

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

ISLAHAT HAREKETLERİ VE SELEFİLİK

Yüksek Lisans Tezi

Hakan ATALAY

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

ISLAHAT HAREKETLERİ VE SELEFİLİK

Yüksek Lisans Tezi

Hakan ATALAY

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hasan ONAT

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

ISLAHAT HAREKETLERİ VE SELEFİLİK

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan ONAT

Yüksek Lisans Tezi

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınav Tarihi:.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belgeyle, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim (.../.../2016).

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

ÖNSÖZ

İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm düşüncesinde oluşan itikadî ve siyasî oluşumların nasıl, ne şekilde, hangi tarihî, siyasî ve coğrafi zeminde teşekkül ettiğini; farklılaşarak, değişerek, dönüşerek nasıl bir süreç takip ettiğini inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bağlamda, mezhebi nitelik taşıyan oluşumların ve kurucu kavramların hangi zaman diliminde nasıl oluştuğu ve evrilme geçirdiği, “fikir-hadise ve zaman-mekân” irtibatı kurularak anlamaya çalışılır. Farklı tarih ve coğrafyalarda kendini gösteren Seleflilik olgusunun bu hususlar dikkate alınarak incelenmesi, gerek bilimsel yöntem açısından gerekse bu olgunun anlaşılabilmesi bakımından kaçınılmazdır. Seleflilik olgusunun neliği konusu etrafında dönen araştırmamız, İslâm dünyasındaki ıslahat hareketleri ve Seleflilik arasındaki ilişkiyi kapsamaktadır.

İslâm dünyası ne zaman bir tehlike ile yüz yüze gelse ve düşman tehditlerine maruz kalsa, “İslâmı ihya etme” ve “öze dönüş” çağrıları ön plana çıkmıştır. Bir zihniyet olarak Seleflilik, böyle zamanlarda ortaya çıkmış ve İslâm düşüncesinde varlığını hissettirmiştir. Tarihi süreç ve coğrafi merkezli bir yaklaşımla yürüteceğimiz araştırmamızı XVIII. Yüzyıl’da İslâm dünyasında meydana gelen ıslahat hareketleri ekseninde ele alacağız. Çalışmamızın birinci bölümünde *Islahat* ve *Tecdid* kavramlarının anlamına değinilecek ve çeşitli ıslahat hareketleri coğrafi konumlarına göre ele alınacaktır. İkinci bölümde ise *Selef* ve *Seleflilik* kavramları ve bu kavramlara yapılan atıflar tahlil edilecek ve ıslahat hareketleriyle Seleflilik arasındaki ilişki incelenecektir. Ayrıca Seleflilik hakkındaki çeşitli görüşler karşılaştırılacaktır. Tezimizin konusu itibariyle İbn Teymiyye, Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimler üzerinde özellikle durulacaktır.

Günümüzdeki Seleflik tezahürlerine kısaca değinilmekle birlikte; çalışmamızı ıslahat hareketlerinin Selefi söylemdeki yeri ile sınırladığımız için bu hareketlerden sonra oluşup şekillenen Cihadî Seleflik gibi oluşumlar bu çalışmaya dahil edilmeyecektir. Araştırmamız boyunca kullandığımız *Reform* kavramını –ilgili yerde değineceğimiz gibi- Batıdaki terimselleşmiş olumsuz anlamıyla değil, sözlük anlamıyla, yani *ıslahat* kavramını karşılayacak şekilde kullandığımızı belirtmemizde de yarar vardır.

Çalışmamda fikir öncüsü olarak bana yol gösteren, eleştiri ve tavsiyeleriyle gelişmeye vesile olan değerli danışman hocam Prof. Dr. Hasan Onat'a, İslâm Mezhepleri Tarihi alanında bana ufuk katan Prof. Dr. Sönmez Kutlu ve Prof. Dr. Osman Aydınli hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca araştırmalarımın önemli bir bölümünü yürüttüğüm İSAM Kurumu'na, lisans ve yüksek lisans dönemim boyunca bana maddi-manevi destekte bulunan Türkiye Diyanet Vakfı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve son olarak tezimi okuyup tavsiyelerde bulunan akademik yol arkadaşım M. Fatih Karakaya'ya şükranlarımı arz ederim.

Hakan ATALAY

Ankara 2016

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
KISALTMALAR	v
GİRİŞ.....	1
1. Yöntem.....	1
2. Kaynaklar.....	4
I. BÖLÜM: ISLAHAT HAREKETLERİ.....	6
1. Islah Kavramının Anlam Çerçevesi	6
2. Islahat Hareketlerinin Tarihsel Gelişimi	9
2.1. Erken Dönemde Islahat ve İbn Teymiyye.....	10
2.1.1. İbn Teymiyye ve Yaşadığı Sosyo-Politik ve Dinî Ortam	10
2.1.2. İlmî Disiplinleri Eleştirmesi ve Düşünce Metodu	12
2.1.3. Metodunun Değerlendirilmesi.....	18
2.1.4. İbn Teymiyye ve Seleflik	19
2.2. Modern Dönem Islahat Hareketleri	22
2.2.1. Arabistan (Vehhâbîlik).....	25
2.2.2. Libya (Senusîlik).....	29
2.2.3. Hindistan	30
2.2.4. Yemen	32
2.2.5. Irak (Alûsîler)	35
2.2.6. Suriye.....	36
2.2.7. Cezayir.....	38
2.2.8. Osmanlı Türkiyesi	41
2.2.9. Mısır	48
3. Islahat Arayışlarının Ortak Yönleri ve Selefliğe Etkileri	63
II. BÖLÜM: SELEFİLİK.....	66
1. Selef ve Seleflik/Selefiyye Kavramlarının Tanımları	66
1.1. Selef Kavramı	66
1.2. Seleflik/Selefiyye Kavramı	68
2. Selefliğe Yönelik Sorun ve Tespitler	73

2.1. Selef-i Salihin ve Ehl-i Hadis Taraftarları ile Özdeşleştirilen Seleflik	74
2.2. Islahat Hareketleriyle Ortaya Çıkan Seleflik	78
3. Selefiliğin Güncel Tezahürlerine Genel Bir Bakış.....	91
SONUÇ.....	96
KAYNAKÇA.....	103
ÖZET.....	118
ABSTRACT.....	118

KISALTMALAR

MÜ	Ankara Üniversitesi
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
H.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
İSAM	İslâmî Araştırmalar Merkezi
M.	Miladî
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	Marmara Üniversitesi
Nşr.	Neşreden
Ö.	Ölümü
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ss.	Sayfadan sayfaya
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik
Trs.	Tarihsiz
Vd.	Ve devamı
Vol.	Volume
Yay.	Yayımları

GİRİŞ

1. Yöntem

“Selefilik” kavramı hakkında doldurulması gereken büyük bir boşluk ve bu boşluktan kaynaklanan bir kavram kayması ve anlam karmaşası bulunmaktadır. Selefliğin tam anlamıyla bir mezhep olmadığı halde onun bir mezhep gibi algılanması; “Selef-i Salihin” ile irtibatlandırılması; Ashâbu’l-Hadisle özdeşleştirilmesi veya onun devamı gibi görülmesi; çoğu zaman Vahhâbilikle bütünleştirilmesi; Afgânî ve Abduh’un Selefi olarak nitelendirilip nitelendirilmemesi gibi hususlardaki muğlaklık, bu boşluğun göstergesidir. Amacımız, kavramları sağlıklı bir zemine oturtturarak bu muğlaklığı gidermek ve bu boşluğun doldurulmasına katkıda bulunmaktır.

Hasan Onat’ın meşe ağacı metaforuna kısaca değinecek olursak;¹ nasıl ki meşe ağacından düşen bir palamut, toprakla buluştuğunda aşağıya doğru kök, yukarıya doğru filiz salmaya başlıyorsa, aynı şekilde toplumda yer tutmaya başlayan fikir ve düşünceler hatta zihniyetler, hem geçmişe doğru kök salar, hem de geleceğe doğru filiz verir ve gelişerek, değişerek dallanıp budaklanır. Yani her mezhep veya zihniyet, kendisiyle birlikte hem tarihini hem de geleceğini inşa eder. Her mezhebin ve her zihniyetin oluştuğu bir yer ve zaman dilimi, her oluşumun da omurgasını oluşturan ana düşünceler ve temel kavramlar vardır. Bir zihniyet veya mezhep ele alınırken, onun omurgasını oluşturan düşünce ve kavramların incelenmesi gerekir.

¹ Hasan Onat, “İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi’i-Selefi Kutuplaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, Ensar Yay., İstanbul 2014, s. 532

Bunu yaparken de bu düşünce ve kavramların ilk olarak ne şekilde ve hangi anlamda teşekkül ettiği, sonrasında ise ne tür evrim ve kırılmalardan geçtiği, üzerlerine hangi anlamların yüklendiği hususları tespit edilmelidir.

İslâm Mezhepleri Tarihinin takip ettiği yöntem; “sistemci, akılcı, birikimli, sağlam ve görelî bilgi” olarak tanımlanabilen bilimsel bilgiye götüreceğ olan ve “olgusal nitelikli problem çözenin, bilim üretmenin bilinen ve belli süreçleri olan, en güvenilir yolu”² olarak kabul edilen “bilimsel yöntem”dir.³ Bu yöntemde, insan olma olgusu, bilim ve tarihin insan ürünü olması; tarih ve geçmişin farkını gözetme; bilgi, olay, oluşum ve problemleri kendi zaman ve mekânına göre değerlendirme gibi hususları dikkate alarak hareket etmek esastır. İnsan hayatında sürekli bir değişim, dönüşüm ve yenilenmenin söz konusu olduğu, zaman ve mekânı göre olgu ve algıların değişiklik arz ettiği gerçeği göz ardı edildiği vakit,⁴ evrilmeler ve kavram kaymaları birbiriyle iç içe geçer ve anakronizm gibi sıkıntılar meydana gelir. Bu durumda sağlıklı bir bilimsel çalışmadan bahsedilmesi mümkün değildir.

Ayrıca bilimde kesinlik söz konusu olmadığı, aksine göreceliliğin hakim olduğunun da unutulmaması gerekir. Onat’ın de belirttiği gibi, “bilimin gücü kesinlikten değil, doğru ve savunulabilir bilginin açtığı ufuktan, yenilikten ve sağladığı güvenden kaynaklanır”.⁵ “Doğruluk, her ne kadar kesinlik arz etmese de, özünde en azından yanlıştan arınmış olma ile ilgili bir bilinç parıltısı taşımaktadır. Doğruyu söylemek, hakikati imkanlar nispetinde olduğu gibi yansıtmak anlamına

² Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yay. Ankara 2000, s. 12

³ Hasan Onat – Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi – El Kitabı*, Ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu, Ankara 2012, s. 24

⁴ Hasan Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam Ve Önemi”, *Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 19-20

⁵ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam Ve Önemi”, s. 21

gelir”.⁶ O halde bilim adamının görevi, bilimin insan ürünü olduğu bilincinde olarak bilgilerden yararlanmak ve bilginin değişken yapısını da göz önünde bulundurarak bu bilgileri değerlendirip ileriye taşımaktır.

Bilimsel faaliyet için sağlıklı bir zaman algısına sahip olmak, geçmişini doğru anlamak için son derece önemlidir.⁷ Aksi takdirde –tezimizde de görüleceği gibi– yanıltıcı bir insanın meydana gelmesi kaçınılmazdır. Geçmişe dair bugünün bakış açısı, zihniyeti, değerleri ve kavramları ile değil; hangi konuyla, hangi zaman dilimi ile ilgileniyorsak, o zaman diliminin terminolojisini dikkate alarak çalışma yürütmek gerekir.⁸

Tarih alanında bilimsel bir araştırma yürütmek ise, çoğu zaman göz ardı edilen tarih ile geçmiş arasındaki farkı kavrayarak doğru bir tarih bilinci elde etmeyi gerekli kılar. Zira “tarih” ile “geçmiş”, ontolojik olarak farklı şeylerdir. Tarih, “bir dizi söylem”den ibaret olan insan ürünü bir olgudur.⁹ Bu yüzden her oluşum veya zihniyetin tarih telakkisi farklıdır. Bilim adamı bu farkın bilincinde olarak hareket ederek problemleri ele alır ve sağlıklı sonuçlara ulaşmayı hedefler.

Sosyal Bilimler şemsiyesi altında yer alan İslâm Mezhepleri Tarihi; Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji gibi alanların desteğiyle birlikte özellikle Kelâm, İslâm Tarihi ve İslâm Felsefesi gibi İslâm Bilimlerinin desteğini alarak yükselmek durumundadır.¹⁰ Bu alanda yürütülecek faaliyetin sağlıklı olabilmesi ise ancak gerekli bilgi, belge ve

⁶ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam Ve Önemi”, s. 22

⁷ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam Ve Önemi”, s. 46

⁸ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam Ve Önemi”, s. 56

⁹ Hasan Onat, “İslâm’da Yeniden Yapılanma Üzerine”, *AÜİFD* C. 39 Sayı 2, Ankara 1999, s. 202; Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam Ve Önemi”, s. 47

¹⁰ Hasan Onat – Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, s. 25

bulguların toplanıp fikir, hadise, zaman ve mekân irtibatının doğru bir şekilde kurulması ile gerçekleşebilir.¹¹

Biz de tezimizi bu yöntemi ve basamaklarını esas alarak; Selefilik kavramına yüklenen çeşitli anlamları karşılaştırıp, Selefilik söyleminin hangi zaman ve şartlarda kendini gösterdiğini tahlil ederek ıslahat hareketleri ile arasındaki bağı ve nihayet bu söylemin mahiyetini ve sınırlarını ortaya koymaya çalışacağız.

2. Kaynaklar

Islahat hareketleri ve Selefilik konusunda kaynak olarak başta Fransızca yapılan çalışmalar olmak üzere büyük ölçüde Batılı kaynaklardan faydalanarak bunları Türkiye’de yapılan araştırmalarla kıyasladık. Selefilik’in çıkış noktası ile ilgili Batılı kaynaklar ile Türkiye’deki araştırmalar arasında bariz bir fark olduğunu müşahade ettik.

Selefilik dendiğinde akla ilk gelen isimler olarak İbn Teymiyye’nin külliyyatından, Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh’un *Ürvet’ül-Vüskâ*’sından ve Reşid Rıza’nın *Menâr* dergileriyle beraber *Gerçek İslâm’da Birlik* gibi eserlerinden yararlandık. Konumuzla ilgili ayrıca Mian Muhammed Şerif’in *İslâm Düşüncesi* adlı eserinden ve Fazlur Rahman’ın çalışmalarından istifade ettik. Araştırmamıza yön veren asıl eser ise; Vehhâbilik ve modern dönem Osmanlı Suriyesi üzerine yoğunlaşmış, Pennsylvania Dickson Koleji Tarih Bölümünde öğretim üyesi olan David Commins’in *Osmanlı Suriyesinde Islahat Hareketleri* adlı çalışması olmuştur. Zira bu çalışmada bahsi geçen Selefilik ile M. Zeki İşcan’ın *Selefilik; İslami Köktencilik’in Tarihi Temelleri* isimli çalışmasında bahsi geçen

¹¹ Hasan Onat – Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, s. 26

Selefliğin birbiriyle uyuşmayan bir yapıda olduğu gerçeğiyle karşılaştık. Araştırmamızda adı geçen birçok şahısla ilgili bilgileri kendi eserlerine ulaşarak edinmeye gayret ettik. Araştırmamız dahilinde olan maddelerle ilgili Diyanet İslâm Ansiklopedisinden yararlanarak Türkiye’de yapılan bütün çalışmalara ulaşmaya çalıştık.

I. BÖLÜM: ISLAHAT HAREKETLERİ

Zamanın geçmesiyle toplumlarda mevcut olan din anlayışı bir takım değişikliklere uğrar. Kültür ve dinin etkileşimi sonucunda da bir gelenek oluşur. Sonradan dine karışmış geleneksel ritüeller dinden ayırt edilemez olur ve adeta dini bir zorunlulukmuş gibi algılanır. Bu hususun farkına varılması ve sorgulanması ise buhran ve dış oluşumlardan gelen tehditler sonucu ortaya çıkar. İslahat hareketleri işte böyle durumlarda kendini gösterir. Bu bölümde öncelikle *ıslah* kavramının anlamı tahlil edilecek, devamında ise İslâm dünyasında ortaya çıkmış çeşitli ihya/ıslahat hareketleri ele alınacaktır.

1. İslah Kavramının Anlam Çerçevesi

İslah kavramı, sözlükte “iyi ve yararlı olma” anlamına gelen *salah* köküne dayanır. *Salâh*, fesadın/kötülüğün zıddı anlamına gelmektedir¹². *İslah* ise “düzeltmek, daha iyi hale getirmek”,¹³ “bozulan şeyi eski haline getirmek” manasına gelmektedir.

¹² İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Thk. Abdullah Ale'l-Kebîr-Muhammed Ahmet Hasbullah-Hişâm Muhammed eş-Şâzelî, Dârü'l Maarif, Kahire 1708, s. 2479

Rağıb El-İsfahanî, *Müfredat – Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul 2012, s. 597

¹³ Muhammed b. Ya'kûb Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Thk. Halil Me'mun Şihâ, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 748; Ayrıca bkz. D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yay. Ankara 2014, s. 793

Kur'ân-ı Kerim'de *ıslah* kavramı, “düzeltmek, barışmak, barıştırmak” anlamında kullanılmıştır.¹⁴ İsm-i fâili olan *muslih* kavramı ise kötülüğe, düzensizliğe ve bozgunculuğa karşı barıştan, düzenden ve esenlikten yana bir tutum takınan muttaki insanları ifade etmektedir.¹⁵

Islah kelimesinin çoğulu olan ıslahat kavramı terimsel olarak, *ıfsat* kelimesinin zıddı olup sıhhat ve intizam vermek anlamına gelir. Islahat, “yenilemek, yeni bir yol açmak” “bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme”¹⁶ anlamına gelen *tecdid* kavramı ile örtüşmektedir. “Dinî canlanma” olarak *tecdid*, Vahyin ve Peygamber’in Sünnetinin temel mesajını hatırlatma, dinî uygulamalar noktasında bir uyanış, Kur’an ve Hadis’i yeni bir yorumla yeniden formüle etme, saptırıldığı veya yok sayıldığı ölçüde dinî ritüelleri yeniden biçimlendirme gibi anlamları barındırmaktadır.¹⁷ *Tecdid* kavramını “İslâm’ı her türlü cahiliye unsurlarından, olumsuzluklarından kurtarıp, dini asıl kimliğiyle insanlara ulaştırmak” olarak tanımlayan Mevdûdî, *tecdid* ile *teceddüd* kavramları arasındaki farka dikkat çekerek ikisinin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre İslâm’ı bozmaya ve Müslümanlar arasında fitne çıkarmaya çalışarak yeni bir inanç ortaya koyanlar müceddid değil, müteceddidir. Müteceddid, Cahiliye’yi İslâm adına kabul ettirmeye çalışırken, aksine müceddid, İslâm’ı cahiliye unsurlarından arındırıp dini sadece Allah’a ait kılmak için çalışır.¹⁸

¹⁴ Bakara 2/ 228; En’âm 6/48; Yunus 10/81; Ahzâb 33/71; Ahkâf 46/15; Muhammed 47/2; Hucurât 49/9-10

¹⁵ Bakara 2/11-12; A'râf 7/170; Hûd 11/117

¹⁶ Tahsin Görgün, “Tecdid” *DİA* C. 40, Ankara 2011, s. 234

¹⁷ Mérad, *Le Réformisme Musulman En Algérie de 1925 à 1940*, s. 30

¹⁸ Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *İslâm'da İhyâ Hareketleri*, Çev. Ali Genç, Pınar Yay. İstanbul 2011, ss. 45-48

Batı dilinde ise ıslahat, *reform*¹⁹ kavramına tekabül etmektedir. Reform; “ilerleme, yenilik, modifikasyon, değişim, yeniden düzenleme, restore etme, düzeltme, yeniden yorumlama”, “gerek toplumsal, gerek iktisadi gerekse kültürel anlamda bir iyileştirme ve yeniden düzenleme” anlamlarına gelmektedir.²⁰ Bununla birlikte bu kavram, Hristiyan Batı’da terimsel olarak “dinin öz yapısına müdahale” şeklinde olumsuz bir anlam kazanmıştır.²¹ Aynı şekilde Türkiye’de de 1928 yılında İslâm Reformu projesi adı altında İslâm’ın Hristiyanlığa benzer bir reforma tabi tutulması girişimi yüzünden²² olumsuz çağrışıma doğru bir ivme kazanmıştır. Bizim ise araştırmamız boyunca kullanacağımız reform kavramı, sözlük anlamını haiz olacaktır. Nitekim İslâm düşüncesindeki ıslahat, Batılı reformist yaklaşımın aksine dinin öz yapısında değil, dinin fert ve topluma yansıma biçimindeki yanlış telakki, kavrayış ve davranış planında yapılması hedeflenen düzeltme ile alakalıdır. Bu manada ıslahat kavramı, “canlandırmak, diriltmek” anlamına gelen *ihya* ve *diriliş* kavramlarıyla da ifade edilmektedir.²³

Hemen her yazısında ıslahat ve tecdid’den bahseden Reşid Rıza,²⁴ bu kavramları bazen dinî/ilmî yenilenme anlamda, bazen de siyasî ve sosyal müesseselerin yeniden yapılandırılması anlamında kullanmıştır.²⁵ Bu bağlamda ıslahat, Müslümanların geri kalmışlıktan kurtulmalarının yolu olarak sunulmaktadır.

¹⁹ Bu konuda bkz. Hüseyin Atay, “Dinde Reform”, *AÜİFD C. 43 S.1*, Ankara 2002, ss. 1-26

²⁰ Meryem Çakır, “Reform ve İdari Reform Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Tarih Okulu Dergisi*, S. XVI, Ankara 2013, s. 631

²¹ Yasin Aktay, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal Dergisi*, C.5 Sayı 2, Konya 2008, s. 44

²² Aktay, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, s. 44

²³ Mevdûdî, *İslâm’da İhyâ Hareketleri*, ss. 45-48

²⁴ Bkz. Reşid Rıza, “Fâtihatü’s-Seneti’l-ülâ li’l-Menâr”, *El-Menâr*, I/1 1898, ss. 9-14 ve diğer Menar dergileri; Reşid Rıza-Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, Çev. Hayreddin Karaman, İz Yay. İstanbul 2012, s. 224 vd.; Ayrıca bkz. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği*, Klasik Yay. İstanbul 2011.

