' ile açıklama yoluna gitmiştir<sup>51</sup>.

Cihâdçı Selefiyye'nin bugünkü temsilcilerinden ikisi Cihâd ve Cemaati İslâmî adındaki örgütlerdir. Bu cemaatlerde, İslâmî bir düzenin olmadığı ülkelerde devletin, yöneticilerin ve halkın dini açıdan durumu, en büyük fikri problemlerden biridir. Genelde devlet kafir, yöneticiler kâfir, halk ise mazûrdur ya da cihâda yükümlüdür görüşü hâkim durumdadır.

Cihâdçı Selefiyye'nin yeni şeklini, 'Afgan Arapları' oluşturmuştur<sup>52</sup>. Afgan Arapları, Sovyet işgaline direnmek amacıyla uluslararası bir kampanya ile Afganistan'a taşınan çoğunluğu Arap mücahitler için kullanılan bir tanımlamadır. Yirmi binden fazla olduğu tahmin edilen Afgan Arapları, Sovyet işgaline karşı direnişin başını çekmişlerdir. Bunlar savaşı yönlendirmekle kalmayıp, Afganistan'da dinsel örflere karşı selefi propaganda da yapmışlardır. Talibân, bu tür bir çalışmanın sonucu ortaya çıkmıştır.

Afganistan'da Sovyet Rusya'ya karşı Amerika'nın savaşı kazanmasının yolu, "sürekli cihâd" ve selefilik sunduğu "çıplak İslâm" anlayışına bağlı olmuştur. Kabilevi geleneklerin hâkim olduğu Afganistan'da kabile üstü bir savaşı meşrûlaştırmak ancak bu şekilde mümkün olmuştur.

Selefilik, ilk dönem İslâm'ına baltalayabilecek kabile sürtüşmelerini ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Selefilik, ilk dönem İslâm'ına bir çağrı olduğu için kabileler arası bir diyalog imkânı da sunmaktaydı. O güne kadar aşireti için savaşmış bir insanı ancak bu yolla daha üst bir gaye etrafına kilitleyebilirsiniz. 'Sürekli cihâd' gayeyi kabile gelenekleri üzerine çıkarmakta ve liderliği kabile reislerine değil, dini temsil ettiği iddiasında olan 'kabile dışı' kişilere veriyordu. Kısaca cihâd ve selefilik İslâm anlayışı, Afgan halkı için 'kabileler birliğini' sağlamaktaydı<sup>53</sup>.

Afgan Arapları, Afgan cihadından sonra Mısır, Yemen ve Cezayir'de kendi rejimlerine karşı direncin önderleri olmuşlardır. Bazısı da Bosna, Keşmir, Çeçenistan ve Somali gibi kriz bölgelerine yönelmişlerdir.

Bu durum, Cihâdçı selefi argümanın enternasyonalleşmesini de beraberinde getirmiştir. Cezayirli, Iraklılar, Mısırlılar, ve Suûdiler, Sovyetlere, Kuzey ittifakına, Rusya'ya karşı birlikte yaşayıp birlikte dövüşmüşlerdir. Kadrolar birbirlerini şahsen tanır ve bazılarının arasında akrabalık bağları kurulmuştur<sup>54</sup>.

Enternasyonalleşen, Olivier Roy'un ifadesiyle 'Küreselleşen' İslâmıcılığın son ürünü, küresel terör olmuştur.

<sup>50</sup> Bk. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 129.

<sup>51</sup> Bk. *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005, s. 40-43.

<sup>52</sup> Bk. Olivier Roy, *a.g.e.*, s. 172.

<sup>53</sup> Bk. Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 255.

<sup>54</sup> Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 173.

Bir görüşe göre bugün tanık olduğumuz 'İslâmcı terör' üçlü bir birleşimin sonucu ortaya çıkan bir gelişmedir: *İdeolojik unsur*, Vehhâbîlik temelinde Mevdûdî ve S. Kutub'un düşüncelerinin karakteridir. *Örgütsel unsur*, Afgan Cihadını özel uluslararası bir 'Haçlı Seferi' tarzında düzenleyen ABD'nin doğrudan sonucudur. *Siyâsî unsur* ise, Soğuk Savaş'tan sonra ortaya çıkan ve 11 Eylül'den sonra hızlanan İslâm'ın terörle eşitlendirilmesinin bir sonucudur<sup>55</sup>.

Elbette belli bir din anlayışının terörü gerekli kıldığı şeklinde bir görüş isabetli olmayacaktır. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki din, beşerî durumları meşrûlaştıran bir etmen olarak belirlediğinde, kötü inancı etkin bir biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı da olabilir<sup>56</sup>.

### Kaynakça

- Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm'ın Beş Rükünü İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, (Basım yeri ve tarihi yok).
- Abdullah b. Adıyy b. Abdillâh b. Muhammed Cürçânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut 1998.
- Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991.
- Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.
- Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, tahk. Muhammed Nasuriddîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- el-Lâlekâi, Hebetullah b. Hasan b. Mansûr, *İ'tikâdu Ehli's-Sünne*, Riyad 1402.
- Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981.
- Freyer, *a.g.e.*, s. 60-61; Wach, *a.g.e.*, s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004.
- Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi
- Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.
- Hamit İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964.

<sup>55</sup> Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005, s. 178-179.

<sup>56</sup> Bk. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 153-154.

- Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986.
- İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, takdim: Abdülkerim el-Hatîb, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, tahk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Kâdî Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, tahk. Muhammed Hamid el-Fakî, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952.
- Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*.
- Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*.
- Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005.
- Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, Dârü'l-Maârif, Tunus.
- Muhammed b. Abdilvehhâb, 'Keşfu's-Şubuhât', *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, ts.
- Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî (ö. 294/906) *es-Sünne*, tahk. Sâlim Ahmed es-Selefi, Beyrut 1408.
- Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.
- Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.
- Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005.
- Sâlih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
- Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
- Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, tahk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim İbrahim, Beyrut ts.
- *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005.
- Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
- Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998.