²⁵ Özgür Kavak, *Reşid Rıza’nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜ İstanbul 2009

Islahatçılığın Ortodoks İslâm geleneğine (Ehl-i Sünnet) yabancı olmadığını belirten Merad ise, Kur'an'ın bizzat kendisinin reform fikrinin yaygınlaşmasına katkı sağladığını söyleyerek ıslahatçılığın aslında İslâm'ın temel öğretilerinden biri olarak görülebileceği tezini öne sürmektedir.²⁶ Keza Atay da “dinde en son ve en köklü reformu Kur'an'ın getirdiğini” belirtmekte ve her peygamberin, bozulmuş olan dinde reform yaptığını hatırlatmaktadır.²⁷

Merad ve Atay'ın Kur'an'ın reformcu bir ruha sahip olduğu tezini teyid etmekle birlikte, çalışmamızın konusu olan ıslahatın, yukardaki tanımlardan hareketle, dini olmaktan ziyade toplumun din algısını değiştirme, canlandırma, arındırma ve temizlemeye yönelik ictimai bir mesele olduğunu ifade etmek gerekir.

2. Islahat Hareketlerinin Tarihsel Gelişimi

İslâm düşüncesinin teşekkül devrinin (ilk fırkaların oluşumu)²⁸ ve tasavvuf kurumunun Sünnîliğe eklenmesinin akabinde,²⁹ Fazlur Rahman ilk ıslah teşebbüsünün V./XI. Yüzyıl'da Gazâlî ile kendini gösterdiğini,³⁰ ancak bunun toplumsal bir hareket olmaktan ziyade bireysel bir tavır olarak kaldığını ifade etmektedir.³¹ Bireyin içsel ıslahı üzerine duran, ancak daha sonra Yeni eflatunculuk'un felsefî mirasının birleşmesi ve hulul-ittihâd-ibâdilik gibi görüşlerle

²⁶ Ali Mérad, *Le Réformisme Musulman En Algérie de 1925 à 1940*, Mouton&CO, Paris 1967, s. 29

²⁷ Atay, “Dinde Reform”, *AÜİFD C. 43 S.1*, Ankara 2002, s. 8

²⁸ Bkz. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.

²⁹ Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, Çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006, s. 97 vd.

³⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara 2012, s. 269. Keza farklı fikirleri, inançları ve davranışları bir araya getirmiş olmakla Tasavvuf, ilkel inançlara sığınak olmuş, bu sebepten dolayı da Sünnî İslâm'ı ıslah etmeye çalışan akımların odak noktası haline gelmiştir.

³¹ Fazlur Rahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 121

iç içe geçmesi ile farklı bir boyuta ulaşan tasavvuf'un aşırılıklarını sınırlandırmaya çalışarak Gazâli, islâmi ilimlere canlılık getirme arzusu³² ve şeriata aykırı düşmeyen ılımlı bir tasavvuf anlayışı ile sentezci bir ıslahat çabası göstermiştir.³³

İslâm dünyasında uzun bir fikrî durgunluk sonrası ise, VII./XIII. Yüzyılda ıslahat hareketi, İbn Teymiyye ile beraber tekrar kendini göstermiştir. Yeni dönem ıslahatçılarının ve kendini Selefî olarak gören her kesimin ilham kaynağı ve fikir öncüsü olması hasebiyle İbn Teymiyye ve yaşadığı dönem üzerinde özellikle durmamız gerekmektedir.

2.1. Erken Dönemde İslahat ve İbn Teymiyye

2.1.1. İbn Teymiyye ve Yaşadığı Sosyo-Politik ve Dinî Ortam

IV./X. asra kadar yekvücut bir İslâm'ı temsil eden ilmî disiplinler, daha sonra Abbâsî hilafet merkezinin zayıflaması, Büveyhîlerin Bağdat'a hâkim olması, Karmatîler ve Bâtınîlerin yayılması ve Müslüman sınır bölgelerinin kaybı ile adım adım bozulmaya gittiler ve İslâm dünyasına bid'atler hakim oldu.³⁴ İbn Teymiyye'nin (661/1263 - 728/1328) yaşadığı VII./XIII. Yüzyıl ise, Moğol istilasının olduğu, Moğolların Abbâsî devletine son verdiği ve İslâm devletlerinin parçalandığı, siyasi çalkantılar, istikrarsızlıklar ve savaşları içeren,³⁵ aynı zamanda ilimlerde taklit anlayışının hâkim olduğu, Şia'nın İslâm coğrafyası üzerinde fitnelere

³² Bkz. Ebû Hamid Muhammed Gazâlî, *El-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, Beyrut trs.; *İlcâmu'l-Âvâm 'an İlmî'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982; *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-Âlâ el-Affî, Kahire 1964.

³³ Süleyman Uludağ, "Gazzâlî", *DİA* C. 13, İstanbul 1996, s. 516-517; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 269. Keza farklı fikirleri, inançları ve davranışları bir araya getirmiş olmakla Tasavvuf, ilkel inançlara sığınak olmuş, bu sebepten dolayı da Sünnî İslâm'ı ıslah etmeye çalışan akımların odak noktası haline gelmiştir.

³⁴ Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, Çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006, s. 177

³⁵ Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye", *İbn Teymiyye Külliyyatı* C.1, Bursa 1986, s. 18

sebepe olduğu ve Tasavvuf yoluyla Müslümanlarca kabul edilen İslâm dışı fikirlerin yükselişte olduğu bir dönemdir.³⁶ Gelenekçi bir ailenin mensubu olarak 661/1263'de Harran'da doğan İbn Teymiyye, Moğol istilasından dolayı ailesiyle birlikte küçük yaşta anavatanını terk etmek zorunda kalmıştır.³⁷ İbn Teymiyye'nin yaşadığı çağı Ebû Zehra, herhangi bir temel düşünceye dayanmayan, sırf taklit ve bağlılığa dayanan fikrî tartışmaların olduğu, temeli eski felsefî akımlara ya da semavî olmayan eski dinlere dayanan Tasavvufî fikirlerin zirveye ulaştığı bir yüzyıl olarak resmetmektedir.³⁸ Şeyh meclisleri ve tekkeler gibi tasavvufî kurumlara yönelişin psikolojik olarak sebebini, halkın savaş ve siyasi-sosyal istikrarsızlık ortamının doğurduğu tedirginlik ve bundan dolayı bir nebze huzur bulma isteği olarak görmek mümkündür.³⁹

Moğol istilası sıralarında savaşa bizzat iştirak etmiş olan İbn Teymiyye, toplumun birlik ve dayanışması üzerinde şiddetle durmuş, bid'at ve dine ters düşen durumları bertaraf etmeye yönelmiş, Tasavvuf yoluyla halkı etkilemeye çalışanlara karşı da savaş açmıştır.⁴⁰

Antropomorfist bir anlayışa sahip olmakla itham edilerek ilk defa 1306 yılında Kahire'de hapsedilmiş, kısa bir süre sonra da Mısır Sûfliğini etkileyen iki şahsiyete (İbn Ataullah el-İskenderî (ö. 709) ve Kerimüddin el-Amûlî (ö. 710)) sataşarak,

³⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Çev. Heyet, İslamoğlu Yay. İstanbul 1988, s. 199

³⁷ Henri Laoust, *Les Schismes Dans L'Islam*, Payot Paris Yay. Paris 1965, s. 266

³⁸ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 189

³⁹ Uludağ, "İbn Teymiyye", *İbn Teymiyye Külliyyatı C.1*, s. 18

⁴⁰ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, ss. 42-52

halkın kutsal saydıklarını kınadığı gerekçesiyle hapse mahkûm edilmiştir.⁴¹ Zikredilen bu hususlar Selefi ideolojideki zemin ortaklığı bakımından önemlidir.

2.1.2. İlmî Disiplinleri Eleştirmesi ve Düşünce Metodu

Hanbelî ekolüne mensup olmakla beraber diğer kelami, fıkhi ve tasavvufi ekoller hakkında da geniş bilgiye sahip bir âlim olan İbn Teymiyye,⁴² bu ilmî disiplinlerden faydalanmakla birlikte hepsine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Kelamcılarını ve Felsefecilerini, batıl ile uğraştıkları⁴³ ve hevalarına uydukları⁴⁴ gerekçesiyle eleştirmiştir. Tasavvufçuları ise, şeyhlerinden kıyamet günü şefaata bekleyerek Hz. Peygamberden üstün konumda gördükleri,⁴⁵ “Hakikat, Şeriat ve İttihad” prensipleriyle adeta şer’i hükümleri iptal ettikleri⁴⁶ ve sezgilerini Kur’an ve Sünnet’in önüne geçirdikleri nedeniyle eleştirmiştir.⁴⁷

İbn Teymiyye’nin İbn Arabî’yi zındıklıkla itham edip görüşlerini ve onun nezdinde vahdet-i vücudcuları eleştirmesi,⁴⁸ çoğu zaman kendisinin Tasavvufa tümünden karşı olduğu inancını doğurmuştur. Bununla beraber onun Abdülkadir Geylani ve Cüneyd Bağdadî gibi erken dönem sufilerine saygı duyduğu, hatta alıntılar yaptığı görülmektedir.⁴⁹ Buradan hareketle İbn Teymiyye’nin Tasavvuf’a tümünden karşı olduğunu söylemek mümkün değildir. Onun karşı olduğu Tasavvuf,

⁴¹ Laoust, *Les Schismes Dans L’Islam*, s. 268-269

⁴² Bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, Çev. Komisyon, Tevhid Yay., İstanbul.; Ayrıca bkz. Laoust, *Les Schismes Dans L’Islam*, s. 271

⁴³ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, C. 4, ss. 33-35

⁴⁴ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, C. 4, s. 57

⁴⁵ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, C. 2, s. 133

⁴⁶ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 197

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*.; Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, s. 40

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, C.2, ss.180-198

⁴⁹ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, C.1, s. 247

şeyhi mutlak otorite kabul eden, içerisinde İslâm dışı bid'atleri barındıran ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücudçu Tasavvuf anlayışıdır.⁵⁰

İbn Teymiyye, döneminin alışılmış olan mevcut dini kabuller yerine, Selef-i Salihin'in görüşlerini benimsemiş ve Kitap ve Sünnet'i otorite kabul ederek hareket etmiştir. Burada Selef-i Salihin'den kastın ne olduğuna değinmek gerekirse; eserlerinden ve fikirlerinden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'nin "Selef-i Salihin" olarak benimsediği zümre; müteşabihler konusunda sükût eden, te'vil'i reddeden Ehl-i Hadis ekolüdür.⁵¹ Ancak onun bu düşüncesi "Sahabe ve Tâbiûn haberi sıfatları te'vil etmezdi" gibi yanlış bir genel kabul oluşturmaktadır. Halbuki İbn Mes'ud ve İbn Abbas gibi sahabeler, rey-ci-te'vilci kanatta yer almaktadırlar. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Selef-i Salihin vurgusunun büyük ölçüde Ashâbü'l-Hadîs/Ehl-ü'l-Eser'i kapsamaması, kendi şahsi yorumu olduğunun altını çizmek gerekir.⁵²

Onu "selef yolu"na vurgu yapmaya iten saiklerin, mezheplerin toplum tarafından dinle özdeşleştirilmesi ve bölünmeye yol açması, ictihad yerine taklidin egemen hale gelmesi ve tarikatlar yoluyla İslâm dışı unsurların Müslümanlarca kabul görmesi hususları olduğu söylenebilir.⁵³ Bundan dolayı da halkın büyük kısmının teveccüh gösterip takdir ettiği bir âlim olmakla beraber, mevcut din anlayışına karşı gelmesinden ötürü birçok din adamı tarafından tepki çekmiştir.⁵⁴

⁵⁰ Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücuda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyyatı*, C. 2, Tevhid Yay. İstanbul 1987, ss. 31-47

Bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*.

⁵¹ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, C.4, ss. 10-19

⁵² Bu konuda bkz. Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil", *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine-Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2011, s. 132-133

⁵³ Nitekim bu hususlar, bütün ıslahat hareketlerini tetikleyen unsurlardır.

⁵⁴ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 60

İbn Teymiyye'nin Selef-i Salihin'e sürekli vurgu yapmasında, yaşadığı dönemin dinî ve siyasî boyutunun etkisi büyüktür. Zira bu dönem, dış tehditlerin vuku bulduğu, Müslümanların *Tasavvuf* adı altında yanlış bir İslâmı yaşadıkları ve mezhepçilikten dolayı bölünmüşlüğü olduğu bir dönemdir. Toplumu ihya etmenin ve tek bir çatı altına toplamanın yolu ise, Selef-i Salihin'in yoluna dönmekle mümkün olacaktı. Bununla beraber o, izinde gittiği Selef'in yöntemini körü körüne benimseyip uygulamak yerine, bazen onu bir dayanak noktası olarak alıp kendi şahsî fikirlerini geliştirmiştir. Nitekim Kur'an'a, Sünnet'e, Sahabe ve onlara uyan Tabiin'in sözlerine diğer müctehidlerden daha fazla önem verdiği ve nasslara muhalif bir sözü bulunmadığı gerekçesiyle Ahmed b. Hanbel'i benimsemekle beraber, Ahmet b. Hanbel'in her görüşünü körü körüne tasdiklememiş, hatta bazı hususlarda ona muhalefet bile etmiştir.⁵⁵ Mesela Ahmed b. Hanbel'in Tasavvuf kurumunu Kelâm kurumundan çok daha fazla hor görüp reddetmesine karşılık İbn Teymiyye, tam aksi bir tavır tutunup ifrata düşmeyen Sufileri mütekellimlere tercih etmiştir. Ayrıca o, Eş'arîlerin, Allah'ın mutlak kâdir oluşunu vurgulama adına insanoğlunu aciz olarak ilan etmesini eleştirerek kişinin, sorumlu olması hasebiyle, fiil yapma gücüne sahip olduğunu belirtir. Hatta bunun Selefin ve/veya Ehl-i Sünnet'in görüşü olduğunu ifade eder.⁵⁶ İbn Teymiyye'nin, "ilahî kudrete zarar verme pahasına insan özgürlüğünü savunduğu" için Mu'tezile'yi eleştirmesiyle beraber, Mu'tezile'yi Mürcie'ye ve diğer kadercilere ve İbn Arabî tarzı

⁵⁵ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 85-86

⁵⁶ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, C.8, ss. 129-131; Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, s. 182-183

“monist/panteistlere” tercih etmesi de,⁵⁷ düşüncesinin sınırlarını göstermesi açısından kayda değer hususlardandır.

Fıkha canlılık kazandırma yanlısı olan İbn Teymiyye⁵⁸, fikhî konularda taassup karşıtlığını şu şekilde dile getirmiştir: “Kim, herhangi bir imamın fikhî görüşüne mutaassıp olarak bağlı kalırsa, o, nefsanî arzularının kölesi olan kimselere benzemiş olur. İster İmam Malik, ister Ebû Hanîfe ve isterse Ahmed b. Hanbel’in fikhî görüşlerine aşırı derecede bağlı olsun. Sonra bu imamlardan herhangi birisine aşırı derecede bağlı olan kimse, netice itibarıyla söz konusu imamın ilim ve dindeki değeri ve yeri ile diğer imamların dindeki değerini birbirinden ayıramaz ve böylece zâlim bir cahil olur. [...] Müslümanlar içinde Ebû Hanîfe’ye en fazla tabi olan ve onun sözlerini en iyi bilen zatlar imam Ebû Yusuf ve imam Muhammed’dir. Fakat onlar, uyulması gereken sünnet ve delilleri farklı anladıkları için, birçok fikhî meselelerde Ebû Hanîfe’ye muhalefet ettiler. Buna rağmen onlar, imamlarına saygı göstermişlerdir.”⁵⁹ Bu şekilde o, mezhep taassubunun cahillik ve zulüm olduğunu ve dinde tahrife yol açtığını belirtmiş ve ilimle birlikte serbest düşünceye yönelmeyi tercih etmiştir. Nitekim kendisi dört mezhebin fikhî hükümlerini toplamış, bunları Kur’an, Sünnet ve Selef-i Salihin’in görüşlerine göre tartıp, boşanma gibi bazı

⁵⁷ Fazlur Rahman, *İslam’da İhya ve Reform*, s. 199; ayrıca İbn Teymiyye’nin Mu’tezile-Eş’arî arasında bir sentez kader konusundaki görüşü hakkında bkz. a.g.e. s. 203

⁵⁸ Bu hususta Henri Laoust, İbn Teymiyye’yi şöyle değerlendirmektedir: “Duruşu ve okulu biraz daha modernist veya laikçi kişiler tarafından fazla tutucu olarak değerlendirilse de, İbn Teymiyye fikhî geleneklerin canlı kalması için çok emek sarf etmiştir. Arap dünyasında gözlemlenen geleneksel fikhî incelemelerde vuku bulan ve Batı’da Müslüman fikhîçilerin de karşılaştırmalı hukukta bir yere sahip olmaları gerektiğini düşünmeye götüren yenilenmede adının anılmaması çok büyük bir haksızlık olur.” (Tarık Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri – Afgâni’den el-Bennâ’ya Kadar İslam Islahatçıları*, Çev. Ayşe Meral, Anka Yay. İstanbul 2005, s. 51 (5. dipnot))

⁵⁹ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 86

hususlarda bu dört mezhebin fetvâlarına aykırı fetvâlar vermiş ve haliyle kadıların tepkisini çekerek engellenmeye çalışılmıştır.⁶⁰

İbn Teymiyye, herhangi bir mezhebe mensup mukallitlere, dört mezhep imamının şu ihtarlarını hatırlatır: “(Ebû Hanife:) Bu benim kendi görüşüm. Kim ondan daha üstün bir görüş getirirse, ben ona uyarım.”; “(İmam Malik:) Ben sadece hata ve isabet eden bir insanım. Allah’ın kitabı ve Peygamberinin sünneti karşısında benim görüşümden vazgeçin.”; “(İmam Şafii:) Hadis sahih olunca, benim görüşümü duvara çarpın.”; “(Ahmed b. Hanbel:) Beni taklid etme. Malik’i, Şafii’yi ve Sevrî’yi de taklid etme. Bizim gibi sen de öğren.”; “(Ahmed b. Hanbel:) Dinini kişilere bağlama, çünkü onlar hata etmekten uzak değiller.”⁶¹ Nitekim İbn Teymiyye’nin de bu öğütlere aynen uyduğu görülür.

İlke olarak akılcılığı reddetmekle beraber İbn Teymiyye’nin tamamen akıl karşıtı olduğu düşünülmemelidir. Misal olarak, insan iradesinin hürriyeti konusunda, onun yaygın kabulleri eleştirmesi, Fazlur Rahman’ın ifadesiyle, “yerleşmiş Sünnî akide aleyhine dengeyi neredeyse Mu’tezile lehine bozacak şekilde”⁶² tavır takınması zikredilebilir. İbn Teymiyye, aklın her zaman ve zorunlu olarak naklî delille uzlaşma halinde olduğu görüşünü benimsemiştir. Hatta nakil ile akıl çatışırsa ve nakil zanni, akıl kati delil ile sabit ise, aklî delilin tercih edileceğini söylemektedir.⁶³ Ancak İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber dinin tamamını açıkladığı için mecazî yorumlar yapmaya gerek yoktur.⁶⁴ Bu yüzden Allah’ın sıfatları gibi kelâmî konularda Selef’e tabi olmak gereklidir. İbn Teymiyye’nin itikadî ve felsefî meselelerdeki yöntemi; aklî

⁶⁰ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 86-87

⁶¹ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 208

⁶² Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, s. 40-41

⁶³ İbn Teymiyye, *Akl-Nakil Çatışması*, Çev. ?, Tevhid Yay. İstanbul 1998, s. 71

⁶⁴ Laoust, *Les Schismes Dans L’Islam*, s. 272

delil ile naklî delilin çelişmeyeceği görüşünü benimseyip, kelamcıların ve felsefecilerin terimlerini kabul veya reddinden önce bunları İslâmî manalara tabi kılmak ve Aristo mantığını yıkıp yerine İslâmî mantığı yerleştirmek olmuştur.⁶⁵

İbn Teymiyye'nin akıl yürütmeye verdiği değerin mahiyetini Ebû Zehra şu şekilde nakletmektedir: “Tefsir konusundaki eser yazma metodu, aynen akaid, fıkıh ve Tasavvuf konusunda da geçerlidir. Konuyu Sünnet'e dayandırır, sonra Sünnet'i akılla karşılaştırır. Akıllı inşa için değil, tezkiye için, kılavuzluk için değil, mukayese için kullanırdı. [...] O, akıllı ihmal etmez, bilakis arar. Ancak, akıl uyulacak değil, uyacak bir nesne olarak değerlendirilir. Akıl, istidlâl (düşünme ve delillere bakma) konusunda, Kur'an'ın metoduna karşı gelemez. Buna bağlı olarak, kendisine aykırı düştüğünde Kur'an'ı te'vil edemez. Bilakis ona düşen, tefekkürle ve Kur'an ayetleri arasında mukayeseler yapmak suretiyle Kur'an'ı anlamaya yönelmektir. Kur'an'ın te'vil'i, filozoflar, kelâmcılar ve diğerlerinin sözleriyle değil, yine Kur'an'la olur”.⁶⁶ Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, ne akıllı devre dışı bırakmakta, ne de aklın dizginlerini tamamen salıvermektedir. Akıllı, Kur'an ve Sünnet'i anlama noktasında bir araç mahiyetinde algılamakta, bununla beraber te'vil'e kapıları tamamen kapatarak adeta akla haddini aşmaması gerektiğini öğütlemekte ve bu suretle akıllı naslara hâkim kılanları kınamaktadır.

Bid'at karşıtı olarak İbn Teymiyye'yi “her türlü yeniliğe karşı çıkan insan” olarak algılamak doğru değildir. O, Bid'at kavramını sözlük anlamı ve terimsel anlam olarak ikiye ayırarak Hz. Peygamberin “Her bid'at sapıklıktır” hadisinde bid'at olarak bütün yeni uygulamaların kastedilmediği, Kur'an ve Hz. Peygamber

⁶⁵ Müfrih b. Süleyman el-Kûsî, *Selefilik*, Çev. Ahmet İyibildiren, Guraba Yay. İstanbul 2013, s. 83-84

⁶⁶ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 205-206

tarafından meşruluğu onaylanmamış yeni davranışların kastedildiğinin altını çizmekte ve söz konusu yeni davranışın güzel olduğu ıspatlanırsa bunun bid'at kapsamına girmediğini söylemektedir.⁶⁷ Dolayısıyla ona göre “eğer *Bid'at* tabiriyle, daha önceden yapılmayan şey anlamı kastediliyorsa, bu sözlük anlamında doğru, fakat dinî anlamda yanlış” olup, asıl yoğunlaşılması gereken, dinî yöndeki bid'attır. Yani “Bizâtihi Allah ve Resûlu tarafından meşru kılınmayıp, hakkında dinî bir delil bulunmayan, bunun yanında Kitap, Sünnet ve Ümmetin Selefinin icmâına da muhalif olan her türlü şey”, yani dine aykırı veya karşıt olan her türlü şeydir.⁶⁸

2.1.3. Metodunun Değerlendirilmesi

Henri Laoust, İbn Teymiyye'nin “Kelamcılar sistemlerini akıl üzerine; Gelenekçiler, yazılı gelenek (âsâr) üzerine; Suffiler ise arzu/irade üzerine bina etmişlerdir.” sözlerini naklederken, onun bu üçüne karşıt olmak üzere kendi sistemini kurduğunu belirterek bu sistemi “İslâm'ı asıl haline restore etme maksatlı muhafazakâr bir reform” olarak adlandırmakta ve “Hanbelî bir dayanak ve zihin yapısıyla bir orta yol (vasat) doktrini bina etmek” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁹ Louis Gardet ise, İbn Teymiyye'nin Hanbelî olmasına rağmen düşüncesi literalizme üstün kılma kaygısı ve kişisel araştırmaya dayalı hareketiyle Hanbelîlikte yeni bir açılım getirdiğine işaret etmektedir.⁷⁰ Görüldüğü gibi, İbn Teymiyye kendine ayrı mezhep tahsis etmemiş, Ehl-i Sünnet-i Hassâ'ya mensup olan Hanbelî çizgiyi devam ettirmiştir.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Strât-ı Müstakîm*, Çev. Salih Uçan, Pınar yay. İstanbul 2012, s.365-367

⁶⁸ Muhammed Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin İslam İnanc Mezheplerine Bakışı*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum 2009, ss. 98-100

⁶⁹ Laoust, *Les Schismes Dans L'Islam*, s. 272

⁷⁰ Louis Gardet, *Connaître L'Islam*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1958, s. 67

Fazlur Rahman, İbn Teymiyye'nin "Kur'an ve Sünnet merkezli İslâm'ı dış oluşumlardan arındırma" hareketini, faydalı olmakla birlikte içeriğinde bazı eksiklikler barındıran bir hareket olarak değerlendirmektedir. Nitekim takipçileri arasında da açıkça kendini gösteren bu eksiklikler, akılcılığın ilke olarak reddedilmesi ve İslâm'ın anlaşılmasında neredeyse tamamen nakle (veya geleneğe) dayanılmasından kaynaklanmaktadır.⁷¹ Bu noktada Sünnet lafzî olarak ele alındığı ve Hz. Peygamber'in yapıp etmeleriyle sınırlı kalmayıp ilk üç neslin düşünce ve yorumları olarak kabul edildiğı için "Peygamber'in sünnetine geri dönüş" çağrısı, aslında ilk nesillerin düşünce ve yorumlarını kabul etmeye bir çağrı olmaktadır. Bu ıslahatçı çabanın tıkandığı nokta da muhtemelen burası olmuştur.

2.1.4. İbn Teymiyye ve Selefilik

XVIII. yy. ıslahat hareketlerinin tamamında, İslâm'ı ihya etmede sembol isim haline gelen İbn Teymiyye'nin etkisini görmek kaçınılmazdır. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem ve onun İslâm dünyasına yönelik gayesi ile XVIII. yy. ıslahatçılarının yaşadıkları dönem ve onların gayeleri birbirine paralel niteliktedir. Şöyle ki, bahsi geçen her iki dönemde de İslâm dünyası dış tehditlere maruz kalmış, bu tehditlere direnmek ve karşı koymak için de mezhep taassubu ve taklidin bir sonucu olan bölünmeleri engelleme niyetiyle birliğe çağrı yapılmıştır. Bu birliğin sağlanmasının yolu ise, bid'at ve hurafelerden arındırılmış saf İslâm'a, yani Selef-i Salihin dönemi İslâmına dönmek olarak görülmüştür. Bu hususu bütün ıslahat hareketlerinde açıkça görebildiğimiz gibi İbn Teymiyye'de de görebiliriz. Bu noktada şunu belirtmek gerekir: Burada Selef ve Seleften gelen habere bağıllık söz konusu olmakla birlikte, bu hususta akla da gereken önem verilmiştir. Nitekim

⁷¹ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, s. 41

XVIII. yy. ıslahatçılarının tutumlarında da görüldüğü gibi İbn Teymiyye de tamamen akıl karşıtı olmamış, bilakis şeriat ve aklın birbirinin karşıtı olamayacağını ifade ederek akli bir bilgi kaynağı olarak görmüştür.⁷² Hanbelî olmasına rağmen İbn Teymiyye, kişisel araştırmaya önem vermiş ve düşünceyi literalizme üstün kılma kaygısıyla Hanbelîlikte yeni bir açılım getirmiştir.⁷³ Nitekim Batı kaynaklarında o, neo-Hanbelî olarak vasıflandırılmaktadır.⁷⁴ Ehl-i Hadis çizgisinden ayrılması hasebiyle bu, önem arzeden bir husustur.

Dini bid'at ve hurafelerden arındırma hususunda da İbn Teymiyye'nin görüşleri sonraki ıslahatçılara rehberlik edecek nitelikte olmuştur. O, dinde bir takım ritüelleri ve insanları kutsamanın ve Allah'a yaklaşmak için araçlar edinmenin yasak olduğunu savunmuştur. Zira bu, Allaha başkasına tapmaya doğru götüren bir yol olmakta, tevhid ilkesine aykırı düşmekte ve şirk'e sürüklemektedir. Burada kastedilen kurumun Tasavvuf olduğu açıktır. Ancak burdan hareketle İbn Teymiyye'nin Tasavvufu tamamen reddettiği gibi bir algı oluşmamalıdır. O, vahdet-i vücudçu anlayışı ve velileri kutsayıp onları aracı olarak telakki eden Tasavvufi oluşumu reddetmekle beraber bunlardan arındırılmış içe dönük bir ihya olan Tasavvufa ve özüne saygı duymuştur.⁷⁵

Hukuki hükümlerin gayelerini öğrenip doğrudan Kur'an'dan hüküm çıkarmaya yöneldiği ve bid'atlerden sakınıp Selef-i Salihin'in yolunu izlediği için⁷⁶ ve ayrıca ıslahatçıların ilham kaynağı olduğu için İbn Teymiyye çoğu zaman *Selefi* bir âlim

⁷² Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, ss. 293-304; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 207

⁷³ Louis Gardet, *Connaître L'Islam*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1958, s. 67

⁷⁴ Bkz. Laoust, *Les Schismes Dans l'Islam*, ss. 267-272

⁷⁵ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, ss. 293-304 İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, s. 207

⁷⁶ Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 203-204

olarak vasıflandırılmaktadır. Hatta Fazlur Rahman, Selefiyye hareketinin ortaya çıkışını, VIII/XIV. yy.'da İbn Teymiyye ve ekolüne dayandırmaktadır.⁷⁷

İbn Teymiyye'nin *Selefiyye/Selefiyyûn* tabirlerini kullandığı doğrudur. Ancak bu noktada bahsi geçen *Selefiyye* kavramı ile terimsel anlamıyla *Selefilik*, farklı olgulardır. Şöyle ki, mesela bir risalesinde “İsbat (yani sıfat ve tevhid'in kabul edilmesi) ise genel olarak Küllâbiyye, Eş'ariyye, Kerrâmiye, hadîsçi sûfî ve Hanbelîlerin çoğunluğu, Şâfiî ve Mâlikîlerin –az istisnâ dışında- büyük çoğunluğu, Hanefîlerden pek çok kimsenin görüşüdür. Selefiyye'nin görüşü de odur”⁷⁸ derken, İbn Teymiyye'nin burada kullandığı Selefiyye kavramı, Halefiyyûn kavramının zıddı olarak kullanılmakta ve Ashâbü'l-Hadis kastedilmektedir. Bunun ise –tezimizin ilerleyen sayfalarında görüleceği gibi- terimsel anlamdaki Selefilik ile bağdaştırılması isabetsiz olmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre “Kelâmcı ilimsiz söz söyleme, Mutasavvîf da ilimsiz amel etme hastalığına tutulmuştur” ve her ikisi de Kitap ve Sünnet'e ters düşmektedir. Aksine Ehl-i Sünnet ise, bütün söz ve amelleri ilme dayandırmıştır.⁷⁹ Burada, İbn Teymiyye'nin Kelâmsız ve Tasavvufsuz bir Ehl-i Sünnet anlayışını benimsediğini anlamaktayız. Bu da “Ehl-i Sünnet-i Hassâ” olarak anılan Ehl-i Hadisten ibaret bir Ehl-i Sünnet anlayışını ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin nazarında “Selef yolu” ve “Ehl-i Sünnet” ibareleri, aynı anlamı haiz olmaktadır. Onun Selef mezhebi dediği şey de, tam olarak budur. Bütün bunlardan hareketle, Selefilîği bir mezhep olarak algılamak yanlış olduğu gibi, bu “sözde

⁷⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 154

⁷⁸ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, C.6, s. 49

⁷⁹ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, C.2, s. 81

mezheb”in sistematik kurucusu olarak onu göstermek de hatalı bir değerlendirme olmaktadır.

2.2. Modern Dönem İslahat Hareketleri

“Selef-i sâlihîn” denilen ilk müslüman nesillerin ortadan kalkması, ictihad kapısının sözde kapanması itibariyle İslâm düşüncesinin donuklaşması, bu durumdan mütevellit çağdaş sorunlara cevap üretebilmenin zorlaşması, Müslüman dünyasına taklidin hâkim olması ve dinin etrafını İslâm dışı ritüeller ve hurafelerin sarmasının yanı sıra İslâm devletlerinin dış mihrakların saldırısına maruz kalmaları, dinî ıslahat hareketlerinin ortak zeminini teşkil etmektedir. İlk dönem ıslahat hareketlerinin amacına paralel olarak modern dönem (XVII.-XVIII yüzyıldan itibaren) ıslahatçılarının da maksadı; bid’atlara karşı Sünnetin müdafaası, ümmetin birliğini savunmak ve onun dinî ve kültürel gelişimine canlılık kazandırmak olmuştur. İlk ıslahat hareketleri, İslâm’ı yabancı unsurlardan ayıklama gayretleri ve Kur’an ve Sünnet’in otoritesini yeniden ortaya koymak bakımından modern hareketlere ön ayak olmuştur.⁸⁰

XVII. yüzyılda ayak sesleri duyulmakla birlikte asıl damgasını XVIII. Yüzyıldaki Mısır hareketleriyle vuran modern dönem ıslahat hareketlerinin ortaya çıkmasındaki en önemli etken, Batı medeniyeti ve düşüncesinin tesiri olmuştur. Batı hegemonyası ve Müslüman toplumların Batı karşısında siyasal ve ekonomik zayıflığı, bazı Müslümanları (ıslahatçılar), sosyal ve ahlakî çöküntülerinin sebebini sorgulamaya ve harekete geçmeye sevk etti. Onlara göre bu çöküntünün sebebi, Müslümanların saf Sünnetten ayrılıp bid’atlara sarılmaları ve taklide yönelmeleri idi.

⁸⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 295

Yaygın sûffî doktrinler ve pratikler ise kanser mesabesindeydi.⁸¹ Çare ise İslâmı tüm bunlardan arındırıp Peygamberin saf Sünnetine dönme fikri oldu. Bu dönemin başroldeki şahsiyetleri önce Şah Veliyullah ve Şevkânî, sonra Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh, Abdurrahman el-Kevâkibî ve Reşid Rıza gibi isimler olmuştur.

Mian M. Şerif'in *İslâm Düşüncesi Tarihi* adlı eserinde XVIII. Asrın başı şöyle tasvir edilmektedir: "İslâm akaidinin orijinal saflığı hiç bir yerde bulunamaz olmuş, ibadetlerdeki bozulma da günbegün artmaya başlamıştı. Reformun gerekli olduğu inancı böylece devrin tabii bir olgusu haline gelmişti. Osmanlı sultanının -aynı zamanda İslâm halifesi ve İslâm'ın kutsal kentinin idarecisinin- Müslümanların itimadını ve bağlılığını gereği gibi sağlayamaması, ayrıca İslâm'ın eski saflığına ve güçlü haline dönmesi konusunda gerekli isteği ve kabiliyeti gösterememiş olması, imanı koruma ve kollama noktasında sahip olduğu mevkiî zayıflatmaktaydı. Otoritesine karşı gelişen muhalefet, kafasını kurcalamaya başlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu iç çöküşün yanı sıra, iktisadî ve siyasî sahada etkisini gösteren dış tehdit de mevcuttu. XIII./XVIII. yüzyılın başlamasıyla birlikte, önde gelen Batılı güçlerin, Osmanlı devletinin Asya ve Afrika'daki önemli topraklara göz dikme süreci başlamıştı. Bu gelişmeye paralel olarak, aynı devrelerde Müslüman düşünürlerle ve liderlere yön veren iki itici güç -Müslümanların içinde buldukları şartları ıslah etme arzusu ve dış tehlikeye karşı koyma niyet ve kararı- adeta bir araya gelmişti. Bu itici güçlerin yönlendirmesi genelde, İslâm dünyasında reformların

⁸¹ Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Çev. Sabri Kızılkaya-Salih Özer, Ankara Okulu Yay. Ankara 2009, s. 42

yapılması için çağrı ve bunu takiben İslâm'a ihya hareketinin önündeki yolda var olan engellerin aşılması için planlar yapma noktalarında odaklanmaktaydı".⁸²

O zamana kadar bütün dış ekilerden korunmuş kültürel ve fikrî bir evrende, gelenek ve klasikçiliğin ikili etkisi altında tekdüze bir biçimde yaşayan Müslüman dünyası için XVIII. yüzyılın son yılları, İslâm dünyasının evriminde belirleyici bir dönüm noktası olmuştur.⁸³ Bu durum, Batı sömürgeciliğinin yayılmaya başlamasıyla sarsılmış ve İslâm devletlerinin siyasî yapılarının çökmeye başlamasıyla inanç kurumlarının lider şahsiyetleri devreye girerek Müslümanlara İslâm'ın özüne dönüş çağrısı yapmaya başlamışlardır. 19. Yüzyıla damgasını vuran İslâmî uyanış hareketlerini Merad, iki kola ayırmaktadır: biri dinden esinlenen ıslahatçı ideoloji, diğeri kökeni hiçbir şekilde dinsel olmayan, modernist yönelimli olgu.⁸⁴

Bilimsel, teknolojik ve sosyo-politik alanında geri kalmış İslâm dünyası, Batı dünyasının kendi topraklarına hakim olmaya başlamasıyla birlikte bu geri kalmışlığı sorgulamaya ve İslâm'ın değer ve hassasiyeti ile ilgili de sorulara yanıt bulma arayışlarına başlamıştır. Böylelikle İslâm dünyası, daha önce yapmış olduğu gibi İslâmı katı bir şekilde ele alıp, geçmişi geri diriltme çabasıyla hareket etmek yerine, meseleyi insanî eylem boyutuyla ele alıp daha felsefî bir yaklaşıma doğru gitmiştir.⁸⁵

⁸² Mian Muhammed Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C.2, Çev. Heyet, İnsan Yay. İstanbul 2014, s. 804

⁸³ Ali Merad, *L'İslam Contemporain*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, s. 16-17; *Çağdaş İslam*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay. s. 15

⁸⁴ Merad, *L'İslam Contemporain*, s. 19; *Çağdaş İslam*, s. 17

⁸⁵ Jean-Paul Charnay, "Courants Réformateurs de La Pensée Musulmane Contemporaine", *Normes et Valeurs Dans L'İslam Contemporain*, Ed. Jacques Berque – Jean-Paul Charnay, Payotèque, Paris 1966, s. 225-226

2.2.1. Arabistan (Vehhâbîlik)

Arabistan yarımadasının Necd bölgesinde yaşayan, Hanbelî mezhebine mensup bir ailenin oğlu olan Muhammed b. Abdülvehhâb (1703-1792), gençliğinde Mekke, Medine ve Basra'da ilim tahsil etmiş ve 1740 yılında Necd'e dönerek ıslahat hareketini başlatmıştır. İbn Abdülvehhâb, gerçek İslâm'ın, Selef-i Salihin'in temsil ettiği anlayış olduğunu benimseyerek, Tasavvufî eylemlerle iç içe olan bir İslâm'ı reddetmiş ve bu bağlamda Osmanlı sultanını İslâm'ın temsilcisi olarak görmeyi reddetmiştir.⁸⁶ Bu sebeple 1745 yılında Necd bölgesindeki yerleşim alanlarında söz sahibi olan Muhammed İbn Suud ile ittifak ederek misyonunu dinî-siyasî bir harekete dönüştürmüş ve bu ittifak sayesinde 30 yıl içinde Orta Arabistan'ın tamamına hâkim olmayı başarmıştır. "Gerçek İslâm" kaygısıyla yola çıkmış gözükmekle beraber bu devlette milli Arap şuurunun ön plana çıktığı kolaylıkla gözlemlenebilir. Hüseyin Gazi Yurdaydın bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "imamet konusunda yazı yazan bir Vahhâbî, bu meselede, Arapların, Türklerden daha ehil olduğunu ele alıyordu. Şüphesiz onlar, bunun bir Arap devleti olmaktan ziyade bir İslâm devleti olduğu iddiasındaydılar. Ancak Osmanlıların siyasi otoritesini yıkmak için bir araya toplandıkları açıkça belli oluyordu".⁸⁷ 1800'lü yıllardan itibaren, Vehhâbîlere sempati duymak, Osmanlı sultanına sadakatsizlikle eş anlama gelir olmuştur. Zira Vehhâbîlere göre hilafete Araplar, Türklerden daha layıktırlar. 1810 yılında Suudlu bir Vahhâbî reis, Suriye'nin Osmanlı valisine, şirke geçit verilmemesi, Allahtan başkasına kulluk edilmemesi ve dinin gereğine aynen icabet edilmesi gerektiğine dair bir ihtar mektubu gönderir. Vali adına onlara cevap gönderen Şamlı bir âlim ise onlara, böyle bir ihtarın muhatabının Müslümanlar değil, Kâfirler olması gerektiğini

⁸⁶ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 183

⁸⁷ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 184

ihbar ederek onları “Çöl Arapları”, “Sahte Peygamber ümmeti” anlamına gelen “Müseylime” adıyla ve “İslâm uhdelerinden bihaber bir aşiret” olarak anmış ve onları Müslümanların yakasını bırakıp din düşmanları ile mücadele etmeye çağırmıştır.⁸⁸ Tıpkı zamanında Hanbelî karşıtlarının Hanbelîleri antropomorfizmle itham ettikleri gibi, aynı şekilde Osmanlı da Vehhâbîleri antropomorfizmle ve ayrıca yeni bir mezhep ortaya çıkarmak ve hariciliğin sertliğini almakla itham etmişlerdir.⁸⁹

Kendileri için daha ziyade *Muvahhidûn* tabirini kullanan Vehhâbîler, 1810 yılında Halep ve Bağdat’taki aşiretlerin Vehhâbî hareketine bağlanmaları ile güçlerini zirveye ulaştırmıştır. Bununla beraber, Müslümanlara karşı olan sert ve tekfir edici tutumları onlara “Harici fanatizminin hortlamış hali” damgasının vurulmasına sebep olmuş ve böylece isimlerine gölge düşürmüştür.⁹⁰

“Hanbelî bağınazlığının ve İbn Teymiyye’nin sosyolojik teorilerinin son noktası” şeklinde de tarif edilen Vehhâbî hareketi,⁹¹ ilhamını İbn Teymiyye’nin görüşlerinden alarak Hanbelîliğin aşırı muhafazakâr şekliyle ortaya çıkmıştır. İbn Teymiyye’nin Tasavvufa ve özellikle İbn Arabî’nin vahdet-i vücud anlayışına dair eleştirilerinden derin bir şekilde etkilenen İbn Abdülvehhâb, *Kitabu’t-Tevhid* adlı eseriyle beraber Tasavvuf kurumuna eleştiriler yöneltmeye başlamış ve Ümmeti Selef’in sünnetine dönmeye çağırmıştır.⁹² Bu tasfiyeci ve aşırı muhafazakâr oluşum,

⁸⁸ Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, s. 46-47

⁸⁹ Laoust, *Pluralismes Dans l’Islam*, s. 374

⁹⁰ David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, Çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yay. İstanbul 1993, ss. 44-47

⁹¹ Dominique Sourdel, *L’Islam*, Presses Universitaires de France, Paris 1979, s. 121

⁹² Fazlur Rahman, *İslam*, s. 273-274

Suffileri sapıklıkla itham etmiş ve bu konuda ödün verdikleri gerekçesiyle diğer ortodoks Müslümanlara nefretle bakmışlardır.⁹³

İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenmiş olmakla birlikte Vehhâbîlik, bazı konularda büyük ölçüde ondan ayrı düşmüştür. Mesela İbn Teymiyye'yi önder kabul etmekle beraber İbn Abdülvehhâb, onun tasdik ettiği İcmâ ve Kıyas'ı reddetmekle ondan farklı bir tutuma yönelmiştir.⁹⁴ Ayrıca İbn Teymiyye'nin aksine Vehhâbîlik, Tasavvufun tüm şekillerini reddetmiş ve akılcılığın reddi hususunda ondan çok daha katı bir tutum sergilemiştir. Burada şunu da belirtmeyi gerekli görüyoruz: Tarık Ramazan, İbn Abdülvehhâb'ın düşüncesi ile onun ekolünün somut tezahürü olan Vehhâbîliğin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ramazan, İbn Abdülvehhâb'ın kendisinden olmayanlara ve Velîleri putlaştırana karşı şiddetli saldırılarını inkâr etmemekle beraber, İbn Teymiyye'nin öğretisi gibi, Tevhid etrafında bir yenilenme ve kurtuluş arzusu olduğunu altını çizmektedir.⁹⁵

Vehhâbîliğin İbn Teymiyye'nin Neo-Hanbelîliğinden yola çıkılarak oluştuğunu belirten Henri Laoust, bu hareketi şöyle değerlendirmektedir: “Vahhâbîlik, bazen söylendiği gibi İslâm'ı ilk haline getirme amacını güden salt dinî bir harekettir. Bu hareket, hiçbir uzlaşma kabul etmeyen biraz fanatik bir katı ilkecilik (püritanizm), yeni bir haricîlik veya herşeyden önce velîleri kutsallaştırma eğilimine ateşli bir biçimde karşı çıkan bir çeşit protestanlık olarak tanımlanmıştır. Fakat bu tanımlar, bu hareketi ikincil ve türemiş özellikleriyle, özellikle düşmanlarının görmek istedikleri şekilde veya en uzlaşmaz temsilcilerinin temsil ettikleri şekliyle tanımlamak

⁹³ Muhammad Yusuf Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, New World Printers, Lahore 1986, s. 22

⁹⁴ Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafîyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Islamic History and Civilization, Leiden E.J. Brill 2001, s. 269

⁹⁵ Tarık Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri – Afgâni'den el-Bennâ'ya Kadar İslam Islahatçıları*, Çev. Ayşe Meral, Anka Yay. İstanbul 2005, s. 51

anlamına gelmektedir. Oysa Vahhâbîliğin uygun tanımını yalnızca İbn Teymiyye'nin kamu hukuku incelemesinden yola çıkarak verebiliriz. Vahhâbîlik denildiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk parçalanma belirtileriyle birlikte *Siyâset eş-Şer'îyye*'nin tanımladığı kamu hukuku ilkelerine uygun bir devlet düzenleme amacını hedefleyen Arap kökenli siyâsî ve dinî yenilenme hareketi aklımıza gelmelidir".⁹⁶

Sonuç olarak gelenekte reform yapmaya yönelik bir kaygısı olan İbn Teymiyye'nin mesajı uzun bir süreden sonra Arabistan yarımadasında Muhammed b. Abdülvehhâb ve takipçileri tarafından keşfedilmiş ancak, Fazlur Rahman'ın da dikkat çektiği gibi eksik anlaşılmış, bunun neticesinde İbn Teymiyye'nin çabasının merkezinde olan "bütüncül olarak yeniden yapılandırılmış Müslüman toplum vizyonu" tümüyle yitirmiştir.⁹⁷ Taklidi yerip ictihadı yeniden gündeme getirerek İslâm dünyasını olumlu manada etkilemekle beraber⁹⁸ Vehhâbîler, Akıl/Felsefe dışı tutumlarının yanı sıra, İslâm'ın ilk üç neslinin yüzeysel bir taklitçileri olarak kalmış ve Kur'an ve Sünnet'i lafzî bir biçimde anlayarak anakronik bir tutum sergilemişlerdir. Zihniyet olarak da Haricî zihniyeti ile paralel bir şekilde idealist, zorlayıcı, kaba ve dar görüşlü bir İslahatçılığı benimsemişlerdir.⁹⁹ Müslümanları tekfir edip onları katletmeyi ve mallarını yağmalamayı meşru kabul etme noktasına vararak "Haricî fanatisizminin hortlamış hali"¹⁰⁰ olan Vehhâbîlik, bize göre Selefî söylemi (öze dönüş söylemini) kendine taraftar toplamak üzere bir araç olarak kullanmıştır.

⁹⁶ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 54

⁹⁷ Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, Çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006, s. 175

⁹⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 276

⁹⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 277

¹⁰⁰ Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*, s. 47

2.2.2. Libya (Senusîlik)

Osmanlı'nın koruyuculuğunu yaptığı İslâm dünyasının parçalanmaya yüz tutmasıyla birlikte XVIII. Yüzyılda oluşmaya başlayan siyasî ve manevî ıslahat hareketlerinden biri de, İdrisî tarikatının bir kolu olup daha sonra ondan bağımsızlaşan¹⁰¹ ve sufi bir ihya hareketi olan Senusiyye tarikatıdır. Kurucusu Muhammed b. Ali es-Senusî (ö. 1276/1859), hocası Ahmed b. İdrîs (1258/1837) gibi ictihad etmenin gerekliliğini sezmiş ve Sûfliğe güncel sorunlarla ilgili faaliyetçi bir yön vermiştir.

Senusî tarikatını diğerlerinden ayıran özellik, onlarda tefekkür etme, ilahiler söyleme ve bir takım hareketler yapmayla Allah ile ruhî birliğe ulaşma hedeflenirken, Senusîlerin akılcı bir biçimde irşada ve dinî ıslahata eğilmeleri olmuştur. Aslında Muhammed Ali es-Senusî'nin öğretisi uhrevî olmaktan çok, dünyevi ahlâk ve sosyal refaha yönelik olmuştur.¹⁰² Tasavvufî bir oluşum olmakla beraber bir toplumsal reform hareketi olan Senusîlik, dürüstlük, eşitlik ve iktisadi adalete dayalı bir ahlâkî dayanışma duygusu oluşturmaya gayret göstermiş ve toplumu bozuk inançlardan ve yanlış tatbikatlardan arındırmayı hedeflemiştir.¹⁰³ Diğer ıslahat hareketlerinde olduğu gibi bu hareketin de çabası, İslâm'a sokulan bâtil inançları temizleyip eski saflığına döndürmeye ve İslâm dünyasının parçalanmışlığını telafi etmeye yönelik olmuştur. Ayrıca teşekkül ettiği ilk dönemde bu tarikatın amacı İslâm'ı orijinal saflığına döndürmek iken, önce içe dönük bir hareket olarak, sonrasında ise İslâm'ı daha geniş bölgelere yayma amacı içinde olan bir hareket olarak devam ederek siyasî bir hal almıştır.

¹⁰¹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 285

¹⁰² Fazlur Rahman, *İslam*, s. 288

¹⁰³ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, s. 44-45

2.2.3. Hindistan

İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücutçu felsefesini tenkit edip onun yerine ahlâkî dualizmi koyarak (Vahdet-i Şühûd)¹⁰⁴ sûfliğe yeni bir yön veren, böylece Hindistan'da manevî geleneği ıslah eden Şeyh Ahmed Sirhindî (1034/1625) nam-ı diğer İmam Rabbânî, Moğol devletinin yıkılması sonrasında görülen siyasal ve toplumsal karmaşa ortamında toplumu bir arada tutmada etkili bir rol oynamıştı.¹⁰⁵ XVIII. Yüzyıla gelindiğinde ondan etkilenen ve benzer şartlar dolayısıyla Hindistan'ı canlandırmaya yönelik bir düşünce sistemi tasarlayan ise Şah Veliyyullah Delhî/Dehlevî (1176/1762) olmuştur. Hatta Hindistan'daki İslâmî yenilenmenin, Şah Veliyyullah'ın tesirlerine ve eserlerine bağlı olarak gerçekleştiği söylenebilir.¹⁰⁶

Şah Veliyyullah'ın döneminde siyasî kavga had safhaya ulaşmış, iktidar hırsı siyasîleri bürümüş ve bu durum iktisadî ve sosyal duruma da yansımış haldeydi.¹⁰⁷ Ülkede siyasî istikrarsızlık, güvensizlik ve yağmacılık, kan davaları, aşiret kavgaları vardı. Babürlü imparatorluğu yıkılmış, bunun sonucunda Müslümanlar çeşitli devletlere dağılmıştı.¹⁰⁸ İktisadî düzen gibi ülkenin dinî durumu da bozulmuş haldeydi. Kur'an ve Sünnet'in ruhuna aykırı hareket eden Müslümanlar arasında birlik kalmamıştı. Âlimler çaba ve araştırma göstermiyor, taklitle yetiniyorlardı. Hindu ve Şii düşünceler de yavaş yavaş sızmaya başlamıştı. İnsanlar batıl inanç ve bid'atlere dalmışlardı. İmamın görüşü Sünnet'e tercih ediliyordu. Sufiler hem sığ idi,

¹⁰⁴ Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA* C. 22, Ankara 2000, s. 197

¹⁰⁵ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, s. 43; Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 279

¹⁰⁶ Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, s. 334

¹⁰⁷ Halid Zaferullah Daudi, *Ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, Doktora Tezi, MÜ Ankara 1994, s. 67-68

¹⁰⁸ G.N. Celbanî, *Şah Veliyyullah Dihlevî – Hayatı ve Eserleri*, Çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yay. İstanbul 2002, s. 45

hem de Kur'an ve Sünnet'ten haberleri yoktu.¹⁰⁹ Şah Veliyullah, bu durumu düzeltme çabasıyla İslâm ışığında iktisadî ve sosyal tedbirlere yönelik kitaplar kaleme almıştır.¹¹⁰

Mezheplerden birinin diğerine tercih edilmesini tasvip etmeyen Şah Veliyullah, dört fikhî mezhebi de eşit görmüş ve aralarındaki farklılıkları kaldırmaya gayret etmiştir. Sufilikte fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşma çabasını hoş karşılamamış ve bu uygulamanın ümmete salgın bir hastalık kadar zararlı olduğu görüşünü savunmuştur.¹¹¹ Şah Veliyullah'ın herşeyden önce bir devrimci olduğunu belirten Celbanî, onun cihat ruhunun her zaman diri tutulması gerektiğini öğütlediğini kaydetmektedir.

Şah Veliyullah'ın da Tasavvufa karşı tutumu, reddiyeci olmaktan ziyade dönüştürücü olmuştur. Şöyle ki o, İslâm'ın mesajını *islah edilmiş Tasavvuf*'a göre yorumlamış ve toplumsal-siyasal bir alt yapı oluşturmaya çalışmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın çağdaşı olan Şah Veliyullah, tıpkı onun gibi Selef'in saf İslâm'ına dönme ve İslâm'ın, modern çağın sorunlara cevap vermeye elverişli olduğunu ispatlama gayesiyle hareket etmiş ancak bunu Vehhâbiler gibi savaşçı bir tutumla değil, uzlaşmacı bir gayret içinde gerçekleştirmeye çalışmıştır.¹¹² “Toplumsal yönü açısından diğer ıslahat hareketleriyle büyük benzerlik gösteren düşünceleri, farklı unsurları reddetmek yerine onları uzlaştırma gayreti bakımından Vehhâbilik ile açık şekilde ters düşer” diyen Fazlur Rahman, bununla beraber siyasal

¹⁰⁹ Celbanî, *Şah Veliyullah Dihlevî – Hayatı ve Eserleri*, s. 49-50; Daudi, *Ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, s. 68-69

¹¹⁰ Daudi, *Ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, s. 68

¹¹¹ Celbanî, *Şah Veliyullah Dihlevî – Hayatı ve Eserleri*, s. 56

¹¹² Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, Hachette, Paris 1977, s. 333

şartların uygunsuzluğundan dolayı bu hareketin Vehhâbilikle aynı kaderi paylaşarak tamamen tasfiyeci bir tutuma sürüklendiğini belirtmektedir.¹¹³

2.2.4. Yemen

Yemen'deki Zeydî imâmetin kurulmasında ve idaresinde çok etkin olmuş ve Osmanlı Devletine karşı savaşlarda önemli roller üstlenmiş köklü bir aileye mensup olan Muhammed eş-Şevkânî (1250/1834), gençliğini ilme vakfederek 20 yaşlarında tanınmış bir müftü haline gelmiş ve başkadılık görevi yapmıştır. 30 yaşına kadar Zeydiyye mezhebine mensup bir âlim olarak yetiştiği halde Şevkânî, diğer ilimleri de okuyarak kendisinde ictihad yapabilme salahiyetini görmüş, o andan itibaren Zeydiyye mezhebini taklit etmekten vazgeçmiş ve bütün mezheplerin görüşlerini tenkit süzgecinden geçirerek, taklidi de haram kabul ederek müstakil olarak ictihad etmeye başlamıştır.¹¹⁴ İlmî, ictimâî ve siyasî alanları da kapsayan bir tecdit hareketi önderi olarak Şevkânî, birçok siyasî çekişmede ve isyanlarda ara buluculuk yapmış ve imametinin dış siyasetinin şekillenmesinde rol oynamıştır.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den etkilenen Şevkânî, Kur'an ve Hadislerde geçen *istiva*, *vech*, *ayn*, *yed* gibi sıfatları te'vil'e gitmeksizin aynen kabul ederek Selef akidesini benimsemiştir.¹¹⁵ Hatta bizzat kendisi Selefîyye inancı üzerine olduğunu söylemiştir. Birçok eserinde ictihadı savunmuş ve taklide meydan okumuş olduğu bilinen Şevkânî, Kur'an ve Sünnet'e dönmenin gerekliliğini ısrarla savunmuş

¹¹³ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, s. 44; Şah Veliyullah'ın hareketini bir cihad hareketine dönüştüren şahıs, Rae Bareli'li Seyyid Ahmet olmuştur. (bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 280)

¹¹⁴ Yakup Bıyıkoğlu, *Şevkânî'nin Fethu'l Kadîr'inde Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, Rağbet Yay. İstanbul 2005, s. 18

¹¹⁵ Bıyıkoğlu, *Şevkânî'nin Fethu'l Kadîr'inde Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, s. 19; Bıyıkoğlu, *Şevkânî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2012, s. 31; Ayrıca bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr (Mukaddime)*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk Beyrut 1998, I, s. 7

ve ümmeti bu iki kaynaktan hüküm çıkarmaya teşvik etmiştir.¹¹⁶ İctihad konusunda *İrşâdu'l-fuhûl* adlı eserinde Şevkânî şöyle demiştir: “Eğer Kitap ve Sünnet’le amel etmek önceki devirlere hasredilirse, sonrakilere ancak taklitle amel etmek kalır ki bu, Allah’a, şeriata ve Müslümanlara karşı cür’et etmek olur. Böyle yapmak şeriata karşı yapılmış en büyük bir iftiradır”.¹¹⁷ Buradan hareketle onun İctihad kapısının her zaman açık olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Bir eserinde Allah dostları ile velayet konusundaki müsbet görüşlerini ve ictihadın gerekliliği ile taklit konusundaki olumsuz görüşlerini aktaran Şevkânî, ictihad yolunun Hz. Peygamber’in ve Ashabının yolu olduğunu benimsemiş ve taklidin bir bid’at ve sapıklık olduğunu savunmuştur.¹¹⁸

Öğrenciliğinden beri Ehl-i Hadîs Selefliliği çizgisinde kaynak ve usul anlayışı ile ilgili eserler yazan Şevkânî’nin görüşleri kısaca; nasların zahirine bağlılık, sahih senedli âhâd hadisi âyete denk bir delil değerinde sayma, ictihadın sürekliliğini ve taklidin reddini esas alma ve mezheplere karşı çıkma şeklindedir.¹¹⁹ Bu kabulleri onu hem Sünnî fıkıh mezheplerine hem de Hâdevîliğe karşı tavır almaya sevketmiştir.

Şevkânî, Yemen’deki Ehl-Sünnet, Zeydîler ve diğer gruplar arasındaki çekişmeleri düzeltmenin yollarını aramış,¹²⁰ Suffilerin ve Şîâ’nın ise inanç konusunda görüşlerinde aşırı gittiklerini düşünerek İslâm akidesine karışmış bu tür oluşumlarının temizlenmesini telkin etmiştir.¹²¹ Ayrıca Şevkânî, Yemen Hâdevî toplumu içinde Sünnî hadis kaynaklarını benimsemeye yönelik gelişen ve modernleşme sürecine

¹¹⁶ Bıyıkoğlu, *Şevkânî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, s. 21

¹¹⁷ Hasan Arslan, *İslâm Hukukçusu Şevkânî ve İctihadla İlgili Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ İstanbul 2003, s. 43

¹¹⁸ Şevkânî, *Allah Dostları*, Haz. Abdülvahid Metin, Tevhid Yay. İstanbul 1996, s. 103-104

¹¹⁹ Eyyüp Said Kaya – Nail Okuyucu, “Şevkânî”, *DİA C. 39*, Ankara 2010, s. 24

¹²⁰ Bıyıkoğlu, *Şevkânî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, s. 14

¹²¹ Bıyıkoğlu, *Şevkânî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, s. 31

kadar devam eden eğilimin ve Yemen Zeydîliği içinde gelişen hadis merkezli ilim anlayışının önemli temsilcilerinden olmuştur.

Şevkânî'nin Vehhâbîlerle ilgili tutumunu ise Yakup Bıyıköğlü'nün doktora tezindeki şu satırlarından anlayabiliriz: “H. 1216'da Abdulaziz b. Suud (1229/1813) Vahhâbî davetini kabul etmesi için İmam Mansur'a bir mektup yazar. O da diplomatik bir üslupla onun mektubuna ret cevabı verir. Bu mektuplaşmaya dâhil olan Şevkânî, sadece Vahhâbî davetinin esaslarından; “Allah'tan başkasından yardım istenmeyeceği, aksi takdirde küfre düşüleceği, tevbe etmediği takdirde bu duruma düşenin işlediği suçtan ötürü öldürülüp, malının da helak olacağı görüşünü onaylar”. Bu satırların devamında Şevkânî'nin şirk, kabirlerden medet umma ve tevessül gibi konularda Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşlerine katıldığı ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hâricî düşünceye sahip olmayıp onun Hanbelî olduğunu söylediği belirtilmektedir.¹²² Zeydî imametinin önemli devlet adamlarından biri olarak o, hem Vehhâbîlere, hem de diğer siyasî oluşumlara ve devletlere karşı kendi devletinin menfaatini göz önünde bulundurmıştır.¹²³

Etkilendiği şahıslar arasında Şevkânî'nin de bulunduğu Reşid Rıza¹²⁴, onu bir ıslah hareketi için gerekli zemini oluşturan en önemli simalar arasında zikretmiştir. Şevkânî'nin öğrencilerinden Abdülhak b. Fazlullah Benâresî ve Hüseyin b. Muhsin es-Seb'î el-Ensârî'nin öğrencisi olan Sıddık Hasan Han, onun düşüncelerini ve

¹²² Bıyıköğlü, *Şevkânî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s. 11

¹²³ Kaya – Okuyucu, “Şevkânî”, *DİA C. 39*, s. 24

¹²⁴ Nail Okuyucu, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ İstanbul 2008, s. 44

eserlerini Hindistan'a taşıyarak Hindistan'daki Selefliliğin Şevkânî'nin eserleri çerçevesinde teşekkül etmesini sağlamıştır.¹²⁵

2.2.5. Irak (Alûsîler)

Selefliliğin Bağdattaki temsilcisi Alusî ailesi olmuştur.¹²⁶ Fahreddin er-Razî'nin tefsirlerini Sûfilerin ve kelamcılarının tefsirleriyle yan yana getiren Şahabeddin el-Alusî (1802-1854)'nin ıslahatçı olmaktan ziyade eklektik tutumuna karşılık, asıl ıslahatçı fikirleri benimseyip yaymaya çalışan oğlu Numan Hayreddin el-Alusî (1836-1899) olmuştur.¹²⁷ Bağdatlı ıslahatçı Selefî hareketin nihai eğilimi; 1878'de Kahire'ye giden Numan el-Alusî'nin, kendisi de bir ıslahatçı olan Sıddık Hasan Han ile karşılaşarak onun, içeriğinde modern bilimin önemine ve İslâm düşüncesinin derin bir reforma tâbi tutulması gerektiğine dair vurgular bulunan Tefsirinden etkilenmesiyle gerçekleşmiştir. Bu iki şahsın daha sonra karşılaşması sayesinde ise Alusî, İbn Teymiyye'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkındaki bilgisini derinleştirmiştir.¹²⁸ Numan el-Alusî'nin 1899'da ölümü üzerine onun Selefî öğretisini devralan kişi ise yeğeni Mahmud Şükrî (1857-1924) olmuştur.¹²⁹

¹²⁵ Kaya – Okuyucu, “Şevkânî”, *DİA* C. 39, ss. 22-27

¹²⁶ Edouard Méténier, “Le Moment 1908 à Bagdad : Connections Personnelles et Convergences Politiques Entre La Mouance Salafiste et Le Mouvement Constitutionnaliste”, *L'ivresse de la liberté. La Révolution de 1908 Dans L'Empire Ottoman*, Paris 2012, s. 320-332

¹²⁷ Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, s. 50

¹²⁸ Méténier, “Le Moment 1908 à Bagdad : Connections Personnelles et Convergences Politiques Entre La Mouance Salafiste et Le Mouvement Constitutionnaliste”, s. 334-335

¹²⁹ “Le Moment 1908 à Bagdad : Connections Personnelles et Convergences Politiques Entre La Mouance Salafiste et Le Mouvement Constitutionnaliste”, s. 335

2.2.6. Suriye

Fransız işgaline karşı direniş hareketinin önderi olan ve 1855-1883 yılları arasında Şam'da ikamet etmiş olan Abdülkadir el-Cezayirî (1807-1883), Şam'daki ıslahat hareketinin ilham kaynağı olmuştur.¹³⁰

Diğer ıslahatçılar gibi Şam ıslahatçıları da ictihat, taklit, akıl ve vahiy gibi birçok konuda İbn Teymiyye'yi aynen benimsemiştir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin eserlerinin yanı sıra, Şam ıslahatçılarının etkilendiği şahıslar arasında Yemenli âlim Şevkânî ve Şah Veliyullah da bulunmaktadır.¹³¹ Bağdatlı Alusîler, Şam ıslahatçılarının yenilikçi düşüncelerini ve İbn Teymiyye'nin eserlerini temin konusunda onlara takviye desteğinde bulunmuşlardır.¹³²

Hür düşünceyi savunarak içtihadın önemi üzerinde duran ve İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yolunu benimseyen ilim adamlarından biri de Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914)'dir. Şam'da doğan Kâsımî, medrese eğitiminin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh gibi çeşitli ilimleri de çeşitli hocalardan okuyarak her birinden icâzet almış ve on dört yaşında ders okutmaya başlamıştır. İmamlık ve vâizlik görevleriyle ders okutmayı ölümüne kadar sürdüren Kâsımî, İslâm'ın her devirde yeniden yorumlanarak İslâm ile çağın arasını bulmak gerektiği ve İslâm'ı donukluktan ve hurafelerden kurtarıp İslâm'ın özünü ortaya çıkarmak gerektiği düşüncesini benimsemiştir.¹³³

Belli bir ilmî merhaleden geçtikten sonra kendisini muayyen bir mezheple sınırlı tutmayan Kâsımî, mezhepleri tanımakla ve saygı duymakla birlikte doğru

¹³⁰ Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, s. 44

¹³¹ Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, s. 51

¹³² Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, s. 53

¹³³ Ali Turgut, "Cemâleddin el-Kâsımî", *DİA C. 7*, Ankara 1993, s. 311-312

görüŖün tek bir mezhebe münhasır olmadığını, aslolanın Kitap ve Sünnet olması gerektiğini benimsemiştir.¹³⁴ Zaten bu düşünce Seleflilik olgusunun temelinde olan bir yaklaşım tarzıdır. Kâsımî'ye göre, âlimler ve mezhepler arasında ihtilâf olsa da, mezheplerin hepsi aynı kaynaktan beslenmiş ve bu hususta İslâm adına hayırlı ve faydalı çalışmalar yapılmıştır. İhtilâf aslında değil fer'î meselelerdedir. Bu ise İslâm'ın gücünü ve canlılığını gösterir. İslâmiyet fikir hürriyetine önem verir, taklidi ve hurafeyi reddeder. Gerçek, herhangi bir görüş veya mezhebin inhisarında değildir. Her devirde Müslümanlar arasından müctehidler çıkacak ve bunlar yeni gelişmeler karşısında fikir üretecekler, İslâm'ı yorumlayacaklardır. Bu ise yeni bir mezhep kurmak demek değildir. Asıl hedef İslâm'ın özünü ortaya çıkarmak ve ondan donukluk, taklit, hurafe ve bid'atları gidermektir. İslâm ile çağın arası bulunmalıdır. Akıl İslâm'ın anlaşılmasında önemli bir vasıtaadır. Akıl ile nakil çelişmez, çelişirse nakil te'vil edilir.¹³⁵

Kâsımî'nin bu düşünceleri, Şevkânî, Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın fikirleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'la beraber etkilendiği diğer şahıslar; Şevkânî (özellikle ictihad ve ilmî meselelerin herhangi bir mezhebe ittiba olmaksızın ele alınması konusunda), Şah Veliyullah'ın oğlunun talebelerinden Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1889), Abduh (nitekim onun tavsiyelerini bir nevi emir telakki etmiştir), mezhep anlayışı ve ıslah düşüncesi gibi birçok bakımdan hemfikir olduğu Abdurrezzâk Baytâr ve Reşid Rıza olmuş,¹³⁶ hatta

¹³⁴ H. Mehmet Günay, *Cemâluddîn el-Kâsımî ve Fıkhî Görüşleri*, MÜ SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991, s. 27

¹³⁵ Turgut, "Cemâleddin el-Kâsımî", s. 312

¹³⁶ Günay, "Cemâluddîn el-Kâsımî ve Fıkhî Görüşleri", ss. 19-26

Reşid Rıza ile hem fikir hem de dostluk bakımından çok sıkı bir ilişki içinde olmuştur.¹³⁷

Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl* (Türkçe Tercümesi Tefsir İlminin Temel Meseleleri) adlı eserinde birçok bilgin'in Selef mezhebinin tek hak mezhep olduğunu belirtmiş ve bunu hakikat olarak benimeyip Gazâli'den örnek vererek ve Hz. Peygamber'e isnat edilen 73 fırka hadisinden dem vurarak delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre Hak mezhep olan Selef mezhebinin görevi, avâm olan halka müteşâbih haberlerin zâhirlerinde yedi görev vermek olmuştur.¹³⁸

2.2.7. Cezayir

Ali Merad, Cezâyirdeki İslahatçı hareketin başlangıcını Abduh'un 1903 yılının sonlarında Cezâyir'e gelmesine dayandırarak buradaki ıslahçı fikrin aynı tarihte onun tarafından başladığını ifade etmektedir.¹³⁹

4.7.1. İbn Badis

Cezâyir ıslahatının ön ayakçısı ve gerçekleşmesinde en çok fiziki ve entelektüel çabayı gösteren kişi olarak bilinen İbn Badis (1889-1940),¹⁴⁰ Abduh, Reşid Rıza ve okulunun benimsediği Selefi hareketin Cezâyir'de yayılmasına hizmet etmiştir.¹⁴¹ Ayrıca İbn Badis, Cezâyir milliyetçiliğinin kurucusu olarak da zikredilmektedir.¹⁴² Zeydî ilimle beslenmiş olmakla beraber İbn Badis, bu

¹³⁷ Günay, "Cemâluddîn el-Kâsımî ve Fikhî Görüşleri", s. 10

¹³⁸ Cemâleddîn Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, Çev. Sezai Özel, İz Yay. İstanbul 1990, s. 289-290

¹³⁹ Mérad, *Le Réformisme Musulman En Algérie de 1925 à 1940*, s. 17

¹⁴⁰ Ali Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1971, s. 50

¹⁴¹ Mérad, *Le Réformisme Musulman En Algérie de 1925 à 1940*, s. 80

¹⁴² Jacques C. Risler, *Çağdaş İslam Dünyası*, Çev. Nihal Önal, Varlık Yay. İstanbul 1974, s. 96

düşünceden tamamen sıyrılmış ve Seleflik amblemi altında yeni bir İslâm algısı elde etmiştir.¹⁴³

İbn Badis'in diriliş ve bağımsızlık daveti, Kur'an ve Sünnet'in ışığında İslâm'a dönmek, bu iki temele dayalı eğitim-öğretim yapmak, Müslüman ve Arap kimliğine kavuşmak ve yabancı ve yerli sömürgeciliğe karşı mücadele etmek üzerine bina edilmiştir.¹⁴⁴ İbn Badis'in, Selefin inançlarına aykırı olan inanışları reddetme, İslâm'ı öz kaynaklarına dayalı olarak sunma ve taklide, bid'at ve hurafelere karşı olan tavrı¹⁴⁵ Selefî anlayışla birebir örtüşmektedir. Klasik Selefî ıslahatçı anlayışta olduğu gibi o da aygın tarikatçı din anlayışını eleştirerek şirk'e karşı cephe almış ve tevhid temasına vurgu yapmıştır.¹⁴⁶ İbn Badis'in düşüncesinde Tasavvuf, manevî ve şahsî bir arınma ve dinî değerlerin derinleşmesi anlamında kabul edilebilir olarak değerlendirilmiştir. Ancak, Tasavvufî oluşumların öncelikle Kur'an ve Sünnet'in kriterlerine göre değerlendirilmesi gerektiğinin de altı çizilmiştir.¹⁴⁷

Cezâyir halkına ıslahatçı Selefî İslâm algısını sunarken, hem manevî hem de toplumsal açıdan Kur'an'ın insanlara nasıl rehber (Hüdâ) olacağını göstermek gayesiyle bir tefsir yazmıştır.¹⁴⁸ Bu tefsiri yazarken İsrailiyattan sakınmış ve Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Nesâî, Tirmizî, Dârimî, Taberânî, Beyhâkî, Hakîm el-Nisâburî, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi şahıslardan yararlanmıştır.¹⁴⁹ Ona göre Kur'an ve Sünnet'te herşey mevcuttur ve

¹⁴³ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 73

¹⁴⁴ Sabri Hizmetli, *Bin Badis (Cezayir Bağımsızlık Mücadelesi Önderi)*, TDV Yay. Ankara 1994, s. XV

¹⁴⁵ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 55-56; Hizmetli, *Bin Badis*, s. 22

¹⁴⁶ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, ss. 122-136

¹⁴⁷ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 150-151

¹⁴⁸ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 77-83

¹⁴⁹ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 76; Hizmetli, *Bin Badis*, s. 50

Kur'an'ın bazı ayetleri diğerlerini aydınlatıcı mahiyettedir. Yani İbn Badis Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metodu benimsemiştir.¹⁵⁰

Abduh'tan ve Reşid Rıza'dan etkilenen İbn Badis, onların selefi ıslahatçı fikirlerini kendi halkına sunma niyetiyle *Menâr* dergisini model alarak *Şihâb* adlı bir dergi neşretmiş ve makaleleriyle beraber tefsirlerini yayınlamakla ıslahatçı düşüncesinin halka ulaşmasında kolaylık sağlamıştır.¹⁵¹ Arap basını tarafından "Geleneğin hocası, toplumun doktoru, eşsiz ıslahatçı, Cezâyir rönesansının lideri, Selefi hareketin rehberi" gibi tanımlarla anılan İbn Badis,¹⁵² *Şihab* dergisindeki yazılarıyla yetinmeyerek (başta Tasavvuf şeyhleri ve muhâfazakâr Malikîler olmak üzere) insanlarla birebir diyalog kurmak istemiş ve ıslahatçı düşüncelerini şehirlere ve köylere va'zetmiştir. Bununla beraber ıslahatçı doktrininden ötürü tüm dervişlerin tepkisini olumsuz manada üzerine çekmiştir. Zira Tasavvufu benimseyen gelenekçi halk, genel olarak ıslahatçıları "Sünnet'i yıkmaya çalışmak ve dolaylı yoldan imansızlığı yaymakla" itham edilmişlerdir.¹⁵³ Ayrıca Bid'at, Hurafe ve tarikat, tevessül ve kabir ziyareti ile ilgili fikirlerinden ötürü Vehhâbîliği desteklediği için Vehhâbî olmakla itham edilmiştir.¹⁵⁴ İbn Badis hayranları ise onu Afgânî ve Abduh'un ıslahat hareketinin vakur halefi olarak görmüş, hatta bazen her ikisinin de seviyesinde olan bir *Üstâdü'l-İmam* olarak anmışlardır.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 112-113

¹⁵¹ Hizmetli, *Bin Badis*, s. 24; Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 63-64

¹⁵² Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 43

¹⁵³ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 102

¹⁵⁴ Hizmetli, *Bin Badis*, s. 50

¹⁵⁵ Merad, *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, s. 50

4.7.2. Abdülkadir el-Cezâyirî

Hakikate ulaşmanın yolunun başkalarının kanaatine sarılarak değil, akla yönelmekten geçtiği fikrinde olan Cezâyirî (1807-1883), “Âlim olduğunu iddia edip de atalarının inanç ve önyargılarına bağlı kalan ve akla müracaat etmeyen kişi”nin topluma zarar verdiğini söyleyerek¹⁵⁶ bilime ve akla son derece önem vermiş ve akli bilgi ile vahyolunmuş bilginin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir. Öğretisinde suffliğe de yer veren Cezâyirî, sufilerin Kur’an’ın zâhirî anlamını zedelediklerini, aksine kelime anlamlarını teyit etmekte olmakla beraber barındırdıkları gizli anlamları ortaya çıkarmakta olduklarını savunmuştur. Aynı zamanda o, İbn Teymiyye gibi, kelamcıları akıl kullanarak Allah’ın mahiyetini ve sıfatlarını anlamaya kalkıştıklarından dolayı eleştirmiştir.¹⁵⁷ Commins, Cezâyirî’nin ilk yazılarında akli vurgularken, sonraki yazılarında Şeriatçi bir Sûfî havası içinde olduğunu kaydetmekte ve bu Şeriatçi akılcılığın daha sonra Selefî ıslahatın alâmet-i farikası olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁸ Commins’e göre bu şeriatçiliğin muhtemel nedeni, Cezâyir’in birbirinden kopmuş aşiretlerini birleştirip Fransızların ilerlemesini engelleme gayesi olmuştur.

2.2.8. Osmanlı Türkiyesi

2.2.8.1. Birgivî

Asıl adı Takıyyüddin Mehmed olan Türk âlimi Birgivî (1523-1573), Balıkesir’de ilk olarak müderrislik yapan babasından ders almış, daha sonra ilmini artırmak için İstanbul’da eğitim görüp icâzet alarak medreselerde bir süre

¹⁵⁶ Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, s. 55-56

¹⁵⁷ Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, s. 62-63

¹⁵⁸ Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, s. 61

müderislik yapmış, aynı zamanda camilerde vaaz verip halkı Kur'an ve Sünnet'e uymaya davet etmiştir. Fıkıhta Hanefî, itikadda Matürîdî çizgisinde olan Birgîvî, kabirler üzerine türbe yapma, mum yakma, ücret karşılığında Kur'an okuma gibi bid'atlere, Batıl inançlara ve meşrû olmayan uygulamalara karşı mücadele etmiştir. Bayramiyye tarikatına müntesip olmakla birlikte Birgîvî, Sünnî esaslardan sapmış ve bid'atlar ihdas etmiş olan bazı Tasavvuf erbabını eleştirerek bir kısım mutasavvıfların bid'at ve aşırılıklarını ortaya koyup tenkit üzere bir risâle yazmıştır. Bu risalesi yüzünden ise Tasavvuf düşmanı olmakla itham edilmiştir. Bununla birlikte Birgîvî'nin tenkidinin, Ehl-i Sünnet esaslarına bağlı Tasavvuf büyüklerini değil, Tasavvuf adına bir yığın bid'at ve hurafe ortaya çıkaran sözde mutasavvıfları kapsadığı anlaşılabilir. hakkındaki iddialar isabetsiz görülmüştür.¹⁵⁹

Osmanlı'nın kuruluşundan XVI. asra kadar merkezi yönetimde etkili olan Fahr-i Râzî Mektebine karşı bir hareket olarak doğan Birgîvî'nin hareketi, ilhamını İbn Teymiyye'den almış ve özellikle taşra uleması ve cami vaizleri arasında taraftar toplamıştır. Birgîvî'nin en önemli eseri *et-Tarikatu'l-Muhammediyye fî beyân-i sîreti'n-nebeviyyeti'l-Ahmediyye*, “gafil âlimler ile cahil tarikatçıları şeytanın tuzakları ve içine düştükleri aşırılıklar konusunda uyarmak” maksadıyla yazılmış, Kitâb'a ve Sünnet'e sarılma ve sonradan dine sokulmuş bid'atlar ile aşırılıklar konusunu içermektedir. Hanefî/Matürîdî mezhebine bağlı olmakla birlikte Birgîvî'nin, îtikâdî konularda zaman zaman Ahmed b. Hanbel tarafından kurulan ve daha sonra İbn Teymiyye tarafından hararetle savunulan Hanbelî mezhebinin fikirlerine yaklaştığı görülmüştür.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Emrullah Yüksel, “Birgîvî”, *DİA* C.6, Ankara 1992, ss. 191-194

¹⁶⁰ Yüksel, “Birgîvî”, *DİA* C.6, ss. 191-194

Bir konuyu ele alırken herşeyden önce Kur'an ve Sünnet'e başvuran Birgivi, bu iki kaynağın onaylamadığı şeyi bid'at ve sapıklık olarak görmüştür. Fıkıhçıların şer'i delil olarak gördükleri Kur'an ve Sünnet'e ilave olan icmâ ve kıyası ise, birer ispat olarak değil, Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak ferî hüküm çıkarma metodu olarak tanımlamıştır.¹⁶¹

Karşı çıktığı bid'atler, şu şekilde sıralanabilir: Ücret karşılığında Kur'an okunması, nafil namaz kılınması, tesbih ve tehlil getirilmesi, Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi ve hasıl olan sevabın ruhlara hediye edilmesi, ölünün arkasından yemek veya ziyafet verilmesi.¹⁶² Ayrıca kendisi de bir tarikat mensubu ve Beyazîd-i Bestâmî, Cüneyd el-Bağdadî, İbrahim Ethem gibi mutasavvıflardan iktibasta bulunup onları takdir etmekle birlikte, kendi döneminde yaşayan sufilerin tegannî ve cebrî zikir gibi uygulamalarını doğru bulmayarak bid'at olarak nitelemiştir.¹⁶³ Toplumda görülen dinî olumsuzluklara ve bid'atlara karşı mücadeleyi kendine görev edinen Birgivi, körü körüne imana karşı çıkmış ve Kur'an ve Sünnet'e sarılarak Selef'in yolunun takip edilmesi gerektiğini halkına telkin etmiştir.¹⁶⁴ Bununla birlikte selef hakkında ne ifrata ne de tefrite düşmeden ılımlı bir tutum içine de olunması gerektiğini öğütlemiştir.¹⁶⁵

2.2.8.2. Kadızâdeliler

XVII. yüzyılda Osmanlılarda dinî ve içtimâî hareket başlatan vaizler zümresinden oluşan Kâdızâdeliler hareketi, adını IV. Murad döneminin vaizlerinden

¹⁶¹ Mehmed Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-Siretu'l-Ahmediyye*, Matbaat-ı el-Hâc İzzet Efendi, 1309/1892, s. 10; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, TDV Yay. Ankara 2011, s. 65

¹⁶² Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 149

¹⁶³ Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 150

Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 147-148

¹⁶⁵ Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 65

Kadıẓâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) almıştır. 990/1582 yılında Balıkesir'de dünyaya gelen Mehmet Efendi, gençliğinde Birgivi'nin talebelerinden ders almış¹⁶⁶ ve tahsilini İstanbul'da tamamlamıştır. İstanbul'da Halvetî tarikatına mensup olan Ömer Efendi'ye intisap etmiş, fakat Tasavvufun mizacına ve fikirlerine uymadığı gerekçesiyle terketmiştir. Kadıẓâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri, Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan birtakım âdet ve uygulamaları bid'at olarak nitelemiş ve şiddetle reddetmiş, bunun üzerine İslâm'ı Kur'an ve Sünnet dışındaki bid'atlerden arındırmak üzere bir hareket başlatmışlardır. Bu hareketin ekseninde oluşan konular; Tasavvufta düşünce ve uygulamalarla ilgili meseleler, Suffilerin semâ ve devranının câiz olup olmadığı, zikir ve mûsiki konuları; Aklî ilimleri (matematik, felsefe gibi) okumanın câiz olup olmadığı; Hızır'ın hayatta bulunup bulunmadığı; ezan, mevlid ve Kur'ân-ı Kerîm'in makamla okunmasının câiz olup olmadığı; Hz. Muhammed ve sahâbeye isimleri geçtiği zaman "sallallâhu aleyhi ve sellem" (tasliye) ve "radıyallâhu anh" (tarziye) demenin meşrû olup olmadığı; Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanla vefat edip etmediği; Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı; Hz. Hüseyin'in şehâdetine sebep olan Yezîd'e lânet edilip edilemeyeceği; Hz. Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bid'atları terketmenin şart olup olmadığı; kabir ziyaretinin câiz olup olmadığı; Regaib, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nâfile namaz kılınıp kılınamayacağı ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusu; Tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadığı; rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü,

¹⁶⁶ Refik Ergin, *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızedeliler Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Konya 2007, s. 54

namazlardan sonra musâfahanın, inhinânın (el etek öpme, selâm verirken eğilme) câiz olup olmadığı gibi hususlar olmuştur.¹⁶⁷

Birgivî'de görülen İbn Teymiyye'nin etkisini Kadızâde Mehmed Efendi'nin eserlerinde de görmek mümkündür. Birgivî Mehmed Efendi ile Kadızâdeliler arasındaki ilişkiyi, İbn Teymiyye ile Vahhâbîler arasındaki ilişkiye benzetmek mümkündür. Tıpkı Vahhâbîlerin İbn Teymiyye'yi örnek almakla beraber tutumlarını ondan daha sert hale getirmeleri gibi, Kadızâdeliler de Birgivî'yi rehber edinmiş ve ondan çok daha sert bir tutum içinde olmuştur. Mesela Kadızâde Mehmed Tâhir, tütün ve kahve'yi haram saymış, İbn Arabî'nin kâfir olduğunu iddia etmiş, Ağustos 1633'de İstanbul'da Cibali'de çıkan büyük yangın sonrasında Kadızâde'nin telkiniyle IV. Murad İstanbul'daki bütün kahvehaneleri yıktırılmış, tütün yasağına uymayan çok sayıda kişiyi katlettirmiştir. Yine Kadızâdeliler tarafından Halvetî tekkesi basılarak devran eden dervişler dağıtılmış, semâ ve devran haram sayılmış, kabristan ziyaretleri yasaklanmış, bütün bid'atlar gerekirse şiddet kullanarak ortadan kaldırmak amaçlanmıştır. Bu tutumları nedeniyle Kadızâdeliler *Selefiyyeci* bir hareket olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁸

2.2.8.3. Kevâkibî (1854-1902)

Osmanlı yönetimine karşı reformcu düşünceleriyle ön plana çıkan isimlerden biri olan Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî, Arap milliyetçiliğinin ilk Müslüman temsilcisi olarak da görülmektedir. Halep'te dünyaya gelen ve çocukluk yıllarının bir kısmını Antakya'da geçirip orda Türkçe öğrenmeye başlayan Kevâkibî, daha sonra

¹⁶⁷ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA* C. 24, Ankara 2001, ss. 100-102

¹⁶⁸ Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA* C. 24, s. 102

tekrar Halep'e dönmüş, eğitimine devam etmiş ve bir gazetede muharrir olarak çalışmaya başlamıştır.

Kevâkibî'nin yönetim aleyhtarı tavırları ve *Ümmü'l-Kurâ* adlı eserindeki hilâfet karşıtı fikirlerinden dolayı Sultan Abdülhamid, onu İstanbul'a çağırılmış, ancak o, bu sefer Abdülhamid'in şahsî idaresini konu alan *Tabâyu'l-İstibdâd* adlı eserini yayımlamıştır. Muhteva bakımından *Ümmü'l-Kurâ*, W. Scamen Blunt, Muhammed Abduh ve çevresinin fikirlerinin etkisini barındırmakla beraber İslâm dünyasının içinde bulunduğu şartlar, geri kalış sebepleri ve gelecekte yapılması gerekenler konusunda gerçekleştirilen müzakereler ve alınan kararları ihtiva etmektedir.¹⁶⁹ Reşid Rıza vasıtasıyla ıslahatçı çevrelerle görüştüğü bilinen Kevâkibî, neşrettiği yazılarıyla Hidiv Abbas Hilmi tarafından özel bir ilgiye tabi tutulmuştur. Abbas Hilmi, Abdülhamid rejimine karşı olan Kevâkibî'ye maaş bağlayıp 1901 yılında onu Kuzey Afrika, Arap yarımadası ve Hindistan'ı içeren bir seyahate göndermiş; Kevâkibî bu seyahatten Kahire'ye döndükten sonra Haziran 1902'de vefat etmiştir.

Kevâkibî, Müslümanların ve özellikle Araplar'ın geri kalmasından Osmanlıları sorumlu tutmuştur. Osmanlıların İslâm'a hizmet etmediklerini, aksine Abbâsî hilâfetine son vererek ve Araplar'ın eserlerini yok ederek dine büyük zarar verdiklerini düşünmüş ve İspanya'nın, Hindistan'ın ve Orta Asya'nın gayri müslimlerin yönetimine girmesinden de yine Osmanlıların sorumlu olduğuna inanmıştır. O, Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmelerine rağmen Arap kültürünü benimsememelerini öne sürerek Türkler'in Araplar'ı sevmediğini düşünmüştür. Sürekli Araplığa vurgu yapan Kevâkibî'ye göre Araplık ve İslâm birbirinden

¹⁶⁹ Şit Tufan Buzpınar, "Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed", *DİA* C. 25, Ankara 2002, s. 339

ayrılmaz. Bu nedenle İslâmî uyanışın ancak Araplar tarafından sağlanabileceğine inanmıştır.¹⁷⁰

İslâm dünyasının en önemli probleminin cehalet olduğunu savunan Kevâkibî, bunun siyasî despotluktan kaynaklandığını, bu durumun da bilginin yayılmasını engellediğini, dinî prensipleri tahrif ederek ahlâkî değerleri bozduğunu ileri sürmüştür. Burdan mevcut olan saltanat sistemini eleştiren Kevâkibî, Kur'an'ın adalet, eşitlik ve şûraya önem verdiği ilkeleri rehber edinen Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinin örnek alınmasını istemiştir.¹⁷¹

Kevâkibî, İslâm hukukunun kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğuna vurgu yaparak temel hükümlerin Selef'e, yani ilk Müslüman neslin anladığı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini va'zetmiştir. Bu bağlamda o, tek kaynak olan Kur'an ve Sünnet'e yönelerek birliğin oluşacağına inanarak, Mezhep farklılıklarının göz ardı edilmesini telkin etmiştir.¹⁷² Yine o, bu iki temel kaynaktan sonra gelen usul-u fıkıhtaki İcmâ, İctihad ve Maslahat kaidelerine de atıfta bulunarak dinin özündeki noktalarda dar, ancak güncel hayat ve meseleler konusunda geniş, özgür düşünceli, akılcı ve modernist düşünceyi benimsemiştir.¹⁷³

Laoust'un öğrencisi olan ve Kevâkibî'nin İslahatçı fikirleri hakkında araştıma yapmış olan Prof. Norbet Tapiero, Kevâkibî'den, Menâr ekolüne mensup ve ölümüne kadar bu dergiyle işbirliği yapan, İslahatçı hareketinden dolayı da 1883'de Paris'de kurulan "Selefiyye partisi"nin çizgisinde olan bir şahıs olarak bahsetmektedir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Buzpınar, "Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed", *DİA* C. 25, s. 339-340

¹⁷¹ Buzpınar, "Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed", *DİA* C. 25, s. 339-340

¹⁷² Norbert Tapiero, *Les idées Réformistes d'Al-Kawakibî*, Les Editions Arabes, Paris 1956, s.16-17

¹⁷³ Tapiero, *Les idées Réformistes d'Al-Kawakibî*, s. 20-21

¹⁷⁴ Tapiero, *Les idées Réformistes d'Al-Kawakibî*, s. 4

İlginç bir değerlendirme olmakla birlikte bu hareketi bir parti olarak nitelemek pek isabetli görünmemektedir.

2.2.9. Mısır

Modern dönem ıslahatçılığının hem genel olarak, hem de Mısır'da başta gelen isimleri arasında Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh, ardından da Reşid Rıza gelmektedir. Bütün ıslahatçılarda olduğu gibi onların da ortak amacı, saf İslâmî modeli tekrar hayata geçirmek olmuştur.¹⁷⁵ Mısır'daki ortamın en önemli özelliği ise, mezhepçilik ayrımının bulunmayışı olmuştur.¹⁷⁶

2.2.9.1. Cemaleddin Afgânî

Müşterek düşman karşısında İslâm birliği gayesini güden fikir hareketinin temsilcisi olarak görülen Cemaleddin Afgânî (1839-1897)'nin menşesine dair bir muğlaklık söz konusudur. Peygamberin soyundan gelen bir seyyid olduğunu iddia edenler olmuş, İranlı ve Fars asıllı bir Şii olduğunu iddia edenler olmuş, aksine kendisinin bir Afgan ve Sünnî olduğunu savunanlar olmuş ve bu şekilde zihinlerde birçok soru işareti oluşmuştur.¹⁷⁷ Muhammed Abduh, üstadı Afgânî'yi şu şekilde anmaktadır: “Bu insanın (Afgânî'nin) düşünce ekolü, saf imandı ve kendisi Hanefî idi. O imânında mezhep taklitçisi değildi. Sahih gelenekten ayrılmadığı gibi sûfi ekole de özel bir ilgisi vardı.”¹⁷⁸ Hakkında elde edilen bilgilerden hareketle Afgânî'nin, mezhebî tartışmaları ve bölünmeleri aşma gayreti içinde olan,

¹⁷⁵ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ?*, Editions La découverte, Paris 2004, s. 151

¹⁷⁶ Salih el-Verdânî, *Mısırda İslami Akımlar*, Çev. H.Acar – Ş. Duman, Fecr Yay. Ankara 1988, s. 17

¹⁷⁷ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 219-220; Jacques Jomier, *Introduction à L'Islam Actuel*, Editions du Cerf, Paris 1964, s. 79; Bağdat tarihiyle ilgili bir araştırma yapmış olan Fransız araştırmacı Edouard Méténier, onun Fars asıllı olduğunu ve hayatını anti-empyralist bir pan-islamizm'e adanmış söylemektedir. Bkz. Méténier, “Le Moment 1908 à Bagdad : Connections Personnelles et Convergences Politiques Entre La Mouvançe Salafiste et Le Mouvement Constitutionnaliste”, s. 328

¹⁷⁸ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 62

yobazlıkların ötesinde Kur'an ve Sünnet'e dönme kaygısını taşıyan ve "mezhepler içinde hapis kalmayı reddedici" tutumuyla İbn Teymiyye ile aynı düşünceyi paylaştığı anlaşılmaktadır.

İstanbul'a vardığında reform taraftarı olan Ali Paşa ile tanışıp, daha sonra 1871'de hayatının en verimli evresi olacak olan, Abduh'la tanışacağı Mısır'a gitmiş ve orada sekiz yıl kalmıştır. 1884 yılında, Paris'te Abduh ile tekrar buluşarak İslâm dünyasına yönelik ıslahat faaliyeti için gizli bir cemiyet kurarak onunla ortak bir şekilde *Urvet'ül-Vüska* adlı dergiyi yazıp yayımlama başlamışlardır.¹⁷⁹

Gençlik yıllarında Hindistan'da modern Avrupa'nın matematik ve diğer ilimlerini öğrenen Afgânî, İslâm felsefesini ve özellikle İbn Sina'yı iyi bilen bir âlim olmuştur. Bunun yanı sıra klasik İslâmî bilgisinin genişliğini derinleşmiş Avrupa bilgisiyle birleştirmiştir.¹⁸⁰ Dini, felsefeyi ve bilimi birleştiren Afgânî'nin düşünceleri, Abduh gibi öğrencilerinin düşünceleri üzerinde belirgin bir etki bırakacak ve ıslahatçı düşüncenin başlangıcının 'tarzını' belirleyecektir.¹⁸¹

Afgânî, hayatının büyük kısmını Avrupa tehlikesine karşı İslâm memleketlerinin korunması meselesine adanmıştır. Esas amacı siyasî olmaktan ziyade Müslümanların dinlerini doğru anlamaları ve onun öğretilerine uygun yaşamaları meselesiyken, başta İngiltere olmak üzere Avrupa'nın baskısı ve tehditleri onu İslâm

¹⁷⁹ Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 7

¹⁸⁰ Charnay, "Courants Réformateurs de La Pensée Musulmane Contemporaine", *Normes et Valeurs Dans L'Islam Contemporain*, s. 226

¹⁸¹ Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 84

memleketlerinin birliği üzerine yoğunlaşmaya itmiş,¹⁸² Müslümanları da bu konuda uyarma gereği hissetmiştir.¹⁸³

Afgânî, Müslümanların geri kalışlarını ve Hristiyanların gelişmelerini şu şekilde izah etmiştir: “Ne Hristiyanların başarıları, ne de Müslümanların kayıpları, dinleri yüzündendir. Hristiyan halklar, kuvvetlendiler. Çünkü kilise, Roma İmparatorluğu'nun duvarları içinde gelişti ve onun putperest inanç ve faziletleri ile işbirliği yaptı. Müslüman halklar zayıfladı. Çünkü İslâmî gerçek, birbirini takip eden hata ve yanlışlık dalgalarıyla bozuldu. Kısaca şunu söyleyebiliriz: Bugün Hristiyanlar kuvvetlidirler, çünkü onlar gerçek Hristiyan değildirler. Müslümanlar ise zayıftırlar, çünkü onlar da, gerçek Müslüman değildirler”.¹⁸⁴

Devamlı *İslâm birliği* vurgusunu yapan Afgânî, mezhep farklılıklarının Müslümanların birliği için engel teşkil etmemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre Sünnî ve Şîî gibi en derin ayrılıklar bile birleştirilmeli ve düşmanlara karşı dayanışma içinde olunmalıdır.¹⁸⁵ Nitekim *Urvetü'l-Vuskâ* adlı eserde de belirtildiği gibi baskı ve zulüm, halklara ırk ve mezhep taassubunu unutturur. Ve işgal altındaki bir millet, tehlikeye karşı birleşmenin taassuptan daha mühim olduğunu ve kurtuluşun ancak ayrılıkların birleşmesiyle olacağını idrak eder. Müslümanları birleştiren en güçlü bağ da ırk ve dil bağından öte din bağıdır.¹⁸⁶

¹⁸² Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 223

¹⁸³ Charnay, “Courants Réformateurs de La Pensée Musulmane Contemporaine”, *Normes et Valeurs Dans L'İslam Contemporain*, s. 226

¹⁸⁴ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 236

¹⁸⁵ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 225

¹⁸⁶ Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, Çev. İbrahim Aydın, 1987 İstanbul, ss. 67-75

Gittiği her yerde olumlu veya olumsuz ciddi bir intiba ve etki bırakan Afgânî,¹⁸⁷ Batılı kaynaklarda İslâmî modernizm'in kurucu babası¹⁸⁸ ve İslâmî ıslahatın baş temsilci olarak görülmektedir. Afgânî'nin ıslahat hareketinin gayesi, sadece geçmişin cevaplarına tekrar sahip çıkmak anlamında olmayıp, Müslüman toplumunun değişen şartlarına yeni İslâmî cevaplar dile getirmek olmuştur.¹⁸⁹

2.2.9.2. Muhammed Abduh

Ailesinin zoruyla Ezher'de eğitime başlayan Abduh (1849-1905), 13 yaşında Tanta'da bulunan meşhur Velî Ahmed Bedevî camiine gönderilerek orda medrese eğitimi almıştır. Bu eğitimi, hocalarının hukukçu ve gramerci bir dil kullandıklarından ve öğrencilerine hiçbir açıklamada bulunmadıklarından dolayı pedagojik açıdan yetersiz bulmuş ve bu yüzden bunalıma girmiştir. Bu dönemde, kendisini bu bunalımlardan kurtaracak olan Şeyh Derviş ile tanışmış ve onun sayesinde Tasavvufa ilgi duymaya başlamıştır.¹⁹⁰ 1866'da eğitimine Câmî'ul-Ezher'de eğitimine devam etmiştir. "Profesör olmak için yaratıldım" diyen ve her şeyden evvel dinî eğitimi ve İslâmî hukuku ıslah etmek isteyen¹⁹¹ Abduh, 1899'da büyük Mısır müftüsü ilan edilmiştir.¹⁹² Abduh, 1871 tarihinde Mısır'a gelmiş olan Afgânî ile tanışarak onun en sadık öğrencisi haline gelmiş ve onun etkisiyle felsefe tahsil etmeye başlamıştır. Dinde ıslahat yapma ve Batı'nın Müslümanları

¹⁸⁷ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, ss. 216-223

¹⁸⁸ Beverley Milton-Edwards, *Islamic Fundamentalism Since 1945*, Ed. Eric J. Evans&Ruth Henig, Routledge, New York 2006, s. 22

¹⁸⁹ John L. Esposito, *Islam*, Oxford University Press, New York 1994, s. 128

¹⁹⁰ Reşid Rıza, *Tarihu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, C.1, Menâr Matbaası, Mısır 1931, s. 21-22; Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 2-3; Osman Keskiöğlü, "Muhammed Abduh (1266-1323 h./1849-1905 m.)", *AÜİFD* C. 18 Sayı 1, 1970, s. 109

¹⁹¹ Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 3; *Introduction à L'Islam Actuel*, s. 82-83

¹⁹² Jomier, *Introduction à L'Islam Actuel*, s. 85

sömürmesine engel olma gayretini kendisinde uyandıran Afgânî gibi¹⁹³ Abduh'un düşüncesinin temelinde de İslâm dünyasına yönelik bir canlanma ihtiyacı mevcuttur. Ona etki eden diğer şahıslar arasında Gazâlî, Matürîdî, İbn Sina ve İbn Teymiyye bulunmaktadır.¹⁹⁴

Abduh'un hareketlerinin maksadı, evvela İslâm'ın ne olduğunu yeniden açıkça ortaya koymak, onun modern toplum için ne ifade ettiğini anlamak, İslâm cemiyeti içindeki bölünmeleri birleştirmek ve onun köklerini kuvvetlendirmek olmuştur. Abduh nazarında bu kuvvetlenme, Mehmet Ali Paşa'nın başlattığı tavır gibi değişiklik ameliyesini durdurarak geçmişe dönüşle değil; değişiklik için olan ihtiyacı kabul etmekle ve bu değişikliği İslâm'ın prensiplerine bağlamakla mümkün görülmüştür. İslâm doğru bir şekilde anlaşıldığı takdirde bu değişmeler, İslâm'ın sadece müsaade ettiği şeyler değil, aynı zamanda İslâm'ın kendi zaruri sonuçları olmaktadır. Bütün bunları gerçekleştirmek için de taklit bağlarından kurtulmak ve akli yeniden aktif hale getirmek kaçınılmazdır.¹⁹⁵

Zeki İşcan, Abduh'un ıslahat hakkındaki metodunu tarif ederken bunu dört aşamaya bölmektedir: Birincisi, dini her türlü şüphe ve batıllıktan uzak tutup ana kaynağından öğrenilmesi üzere Kur'an'a dönmek ve onun eğitimi ile meşgul olmak; ikincisi, bid'at ve hurafelerle mücadele etmek; üçüncüsü, akıl ile din arasındaki bağları ortaya koymak, yani akli, nasları anlamada hâkim kılmaktır; dördüncüsü de,

¹⁹³ Keskiöğlü, "Muhammed Abduh (1266-1323 h./1849-1905 m.)", s. 112

¹⁹⁴ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 246

¹⁹⁵ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 244

çağdaş bilimin müsbet yönleri ile nasları bağdaştırmak ve din algısını ilmin önünde engelleyici bir unsur olmaktan çıkarmaktır.¹⁹⁶

Fıkıhçıları insanların Kur'an ve Sünnet'e başvurmalarını engellemekle suçlayan Abduh, onlara "zamanın değişmesiyle kitaplarda hükmü bulunmayan meseleler ne olacak" şeklinde bir soru yöneltmiş,¹⁹⁷ insan tarafından kaleme alınmış her türlü metnin eleştiriye açık olduğu fikrini savunarak aklın üstünlüğüne vurgu yapmış ve her konuda akıl yürütmenin imkanına işaret etmiştir. İslâmî bilincin bireysel yönünü vurgulayan Abduh, birçok İslâm fırkası içinde sadece bir tek firkanın kurtuluşa ereceği şeklindeki yaygın düşünceyi de reddederek, samimi çaba gösteren her Müslüman, kurtuluşa erebileceği fikrini benimsemiştir.¹⁹⁸

İslâm'da ictihada dikkat çeken Abduh, Kur'an ve sahih hadislerdeki ahlâkî emir ve nehiyleri bütün Müslümanların kabul etmesi gerektiğini; bununla birlikte Kur'an ve Hadiste, hakkında açık bir tavsiye bulunmayan meselelerle ilgili açıklayıcı olarak aklın harekete geçmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, Kur'an ve Hadis ibadetlerle ilgili açık kurallar ortaya koymuş, fakat insanların birbirleri ile ilişkileri hususunda, daha ziyade genel prensipler vermiş ve onları hayat şartlarına göre uygulamayı insanlara bırakmışlardır. Belli prensiplere göre içtihatla bulunma işi de burada başlamakta ve meşruiyet kazanmaktadır.¹⁹⁹

Abduh'a göre ideal toplum, Allah'ın emirlerine uyan, onları akîl olarak yorumlayıp toplumun refah ve saadeti istikametini düşünen bir toplumdur. Allah'ın

¹⁹⁶ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yay. İstanbul 1998, s. 218-219

¹⁹⁷ Reşid Rıza, *Tarihu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, C.1, Menâr Matbaası, Mısır 1931, s. 944

¹⁹⁸ Mohamed Haddad, *Le réformisme Musulman-Une Histoire Critique*, Mimesis France, Paris 2013, s. 42

¹⁹⁹ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 249-250

emirlerine göre hareket eden böyle bir toplum, faziletli olduğu kadar mutlu, varlıklı ve kudretli bir toplum olur. İslâm'ın altın devrinde daha önce gerçekleşmiş olan ideal toplum, İslâm'a tam bir teslimiyet içinde bağlı kalmış olan ilk nesil, yani Selef'in meydana getirdiği ilk ümmet olmuştur. Bu teslimiyetin mükâfatı olarak da siyasi başarılar ve düşünce alanında gelişmeler elde etmiştir. Bu mükemmel toplumun gerilemesinin sebepleri şunlar olmuştur: öncelikle İslâm'a yabancı olan unsurların girmesiyle başlamıştır. Felsefeciler ve Şîîlerin getirdikleri ifrat anlayışı içinde bir çeşit Tasavvuf anlayışı, İslâm'ın esas mahiyetini gölgelemiştir. Abduh, içe dönük ahlâkî bir eylem olan esas Tasavvufa büyük bir hürmet duymuştur. Ancak evliyalara ve kerametlerine aşırı ilgi duyulan bir Tasavvuf anlayışını, tevhide zarar verdiği için tehlikeli görmüştür. Ümmet'in gerilediği ikinci husus ise, Müslümanların, ilk İslâm toplumunun sosyal kaidelerini iman prensipleri ile aynı seviyede algılamaları ve onlara karşı da aynı değişmez ve üzerinde tartışma yapılmaz itaati duymaları olmuştur. Bu çeşit ifrattan da, İslâm'ın hürriyet anlayışının çok uzağında bulunan kör bir taklit âdeti ortaya çıktı. Ayrıca hükümdarların sadece kendilerini destekleyen ulemaları kale almaları ve bunlar yolu ile müminlere imanla ilgili meselelerde kör bir ataletin ve siyasi mutlakiyetin kabulünü öğretmeleri de bir gerileme sebebi olmuştur. Bunlarla beraber aklî ilimlerin ihmal edilmesi, Akıl ve vahiy arasındaki muvazenenin kaybolması, Müslümanların fazilet ve kudretlerinin kaybolmasıyla sonuçlanmıştır.²⁰⁰ İşte Abduh, bu dönemi örnek alarak aynı teslimiyet ve rasyonel düşünceyle çağın sorunlarına cevap bulunabileceği ve İslâm toplumunun kalkınacağı kanaatini taşımıştır.

²⁰⁰ Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, ss. 251-253

J. Schacht, Abduh'un fikirlerinin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin muhafazakâr ıslahatçı temayülü ve Gazâlî'nin ahlâk anlayışından esinlenerek bir sentez oluşturduğunu belirtmektedir.²⁰¹

Menâr dergisi hakkında geniş bir çalışma yapmış olan Fransız oryantalist Jacques Jomier, Selef kavramının Abduh için Reşid Rıza'da olduğundan çok daha geniş bir anlayışı ifade ettiğini kaydetmektedir. Örnek olarak Abduh, günümüzde hiç kimsenin Selef'in kitaplarını okumadığından yakınırken, hicrî 3. ve 4. asırlara tekabül eden Eş'arî, Mâtüridî, Bâkılânî ve İshak el-İsferânî'nin eserlerinden bahsetmiştir. Bunun yanı sıra, Müslümanların, bizzat Kur'an'a bakmak ve yorumlama araçlarına hâkim olmak yerine, O'nu hep Selef'in/eskilerin ve Halef'in yazıları arasından okuduklarından da yakınmıştır.²⁰² Bu noktada Abduh'un, Selef kavramını kutsallaştırıcı bir anlamda kullanmadığı anlaşılmaktadır.

Seyyid Ahmet Han'ın temsilciliği altındaki İndo-Pakistan Reformcular, Batı bilimlerinin uyarlanmasıyla modernleştirilmiş bir İslâm teklifinde olmuşlardır.²⁰³ İndo-Pakistan ekolünden daha gelenekçi ve muhafazakâr olarak görülen Suriye-Mısır Ekolü'nün liderleri olan Cemaleddin Afgânî ve talebesi Abduh ise, modern teknoloji dışında Batı'dan hiçbir şey almadan İslâmî doktrini kendi saflığına döndürmek sûretiyle İslâm Reformunu gerçekleştirecekleri inancında olmuşlardır.²⁰⁴

²⁰¹ J. Schacht, "Muhammed Abduh", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. C. 8, 1965-1986, s. 489

²⁰² Jacques Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, Editions G-P Maisonneuve&Cie, Paris 1954, s. 194

²⁰³ Marcel A. Boisard, *L'Humanisme de L'Islam*, Editions Albin Michel, Paris 1979, s. 75; *Batı Dayatmacılığı ve İslam*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2002, s. 67

²⁰⁴ Boisard, *L'Humanisme de L'Islam*, s. 74; *Batı Dayatmacılığı ve İslam*, s. 66. Not: Eserin tercümesinde bir yanlış vardır: "inancın arılaştırılmasından ziyade ehl-i Sünnet'in revizyondan geçirilmesi" söz konusu olduğu şeklindeki ifade yanlış olup, doğrusu; "Ehl-i Sünnet'in/ortodoksi'nin revizyondan geçirilmesinden ziyade inancın arılaştırılması söz konusudur" şeklinde olmalıdır.

Afgânî ile birlikte başta entelektüel ve siyasî hareket, daha sonra Abduh ile birlikte halkın eğitiminin ağır bastığı bir harekete dönüşmüştür.²⁰⁵ Bununla beraber her ikisinin de amacı, İslâm birliğini sağlamak olmuştur. Nitekim Abduh'un şu cümlesi de bunu çok güzel bir şekilde ifade etmektedir: "Zamanımız bir mezhebe saplanıp kalarak diğerlerini nazar-ı itibare almayacak zaman değildir".²⁰⁶

2.2.9.3. Reşid Rıza

Libya'nın Trablusşam şehrinde doğan ve Abduh ile de orda tanışan Reşid Rıza (1865-1935),²⁰⁷ *Urvet'ül-Vuskâ*'da okuduğu fikirlerden etkilenerek Afgânî ve Abduh'a ilgi duymaya başlamıştır.²⁰⁸

Hocaları Afgânî ve Abduh gibi bağımsız icthadı önemseyen²⁰⁹ Reşid Rıza'nın makalelerini okuduğumuzda dikkatimizi çeken ilk husus, Müslümanların görüş farklılıklarını ayrılma sebebi yapmalarını yanlış görmesi ve İslâm'ın itidal ve müsamaha dini olduğunu hatırlatması olmuştur. Bu konuda Reşid Rıza, ayetlerden örnekler vererek bölünmemeyi öğütlemiştir.²¹⁰ İslâm'da bölünmenin siyasî anlaşmazlıklarla başlayıp dini anlaşmazlıklarla devam ettiğini belirten Rıza, her grubun/mezhebin, kendi görüşünü tescilletmek için ayet ve hadislere başvurarak ait

²⁰⁵ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 186

²⁰⁶ Reşid Rıza, *İslamda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Sadeleştiren: Hayreddin Karaman, DİB Yay., Ankara 1974, s. 21 (Akseki'nin önsözü)

²⁰⁷ Rizk, *Entre L'Islam et l'Arabisme*, s. 151

²⁰⁸ Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 31

²⁰⁹ Reşid Rıza'nın bağımsız icthad konusundaki ısrarı hakkında bkz. Reşid Rıza, *Hilafet*, Çev. Mehmet Çelen, İlimyurdu Yayıncılık/Mana Yayınları, İstanbul 2010

²¹⁰ Reşid Rıza – Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, Çev. Hayreddin Karaman, İz Yay. İstanbul 2012, s. 219

oldukları mezhebe göre uydurmaya çalıştıklarını, bunun da Selef yolundan ayrılmaya sevk ettiğini belirtmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet-Şia ve Hariciler arasındaki kavgalar ve Ehl-i Sünnet'in kendi içindeki Mezhepler arası kavgalar, Moğolların İslâm ülkesine saldırılarının sebeplerinden biri olmuştur. İslâm medeniyetinin gerilemesinin diğer bir sebebi ise, Gazâlî ve İbn Teymiyye gibi örnek Selefin yoluna/Kur'an yoluna/doğru yola çağıran âlimlerin, siyaset ve iktidarın aleti olarak taklitçiliği benimsemiş yöneticiler tarafından susturulmaya çalışılması olmuştur.²¹¹ Bu yüzden Reşid Rıza makalelerinde İslâm birliğini, taklidin geçersizliğini, dinde akıl yürütmenin gerekliliğini ve Selef-i Salihin'in yolunun izlenmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.

Reşid Rıza'nın *Gerçek İslâm'da Birlik* adlı eserinde bir Mukallit ile bir ıslahat taraftarının/Selefinin aralarındaki konuşmalarından, şu anlaşılmaktadır: ıslahatçı akla, düşünceye, felsefeye önem vererek mezhep taklitçiliğini şiddetle eleştiren bir tavıra sahipken Mukallit, ayet ve hadis gibi naklî delil olmadığı sürece -felsefe gibi- hiçbir delili kabul etmediğini ve mezhep imamlarını taklit etmeden İslâmî kaideleri yaşamanın imkânsız olduğu prensiplerini savunmaktadır.²¹² Burada Selefî/ıslahatçı zihniyet ile Gelenekçi/Hadis taraftarlarının zihniyetinin net bir biçimde ayrıştığını müşahede edebiliriz. Taklitçilik kısmını bir kenara bırakacak olursak, bu iki zihniyet arasında benzeşen nokta, İslâm'ı ilk 4 halife devrindeki gibi yaşanmasını istemeleridir.²¹³ Aralarındaki ayrılma ise, bahis konusu olan zihniyetlerden, ilkinin akli ve felsefeye önem vererek İslâm'ın ilk devrini bir rehber, bir çıkış noktası olarak benimsemesi; diğerinin ise akli muhakeme ve felsefeyi devre dışı bırakıp zahiri bir

²¹¹ Rıza – Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 223-295

²¹² Rıza – Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 284

²¹³ İslahatçının bu konudaki görüşü için bkz. Rıza – Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 307

taklidi benimseyerek ilk İslâm devrini varılacak bir hedef olarak görmesi, yani geriye dönük bir şekilde tasavvur etmesidir.

Reşid Rıza, gerçek Kur'anî çizgide olduklarını kabul ettiği Gazâlî, İbn Teymiyye ve Şâtıbî'yi modern çağda Abduh'la, eski çağda ise ilk nesillerle paralel bir konumda telakki etmiştir.²¹⁴ *Menâr tefsirini* yazarken İbn Teymiyye'nin vahyi anlama metodunu dikkate alan Rıza; Gazâlî, İbn Kayyım, Taberî, Zemahşerî, Fahreddin er-Razî, Beyzâvî, Suyûtî ve Alûsî gibi şahıslardan da faydalanmakla beraber, eserini onlardan daha özgün ve ıslahatçı bir yaklaşımla kaleme almıştır.²¹⁵

Abduh'un talebesi olmakla birlikte Rıza'nın, İbn Teymiyye'nin doktrini Abduh'tan daha geniş ölçüde taşıdığı müşahede edilmektedir. Ayrıca onun, Vehhâbî hareketini yerelere karşı onu savunduğu görülmektedir.²¹⁶ Mohammed Haddad, Rıza'nın Abduh'un reformcu/ıslahatçı hareketinin gelişimini durdurarak, hareketi Vahhâbî bir kalıpla şekillendirmeye başladığına dikkat çekmektedir. Reşid Rıza'nın takipçisi olan Hasan el-Benna'nın hareketinin, *Vehhâbîliğin şehirleşmiş versiyonu* olarak görülmesi de bu bağlamda değerlendirilmiştir.²¹⁷ Bu dönemde muhafazakâr/gelenekçi, fundamentalist/gelenekselci ve reformist/liberal/ıslahatçı şeklinde üç eğilimi bulunan İslâm düşüncesine karşı Reşid Rıza, zikredilen son iki eğilimi mezcederek birincisine karşı bir oluşum meydana getirmiş, bunun neticesi Vahhâbîliğin lehine olmuş ve Müslüman Kardeşler'in neo-fundamentalizmine yol açmıştır.

²¹⁴ Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 60

²¹⁵ Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 67

²¹⁶ Mérad, *Le Réformisme Musulman En Algérie de 1925 à 1940*, s. 217

²¹⁷ Haddad, *Le Réformisme Musulman-Une Histoire Critique*, ss. 34-41

Reşid Rıza'nın Abduh çizgisinden Vehhâbî çizgiye eğilmesinin nedenleri olarak şu hususlar zikredilmektedir:

1. İslâm düşüncesinde ıslahatın yerini Pan-Arabizm'in alması. Burdan hareketle Arap milliyetçiliği ıslahatçılığın önüne geçmiş ve Reşid Rıza İslâmî reformu/ıslahatı Vahhâbîleştirmiştir.

2. Abduh'un düşüncesinde olan, İbn Teymiyye'nin eleştirisine maruz kalan Kelam – Felsefe ağırlıklı düşünceden Reşid Rıza'nın rahatsız olması.²¹⁸

Bu noktada belirtmek gerekir ki Haddad, İslahçılık ile Selefiliği iki rakip olarak telakki ederek birbirine zıt hareketler olarak göstermektedir.²¹⁹ Şüphesiz ki bunun sebebi, onun, Selefiliği, gelenekçilikle bağdaştırmasından ileri gelmektedir.

Jomier, Reşid Rıza'nın İbn Teymiyye'ye olan sempatisinin onu doğal olarak Vahhâbîlere karşı sempati duymaya götürdüğünü belirtmektedir.²²⁰

Üstadları Afgânî ve Abduh'tan farklı olarak Rıza, *Selefiyye*'nin (yani Emevîlerin yaşadığı devirdeki Saf İslâm'ın) bir yorumcusu ve savunucu olarak apolojik bir tavra meylenmiştir. Bu düşünceyle Arap kültürünü kutsayan bir anlayışa yönelen Rıza, ayrıca hocaları Afgânî ve Abduh'tan bir adım ileri giderek politika'ya ayak basarak²²¹ Müslüman kardeşlerin siyaset sahnesine çıkmasında rol oynayacak bir politik hareketi başlatmıştır.²²²

2.2.9.4. Hasan el-Bennâ ve İhvân-ı Müslimîn

²¹⁸ Haddad, *Le Réformisme Musulman-Une Histoire Critique*, ss. 34-41

²¹⁹ Haddad, *Le Réformisme Musulman-Une Histoire Critique*, s. 73

²²⁰ Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 42

²²¹ Rizk, *Entre L'Islam et l'Arabisme*, s. 152. Anladığımız kadarıyla burada yazar, Selefiyye kavramını hareket olarak değil, Selef olanlar anlamında kullanmakta ve muhtemelen asr-ı saadet dönemi diye anılan dönemden bahsetmektedir. Nitekim eserinde, Reşid Rıza'nın, belirtilen dönemi kutsadığını ve ideal bir Arap modeli olarak telakki ettiğini kaydetmektedir. Bkz. S. 152

²²² Boisard, *L'Humanisme de L'Islam*, s. 286; *Batı Dayatmacılığı ve İslam*, s. 255

Kahire Dar'ul-Ulûm'dan mezun olan Hasan el-Bennâ (1906-1949), İsmâiliye İlkokul öğretmeni olarak tayin edildiği sırada, Kahire'de de şahit olduğu eğitimsizlik ve İslâmî ilkelerden uzaklık manzarasıyla karşılaşmıştır. Bunlardan ilham alarak ve kendisinden önce gelen ıslahatçıların çabalarının da tecrübesiyle, halkı eğitmek ve ülkeyi sömürgecilikten kurtarmak şeklinde iki faaliyeti eş zamanlı olarak yürütülecek olan²²³ bir teşkilatlanmayı kurmuştur. Bennâ, halkını Kur'an'a ve Peygamberin Sünnetine yöneltmeye adanmış ve bu gaye içinde –kısa bir süre sonra Kahire'ye taşınacak olan- İsmâiliye şehrinde Müslüman Kardeşler teşkilatını kurmuştur²²⁴. Aynı zamanda tıpkı *Urvet'ül-Vuskâ*'da olduğu gibi, Müslüman halkların birliği düşüncesini zihninde sürekli canlı tutmuştur. Yeniden doğuşun temelini eğitim olduğuna inanan ve başarıya varmanın yolunun sabırdan geçtiğini telkin eden Bennâ, Abduh gibi uzun bir zamanı kuşatan bir eğitim ve ıslahatı öngörmüştür.²²⁵ Genç yaşta dergi yayınlamayı düşünürken ise Reşid Rıza'nın dergisini model almıştır.²²⁶

Afgânî'nin devrimci kişiliğini, Abduh'un ihyacı hukukunu ve Rıza'nın “aydınlanmış Selefilikini”²²⁷ XX. yüzyıla uyarlamaya çalışan Hasan El-Bennâ'nın kurduğu İhvân-ı Müslimin teşkilatı, Afgânî ve Abduh'la başlayıp Reşid Rıza ile devam eden ıslahat hareketinin devamı niteliğinde olmuştur. Batı kültürü karşısında Müslümanların tavrını tespitiye çalışan, aynı zamanda İslâm'ı yabancı unsurlardan ve bid'atlerden arındırarak aslına döndürerek İslâm âleminin sorunlarını çözmeyi hedefleyen bu müşterek hareket, *Selefi* olarak nitelendirilen bütün hareketlerin ortak noktası olan; *Kitap ve Sünnet'e özel bir vurgu yapıp, İslâm'ı sahabenin, tabiînin ve*

²²³ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 206-207

²²⁴ Olivier Carré&Gérard Michaud, *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Editions Gallimard, Paris 1983, s. 12

²²⁵ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 214

²²⁶ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 319

²²⁷ Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ İstanbul 2006, s. 36

Selef-i Salihin'in anladığı şekliyle anlamak prensibini benimsemiştir.²²⁸ Buna göre “İslâmı asrın rengine değil, asrı İslâm’ın rengine sokmak gerekmektedir”. Hareketin genel hedefi, bütün Müslüman topraklarının yabancıların elinden kurtarılıp hürriyetlerine kavuşturulması ve bu hür vatanda İslâm hükümlerinin geçerli kılınıp İslâmî sosyal düzenin hâkim olmasıdır.

Islahat hareketlerinin temelinde olan Ümmetin birliği gagesini Hasan el-Benna’da da görmekteyiz. Selefin görüşünü tercih ettiğini belirtmekle birlikte Benna’nın, aslında Halefin de Selefin de maksadının Allah’ı yaratılmışlara benzemekten tenzih etmek olduğunu söylemekle Selef ve Halef ihtilafı hakkında uzlaştırıcı bir yaklaşım sunması bu hususta manidardır.²²⁹

Müslüman halkları helak eden sebeplerin sömürgecilik, şahsî, siyasî ve mezhebî ihtilaflar, faiz, Batılılarla işbirliği ve Batı taklitçiliği, fikrî anarşi ve inkârcılık, herşeyi mübah görme, şehvî arzular, ahlâkî çöküş, ruhî faziletlerin ihmali ve ilmî programdan yoksunluk gibi hususlar olduğunu öne süren Bennâ, bunların çözümüne karşı birlik, özgürlük, zekatın düzenlenmesi, ulusal girişimlerin teşvik edilmesi, İslâmî kanunları uygulamak, imanı sağlamlaştırmak, ahlâkî faziletleri güçlendirmek ve Muhammedî sîrete uymak gibi hususları sunmuştur.²³⁰ Davetini ise her türlü kişisel ve maddî çıkarları aşmış, nefsânî arzu ve istekleri geride bırakmış ve Kur’an’ın davet ettiği Allah’ın yolunda oma şeklinde tanımlamaktadır.²³¹

²²⁸ Hasan el-Bennâ, *Risâleler*, Çev.Mehmet Akbaş-Recep Songül-Mehmet Eren-Ahmet Akbaş, Nida Yay. İstanbul 2014, s. 244; Hilal Görgün, “İhvân-ı Müslimîn”, *DİA* C. 21, İstanbul 2000, s. 585

²²⁹ El-Bennâ, *Risâleler*, ss. 695-697

²³⁰ Ahmet Emin Dağ, *Hasan el-Benna (Çağa İz Bırakan Önderler)*, İlke Yay. İstanbul 2012, s. 115-116

²³¹ El-Bennâ, *Risâleler*, s. 47

Bir toplantıda Bennâ, kendisini çocukluğundan beri bir tek gayeye vakfettiğini ve bunun, İslâm'ın hakikatini amelî şekilde insanlara öğretmek olduğunu, bu yüzden İhvân-ı Müslimîn idealinin sadece İslâm olduğunu va'zederek gayelerinin milleti doğruca İslâm'a döndürmek olarak tarif etmiştir.²³² Bennâ, çağımızda İslâm'a uygun olan herşeyi alıp İslâm dışı olan ise herşeyi atmak istediklerini belirterek İhvân-ı Müslimîn'in ideolojisini şöyle sıralamıştır: *“1. Davamız eskidir: Çünkü biz İslâm'ın saf kaynağına, Allah'ın Kitabına Rasulullah'ın sünnetine dönmek istiyoruz. 2. Metodumuz Peygamberin metodudur. Çünkü herşeyde bilhassa itikat ve ibadetlerde onun yoluna sadece onun sünnetine Onun sünneti şerifesine uygun şekilde hareket etmek istiyoruz. 3. Tasavvufçuyuz. Çünkü hayrın esası nefsin temizlenip, kalbin paklanıp halka değil, Allah'ın emirlerine sarılarak kardeşlerimiz arasında Allah için sevgi, Allah için buğuz esasına dayanarak hayır üzerine birleşerek hareket etmek istiyoruz. 4. Siyasi cemiyetiz. Çünkü idareyi İslâm'a uygun hale getirip, bütün İslâm memleketleriyle bağlarımızı kuvvetlendirmek, kendi millî benliğimize sarılarak gençlerimizi isâm izzeti ile yetiştirmek istiyoruz. 5. Sporcuuz. Çünkü “kuvvetli mü'minin zayıf mü'minden hayırlı olduğunu” biliyoruz. [...] 6. Kültürel ve ilmî bir cemiyetiz. [...] 7. İktisadî bir şirketiz. [...] 8. İctimaî bir fikir hareketiyiz. [...] Görüyorsunuz ki İslâmın bütün şumuliyeti her türlü islahât sahasıyla birlikte hareket şeklini ihvan-ı müslimîn metodunda bulmuş oluyor”.*²³³

Özetle İhvân-ı Müslimîn hareketi, dini ıslah etme amacıyla cihadı ön plana çıkararak dinî ve siyasî bir teşkilat olmuştur. Davetini ülke düzeyinde örgütlenerek, şube binalarında, camilerde ve toplu yerlerde halka hitap ederek anlatarak başlayarak 1933'ten itibaren yıllık kongreler yaparak haftalık gazete (*el-İhvânü'l-müslimîn* adlı

²³² Hasan el-Bennâ, *Müslüman Kardeşler Teşkilâtı*, Çev. Âkif Nuri, Dava Yay. İstanbul, s. 20

²³³ Bennâ, *Müslüman Kardeşler Teşkilâtı*, ss. 29-31

gazete) ve dergilerle (*En-Nezâr, Da've, Eş-Şihâb, El-Keşkül, Et-Te'âruf, Eş-Şu'â, El-Mebâhis, Menzilü'l-Vahiy, Minberü'ş-Şark, El-Müslimûn ve El-Menâr* dergileri) faaliyetlerini yaymışlardır. İhvân-ı Müslimîn teşkilatı, siyasî ve ilmî alandaki faaliyetleriyle birlikte sportif, kültürel ve sosyal alanlarda faaliyet gösteren çok yönlü bir ıslahat teşkilatı olmuştur. Eğitim alanında, okullarda ve üniversitelerdeki ders programlarının yeniden düzenlenmelerini önermiştir. Siyasî alanda ise ümmeti bölmekte olan particiliğe karşı bir tutum içinde olmuş ve yabancıların kültürel, siyasî ve ekonomik baskılarından kurtulma arzusu içinde olmuştur. Ayrıca bütün Arap ve İslâm ülkelerinin tam bağımsızlığa kavuşması ve başka ülkelerde yaşayan Müslüman hakların tanınması için çalışmıştır.²³⁴

El-Bennâ, Reşid Rıza ile yakın bağları olmuş, onu ziyaret ederek ondan öğütler istemiş ve ondan büyük ölçüde etkilenmiştir.²³⁵ Etkin ve ıslah edilmiş bir toplumun oluşturulup eğitilmesi için on beş senelik bir süreç gerektiğine inanan ve bu bağlamda eğitime önem veren Abduh²³⁶ gibi Bennâ, Reşid Rıza'nın reformist fikirlerini bıraktığı yerden devralarak hareketini başlatmıştır.

3. Islahat Arayışlarının Ortak Yönleri ve Selefliğe Etkileri

Islahat hareketlerinin ortak özellikleri şu şekilde özetlenebilir: hepsi de siyasal olarak faal olan bu hareketler, Batı tehdidine karşı İslâm toplumunu bilinçlendirmeyi ve yeniden canlandırmayı gaye edinmişlerdir. İslâm dünyasının toplumsal ve ahlâkî olarak yeniden düzenlenmesine ve toplumun belirgin sorunlarına yönelik çalışmalar yapan bu hareketlerin hepsi de, İslâm'ı hurafe, batıl inanç ve dinle alakası olmayan

²³⁴ İbrahim Beyyûmî Gânim, "İhvân-ı Müslimîn", *DİA* C. 21, İstanbul 2000, ss. 580-583

²³⁵ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 187

²³⁶ Olivier Carré, *Enseignement Islamique et Idéal Socialiste*, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrut 1986, s. 5

alışkanlıklardan temizleme gayreti içinde olmuşlardır. Tasavvufa karşı tavırları değişken olmakla birlikte bütün ıslahat hareketlerinin ortak noktası, orta çağ Tasavvufundaki “dünyayı mutlak olarak red” şeklindeki tutumuna karşı mücadele etmek ve topluma daha dinamik bir bakış açısı kazandırmak olmuştur.²³⁷ Zamanın gerçeklerine açılma gerekliliğini kabul eden İslâm ıslahatçılarının diğer bir ortak amacı, İslâm cemaati olarak birliği sağlamak olmuştur. Bütün ıslahatçıların etkilendiği isimler ise öncelikle İbn Teymiyye olmuş, sonra bu etki Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza olarak zincirleme bir biçimde devam etmiştir.

Islahatçıların tümü de misyonlarını bütün ideolojilerin, yeni türemiş eğilimlerin ve mezhepçiliğin üzerinde görmüşlerdir.²³⁸ Bütün ıslahatçılar, meşruiyyet zemini olarak Kur'an ve Sünnet çerçevesinde asli İslâm'a dönüşü savunmuş ve Selef'in izinden gitmeyi düstur edinmişlerdir. Bu noktada Selef algısı ıslahatçıların zihniyetine göre ve zamanla değişiklik arz etmiştir. Kimine göre Selef “ileriye sıçramak için bir zemin” mesabesinde olmuş, kimine göre ise Ashabü'l-Hadis'in, yani te'vil ve akıl karşıtı eserci anlayışın timsali olmuştur. İkinci algı biçimi Harici damarına sahip olan Vehhâbîlikle birleşince, nasları ve Kur'an'ı lafzî bir zihinle okuyan, bu kaynaklarda mevcut olan toplumsal davranışlarla ilgili kuralları birebir - gayeden ziyade şekle önem veren bir algıyla- uygulamaya koyan, ilk üç Müslüman nesillerin davranış, yorum ve uygulamalarının taklitçisi bir oluşum zuhur etmiştir. Bu oluşum konumuz dahilindeki ıslahat hareketlerinden farklı bir boyut arz ettiği için bu kadarını söylemekle yetiniyoruz.

²³⁷ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, s. 46

²³⁸ Merad, “İslah”, *DİA C. 19*, s. 144

Sonuç olarak bütün ıslahat hareketlerindeki ortak yönün, gelenekçi ve taklide dayalı İslâm anlayışına karşı duruş, Kur'an ve Sünnet'e vurgu, İslâm'ı bid'atlerden arındırarak onu saf haline döndürme, Mezhepçiliği red ve en önemlisi de İslâm Toplumun birliğini sağlama şeklinde olduğunu görmekteyiz. Bütün bunların tetikçisi de büyük ölçüde yabancıların sömürüsüne veya saldırısına maruz kalma ihtimali olmuştur. Bu ortak hedeflerin gerçekleştirilmesi için, bir dayanak noktasına ihtiyaç vardı. İşte bu noktada, *Selef/Selef-i Salihin* veya *İslâm'ı saf haliyle yaşayan ilk Müslümanlar* olgusu devreye girmektedir. Bu olguya vurgu yaparak devamlı Selef'in yoluna işaret edenler, kendilerine Selefi demiş yahut da Selefi olarak adlandırılmışlardır. Bununla birlikte Batı araştırmacılarının bu hareketleri "Selefiyye mezhebi ve/veya partisi" olarak adlandırmalarını isabetli bir tanımlama olarak görmemekteyiz. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, Selefilik belli bir zaman diliminde, belli bir zeminde ve belli şahıslar tarafından kurulmuş somut bir mezhep veya ekolü ifade etmemektedir. Onat'ın da ifade ettiği gibi bugüne kadar Selefiyye adında bir mezhep tespit edilememiştir. Selefiyye ise "herkesin, içini duruşuna, amaçlarına, beklentilerine göre kolayca doldurabildiği; isteyenin istediği zaman dilimi ve istediği zihniyeti ifade için kullanabildiği"²³⁹ ele avuca sığmaz, ufku ve sınırları belirsiz bir tabirdir. Bu husus ise Selef kavramına yüklenen-atfedilen anlama göre değişkenlik arz etmesiyle son derece alakalı bir durumdur.

²³⁹ Hasan Onat, "İslâm'ın Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması", *İlahiyat Akademi - Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gaziantep 2015, s. 125

II. BÖLÜM: SELEFİLİK

1. Selef ve Selefîlik/Selefiyye Kavramlarının Tanımları

1.1. Selef Kavramı

Sözlükte “önceden gelmek, geçmişte kalmak”²⁴⁰ ve “önce geçmiş zâtlar”²⁴¹ anlamlarına gelen Selef kavramı, izafî bir kavram olduğu için ardı ardına gelen tüm zamanları içermektedir. Şöyle ki, kendisinden sonraki zamanlar için selef (önce) olurken, kendisinden önceki zaman için halef (sonra) manasına gelmiş olur.²⁴²

Kur’an’ı Kerim’de Selef kavramının sekiz yerde geçtiği görülmektedir.²⁴³ Ayetlerde kullanılan şekli ile Selef, “geçmişte olan, geçmiş olan, geçmişte yapılan” ve/veya “ibret alınacak öncüler”²⁴⁴ anlamlarına gelmektedir.

Terim olarak ise Selef, dinde önde gelen ve uyulan tüm âlimler olmakla birlikte²⁴⁵, genellikle Hz. Peygamber’den sonra gelen, ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri olarak görülen Hz. Peygamber’in ashâbı ve tâbîini ifade etmektedir. Selefin üstünlüğü, Ümmetin en hayırlısının Hz. Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra onu takip edenler olduğu yönündeki Buhari ve Müslim’in eserlerinde geçen rivayetlere dayandırılarak desteklenmektedir. Yine Hz. Peygamber’e isnad edilen yetmiş üç fırka hadisinde geçen, “kurtuluşa erenler

²⁴⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, s. 1068

²⁴¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, Çev. Arif Erkan, Bahar Yay. İstanbul 1997, s. 126

²⁴² Said Ramazan el-Bûtî, *Selefiyye*, Çev. Vecihi Sönmez, Ehl-i Sünnet ve Cemaat Yay. İstanbul 2009, s. 7

²⁴³ Bakara 2/275; Nisa 4/22 ve 23; Maide 5/95; Enfal 8/38; Yunus 10/30 ; Zuhruf 43/56; Hakka 69/24

²⁴⁴ El-İsfahanî, *Müfredat*, s. 507

²⁴⁵ Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, s. 126

kimlerdir” sorusuna Hz. Peygamber’in, “Benim ve Ashabımın yolundan gidenler” şeklindeki açıklaması, Selefin yolunun üstünlüğüne dayanak olarak getirilmektedir.

İbn Teymiyye gibi şahıslar tarafından daha özel bir anlamda da kullanılan *Selef*, hadislerle verdikleri önem ve hadis nakliyle uğraşmalarından dolayı Ehlü'l-Hadis, Eseriyye, Ehl-i Eser, Allah'ın haberi sıfatlarını te'vil etmeyip olduğu gibi kabul ettikleri için Sıfatiyye veya İsbatiyye ve Ehl-i Sünnet-i Hassa isimleriyle anılan zümreyi ifade etmektedir.²⁴⁶ Aynı şekilde *Selef metodu* veya *Selef mezhebi* kavramları, Sünnet'e tabi ve teslim olma, derinliğine incelemeden kaçınma, kelâm ilmiyle haşır neşir olmayıp Eser'e boyun eğme, Kitap ve Sünnetin lafızlarını esas alma unsurlarını içeren Ehlü'l-eser/Ashâbu'l-Hadis'i ifade etmektedir.²⁴⁷

Mehmet Baktır, Selef kavramını şöyle değerlendirmektedir: “Selefiye için bir imam ya da kurucu tayin etmek oldukça zor görünmektedir. Çünkü selef kavramı ilk üç asırda yaşayan âlimlerden belli bir bölümünün genel vasfı olmuştur. Nasıl ki tarih içinde Ehl-i Sünnet kavramı mezhep farklılıklarına rağmen belli bir topluluğun genel vasfı olmuşsa selef de ilk üç asırda yaşayan âlimlerin böyle bir vasfı olmuştur. Onları kendi çağdaşlarından ayıran, nassın zahirine tutunmak ve nasları akli tahlile tutmamak gibi yöntemi kendilerine şiar edinmeleri gibi özel vasıfları da olmuştur. O halde selef ilk üç asırda yaşayan ve kendilerine özgü yöntemleri olan zihniyetin genel adıdır, şeklinde tanımlanabilir”.²⁴⁸

Bununla beraber ontolojik olarak “Selef mezhebi”nin selefin bizatihi tavrı olduğu söylenemez. Zira bu kavram, siyasi, toplumsal ve düşünce anlamında oluşan

²⁴⁶ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA* C. 36, İSAM Yay. İstanbul 2009, s. 399

²⁴⁷ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay. İstanbul 2014, s. 28

²⁴⁸ Mehmet Baktır, “Mütekaddimîn Selefiyye ve Düşünce Yapısı”, *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri” Sempozyumu*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ 2004, s. 229

gelişmelere tepki gösterip eski nizamı arayanların selef'e nispet ettikleri bir argüman niteliğindedir.²⁴⁹ Yani Selef'in yolunda olmayı iddia edenlerle bizzat Selef zümresi farklı şeylerdir.

Ayrıca Selef kavramının -özellikle de ıslahatçılar tarafından- “öncekiler” anlamında İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanife, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi âlimleri de kapsayarak daha geniş bir kitleyi ifade ettiği de görülmektedir (Nitekim bunun örneklerini önceki bölümde zikrettik). Mesela Muhammed A'lâ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn* isimli sözlüğünde, Selef'in tanımını “şeriatta selef, Ebû Hanife ve arkadaşları gibi din konusunda (sahih) mezhebi taklit edilen ve izinden gidilen kimselerdir. Zira onlar bizim selefimizdir. Sahabîler ve tabîler de onların selefidirler”²⁵⁰ şeklinde vermiştir.

1.2. Selefilik/Selefiyye Kavramı

Sözlük anlamında *Selef* kelimesinin nisbet ifadesi olarak Selefiyye'yi, “selefe mensup olanlar, selefin yöntem ve düşüncesini benimseyenler”²⁵¹ veya daha isabetli bir tabirle “Selefin (geçmiş otoritelerin) izinden gidenler”²⁵² olarak tanımlayabiliriz.

Selef kavramının tahlilinde de görüldüğü üzere “Selef mezhebi” bağlamında Selefiyye ve/veya Selefiyyûn kavramları çoğu kez, Hicrî IV. yüzyılda ortaya çıkan

²⁴⁹ İşcan, *Selefilik*, s. 28

²⁵⁰ Muhammed A'lâ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, C.2, 1158/1745; Veda Havaşiye Ahmed Hasan Besic, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1418, s.385; Ayrıca bkz. Müfrih b. Süleyman El-Kûsî, *Selefilik*, Çev. Dr. Ahmet İyibildiren, Guraba Yay. İstanbul 2013, s. 34

²⁵¹ Mevlüt Özler, “Selefiyye”, *Kelam – El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012, s. 115

²⁵² M. Hayri Kırbasoğlu, “Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi”, *İslâmiyat Dergisi*, C. 10 Sayı 1, Ankara 2007, s. 140

Hanbelî mezhebine mensup bir grup insan olarak tarif edilerek Ashâbü'l-Hadis ile özdeşleştirilmektedir.²⁵³

Dini Terimler Sözlüğü'nde Selefîlik kavramı Hicrî IV. asra dayandırılarak şu şekilde bir "fitne" olarak tarif edilmiştir : "Hicrî IV. asırda Hanbelî mezhebinden dolayısıyla Ehl-i Sünnet'ten ayrılıp, kendilerine selefiyye veya selefi denilen bazı kimseler, müteşabih nassların sırf zahirine, konuşma dilindeki manalarına yapışarak kendi akıllarına göre yanlış manalar verdiler. Bu sebeble teşbih ve tecsîm (Allahü teâlâyı mahlûkuna benzetme) gibi bozuk bir inanışın içerisine düştüler. Sözlerine inandırabilmek için de Selef-i Sâlihînin yolunda olduklarını söyleyerek, kendilerine "Selefiyyûn" (Selefiyeciler) adını verdiler. Hanbelî mezhebinde olan Ebü'l-Ferec ibnü'l-Cevzî ve başka âlimler, bu selefiyecilerin, Selef-i Sâlihîn yolunda olmadıklarını, bid'at ehli mücessime fırkasından olduklarını bildirerek, bu fitnenin yayılmasını önlediler. Yedinci asırda ibn Teymiyye (1328/728), bu fitneyi tekrar alevlendirdi. İbn Teymiyye'nin talebesi olan ibn-i Kayyım el-Cevziyye (1350/751), hocasının bozuk yolunu devam ettirdi. Hicrî 12. Asırda selefîlik fitnesi, Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından tekrar ortaya çıkarıldı".²⁵⁴

Hayri Kırbasoğlu ise bir akım olarak Selefiye'yi "dini, nasslar üzerine bina edip dinî alanda aklın kullanılmasını asgari seviyede tutmak isteyen bir yaklaşım" olarak tanımlamanın daha doğru olacağını savunmaktadır.²⁵⁵ Ayrıca Selefiye'nin bir

²⁵³ Muhammed Ebü Zehra, *İslâm'da Siyâsî, İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yay. İstanbul 2011, s. 210; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay. Ankara 1981, s. 61-62

²⁵⁴ *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 614

²⁵⁵ M. Hayri Kırbasoğlu, "Maziden Atıye Selefî Düşüncenin Anatomisi", *İslâmiyat Dergisi*, C. 10 Sayı 1, Ankara 2007, s. 140

mezhep olmadığını hatırlatan Kırbaçoğlu, hemen hemen bütün ekollerde farklı ölçülerde de olsa mevcut olabilen bir zihniyet olduğunun altını çizmektedir.²⁵⁶

Müfrih b. Süleyman el-Kûsî, Selef ve Selefîlik ilişkisini şöyle tanımlamaktadır: “Kim Kitap ve Sünnet’e sarılır, bunları anlamada ve bunlarla amel etmede sahabîlerin ve tâbîlerin yolundan giderse, sonraki nesillerin içinde yaşamış olsa bile selef dairesi içine girer, selefî nispet edilir ve ona Selefî denir. O halde selefîler; ister fıkıhçı, ister hadisçi, ister tefsirci, isterse de başkaları olsun, kıyamete kadar ilk üç nesilden Selef-i Salihin’in sarıldığı şeylere sarılan, onların yolundan yürüyen ve onların izinden giden herkestir”.²⁵⁷ Bu tanımla Kûsî, Selefîlik kavramını Kur’an ve Sünnet’e sarılıp bu ikisini başka şeylerin önünde tutan, inanç ve amelde Selef-i Salihin’in yolunu izleyen her kesime atfederek kapsacıyı bir metot izlemektedir.

Kûsî, “Selefî yönelişi” üç aşamaya ayırmaktadır:²⁵⁸ Birinci aşama; İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan farklı itikadî düşüncelere karşı Ehl-i Sünnet âlimlerinin sahabe ve tabiinin tevhit anlayışına sahip çıkarak bid’atlere karşı çıkması evresi olan, Hicrî 3. Miladî 9. Asırda başlayarak Hicrî 5. Miladî 12. Asra kadar süren “medenî etkileşim aşaması”dır. Bu aşamanın önde gelen isimleri; Ahmet b. Hanbel, Ebû Hanife (150/767), Malik b. Enes (179/795), İmam Şafii (204/820), Buhârî (256/870) ve hocası İbn Muhammed el-Cûfi (229/844), Müslim (261/875), İbn Mace (273/887) vs.’dir. Ebû Hanife dışında, zikredilen 30 kûsür ismin hepsi de Ehl-i Hadis taraftarı ve hadisle uğraşan kişiler olması dikkat çekmektedir. Bu aşamada kaydedilen özellikler, Kur’an ve Sünnet’e tabii olmak, bu naslara ve Sahabe ve

²⁵⁶ Kırbaçoğlu, “Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi”, s. 142

²⁵⁷ el-Kûsî, *Selefîlik*, s. 39

²⁵⁸ El-Kûsî, *Selefîlik*, ss. 62-115

Tabiinin rivayetlerine sarılmak, itikadî meselelerde te'vilden kaçınarak tartışmayı terk etmek ve kelam ilmiyle uğraşmamaktır.

İkinci aşama; Müslümanların önce haçlılar, sonra Moğolların saldırısına uğradığı, bilimsel faaliyetlerin azaldığı, ictihad kapısının kapandığı, bağımsız düşüncenin yok olduğu, taklit ve mezhep taassubunun egemen olmaya başladığı, ilmin öncekilerin söylediği sözleri ezberlemekten ibaret hale geldiği ve İslâmî duyarlılığın azaldığı “İlmî donukluk ve mezhebî parçalanma” aşamasıdır. Bu dönemin sosyal, siyasi, ilmi ve dini şartları Selefî uyanışa yol açmış, İhlaslı İslâm âlimlerini İslâmda birliğe, taassuptan kurtulmaya, İslâmî Tasavvufçuların ve diğer grupların dine bulaştırdığı hurafelerden arındırmaya, ictihad kapısını tekrar açmaya ve fikri donukluktan kurtulmaya çağrı yapmalarına sevk etmiştir. Bu aşamadaki en belirgin şahıs ise İbn Teymiyye (728/1327)'dir. Bu iki aşama arasında itikat ve fikrî temellendirme açısından ayniyet söz konusu olmakla birlikte akıl ve kıyası kullanma ve muhtelif fırkalarla münakaşa açısından fark gözetilmiştir. Bunun sebebi de birinci aşamada bulunmayan bid'at ve hurafelerin, ictihad kapısının kapanmasının, vahdet-i vücudçu Tasavvufî ve felsefî söylemlerin ikinci aşamada bulunmasıdır. Kûsî, modern çağın başındaki ıslahat hareketlerini de bu aşamada zikretmektedir. Toplumsal yenilenme hareketleri olarak da adlandırılan bu hareketlerdeki başlıca isimler; Şah Velîyullah (1176/1762), İbn Abdilvehhâb (1206/1792), Şevkânî (1250/1834) vs'dir.

Üçüncü aşama; Hicri 14./Miladi 19. Asra tekabül eden, İslâm âleminin Batı/Hristiyan milletlerinin tehdidi altında olduğu, müsteşriklerin İslâm beldelerinde faaliyet yürüttüğü, Müslümanların Batıcılık ve Laikçiliğe eğilmeye başladığı, hilafetin düştüğü ve İslâm âleminin milliyetçilik kisvesi altında bölündüğü asır olan

Batı ile temas aşamasıdır. Bu dönemin öne çıkan isimleri Muhammed b. Ali es-Senusî (1276/1859) ve Reşid Rıza (1354/1935)'dir. Kûsî bu dönemi, Selefliliğin varlığını pekiştirdiği bir dönem olarak değerlendirmektedir.

Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'un hareketini ise Kûsî, Selefliliğe bir kaç noktada benzeyen ancak Seleflilik olarak kabul edilemeyecek bir hareket olarak değerlendirmektedir. Bunun sebebini ise bu hareketin akli yüceltip naklin önüne geçirerek Mu'tezile'nin yöntemine yaklaşması olarak izah etmektedir.²⁵⁹

“El-cihetü'l-bid'iyye” (yeni yönelişler) terimine karşıt olarak “el-cihetü's-selefiyye” (selefi cihet) şeklinde ve “et-tarikatü'n-nebeviyye es-selefiyye” (nebevî ve selefi yol) şeklinde olmak üzere *Selefiyye* kavramının ilk kullanımının İbn Teymiyye ile başladığını belirten Mehmet Zeki İşcan, bu kullanımın oluşmuş bir yapıdan veya hareketten ziyade “dışarıdan İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslâm toplumunun “saf”lığına dönme niyetine” tekabül ettiğinin altını çizmektedir.²⁶⁰ Bununla beraber Selefiyye, Selef'e nispet edilmesi ve Kur'an, Sünnet ve ilk üç neslin uygulamalarıyla dini düşüncenin sınırlanması bakımından Ehlü'l-Eser'in devamı olarak görülmektedir. Selefiyye'nin Ehlü'l-Eser'den farkı ise, takip edilen Ashâbu'l-Hadis'in yolunun belirsizleşmesi, basit yapısını yitirip karmaşıklaşması karşısında bu yolun ıslahı amacı içinde oluşu olmaktadır.²⁶¹ Ancak çoğu zaman bu farkın göz ardı edilmekte olduğunu ve Selefiyye'nin tanımı yapılırken Ashâbu'l-Hadis'in tarifinin verildiğini müşahade etmekteyiz.²⁶² Buradaki

²⁵⁹ El-Kûsî, *Selefilik*, s. 115

²⁶⁰ İşcan, *Selefilik*, s. 29

²⁶¹ İşcan, *Selefilik*, s. 29

²⁶² Mesela bir çalışmada Selefiyye'nin metodu şu şekilde tarif edilmektedir : “İnanç esaslarıyla ilgili konularda müteşabihler de dahil olmak üzere ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinip, bunları aynen kabul edip, teşbih ve teçsime düşmemekle beraber, te'vil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğu

sorun, atıfta bulunulan Selef ile, kendini Selefî olarak addeden veya Selefiyye akımına mensup olduğunu iddia eden kesimlerin “Selef’in yolunda” olma iddiaları arasındaki ayrımın göz ardı edilmiş olmasında gizlidir.

2. Selefiliğe Yönelik Sorun ve Tespitler

Her kavramın bir doğuş ve gelişim süreci vardır. Bu kavramlar, zamanla evrilerek yeni boyutlar kazanır ve ilk anlamından farklılaşır. Selef kavramından türeyen Selefiyye ve/veya Selefilik kavramları da günümüzde birden fazla anlamı barındırmaktadır. Bu hususta Selefilik, bu kavramın kimler tarafından hangi anlamda ve hangi zihniyet veya harekete nispetle kullanıldığı hususu farklılık arz etmektedir. Günümüzde, *Selefilik* denince akla gelen algılar şu şekildedir:

1. Kur’an ve Sünnet’e sarılıp Sahabe ve Tabiûn’un yolunu başka herşeyden üstün tutarak bu anlayışla amel edenler. (Kapsayıcı tanım)
2. Ehl-i Hadis çizgisini benimseyen, akıl yürütmeye ve yoruma kapalı olan gelenekselçi/fundamentalist kesim.
3. Şer’i hükümleri çıkarma noktasında sadece Kitap ve Sünnet’e başvuran, onlar dışındaki hükümleri geçersiz kabul eden oluşumlar.²⁶³ (yani mezhepçilik karşıtlığı).
4. Dine nüfuz etmiş bid’at ve hurafelere karşı savaş açmış ve bunları dinden arındırarak İslâm’ı saf haline döndürme gayesinde olanlar. (başlangıcı İbn

ile daha sonraki çağlarda bu yöntemi kabul edenlerdir”. bkz. Özler, “Selefiyye”, *Kelam – El Kitabı*, s. 115

²⁶³ Bu konuda bkz. <http://selefilik.com/selefilik-nedir-ne-degildir/>

Teymiyye'ye dayandırılan ve XVII.-XVIII. Yüzyılda tekrar ortaya çıkan ıslahatçı zihniyet)

5. Vehhâbîlik veya Cihatçı oluşumlar.

Çalışmamızın bu kısmında önce Ehl-i Hadis ile özdeşleştirilen Seleflilik algısı, sonra XVIII. Yüzyılda Afgânî ile başlayan ıslahat hareketleriyle bağdaştırılan Seleflilik algısı ele alınacaktır. Selefliliğin İbn Teymiyye ile ilişkisine tezimizin önceki kısmında değinildiği için burada tekrar değinilmeyecektir. Cihatçı oluşumlar ile bağdaştırılan güncel Selefî hareketler ise konumuzun kapsamını aşacağı için tezimize dahil edilmeyecektir.

2.1. Selef-i Salihin ve Ehl-i Hadis Taraftarları ile Özdeşleştirilen Seleflilik

Selefiyye terimi, yaygın bir şekilde Ehl-i Hadis/Ashâbu'l-Hadis/Ehl-i Sünnet-i Hassâ ekolüyle irtibatlandırılmaktadır. Burada "Halefiyyûn"un mukabili anlamındaki "Selefiyyûn" denen güruh ile; daha sonraki dönemlerde bu güruhla beraber Selef-i Salihin'in izinde olma iddiası taşıyan oluşumlar arasındaki ayırım, dolayısıyla Selefiyye kavramındaki anlam kayması gözardı edilmektedir. Bu durum, Ehl-i Hadis ile kendilerine Selefî denen modern dönem tüm ıslahatçıların aynı zihniyete veya aynı sözde "mezhebe" mensup oldukları gibi yanlış bir kanaate yol açarak bir anlam karmaşasına sebep olmaktadır. Örnek alınan, ideal topluluk olarak görülen Selef-i Salihin'in yolundan gittiği iddiasını taşıyan (erken dönem idealizasyonu), akıl karşıtı, te'vil karşıtı, literal zihniyete sahip Ehl-i Hadis, yaygın bir şekilde Selefiyyûn veya Selefiyye olarak adlandırıldığı gibi; akli önemseyen, te'vile başvuran, içtihadı diriltmek isteyen ve İslâmı bid'at ve hurafelerden arındırmayı hedefleyen, aynı

zamanda İslâm birliğini oluşturmayı gaye edinen Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza çizgisinde olanlar da -Selef'e dönüş çağrısı yaptıklarından ötürü- Selefîyyûn olarak nitelenmektedir. Bu noktadaki problemleri daha iyi görmek adına, Ehl-i Hadis taraftarları bağlamında ele alınan Selefîlik tanımlarından bazılarını tekrar ele alalım.

Selefîlik kavramının tahlilinde de değindiğimiz gibi, birçok çalışmada Ehl-i Hadisle özdeşleştirilen *Selefîyye*, bir ekol çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu ekolün temellerinin ise, Selef'in prensiplerini benimseyen Ahmed b. Hanbel tarafından atıldığı öne sürülmekte ve aynı çalışmalarda Selef akidesinin (yani Ehl-i Sünnet-i Hassâ'nın) 7 esası zikredilmektedir.²⁶⁴

Diyanet İslâm Ansiklopedisinin Selefîyye başlığında, Selefîyye'nin önce genel anlamda, sonra ise modern Selefîlik alt başlığı altında ele alındığını görüyoruz. Modern Selefîlik başlığından önce zikredilen bilgilerde, Ehl-i Sünnet-i Hassâ, Ehl-i Hadis (Selef ekolu olarak da anılmaktadır) ve İbn Teymiyye'den bahsedilmektedir. Bu bağlamda İbn Hanbel'in, Selef düşüncesinin temellerini ortaya koyduğu ve İbn Teymiyye'nin sistematik kurucu olduğu yaygın bir kanaattir. "Bu sırada Selefin görüşlerine vurgu yapıp onlara bağlılıklarını ifade ettikleri için sonraları Ehl-i Hadîs yerine daha ziyade Selefî adıyla anılmışlardır. Müteahhirîn döneminde İbn Teymiyye'nin yolundan gidenlerin Selefîlikle özdeşleşmesine yol açan hususlar, hem kendisinin, hem öğrenci ve takipçilerinin İslâm ilimlerini Felsefî düşüncelerden arındırma, ayrıca Tasavvuf adı altında Müslüman toplumu şahıs veya nesnelere

²⁶⁴ Halil İbrahim Bulut, *Düünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2012, ss. 276-285; bkz. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay. Ankara 1981, s. 61; bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, Rağbet Yay. İstanbul 2004, s. 25

kutsiyet atfeden uygulamalardan ve yaygınlaşma temayülü gösteren hurafelerden uzaklaştırma çabaları olmuştur.”²⁶⁵

Aynı şekilde Uludağ da Eseriye, Ehl-i Hadis, Sıfatiye ve İsbâtiye’yi Selefiye’nin mensupları olarak anmakta ve Mütেকaddimûn - Mütעהhirûn Selefiye ayrımına değinmektedir.²⁶⁶ Buna göre Mütেকaddimûn Selefiye, “Cehmiyye, Müttezile, Mürice, Şia ve Haricî olmayan, hadislerde anlatılan ve Sahabe, Tabiun ve Tebe-i Tabiin tarafından anlaşılan İslâm anlayışını benimseyen”ler olurken, Mütעהhirûn Selefiye, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile başlayan bir hareket olmaktadır. Afgânî ve Abduh ile başlayan 3. Dönem ise “yeni Selefiye hareketi” olarak tanımlanmaktadır.²⁶⁷ Vahhâbilik ise “Bilgisizlikleri, aşırılıkları ve taasubları bir yana bırakılırsa, bugünkü Vahhâbilik, layık olduğu seviyeye çıkamamış bir Selefilik”²⁶⁸ olarak anılmaktadır.

Bir eserinde “Selefiyye Mezhebi”ni metheden, bir mutasavvıf olan Muhammed İhsan Oğuz (1887-1991), Selefiyye’yi şu şekilde tanımlanmaktadır: “Bu kitapta: Yüce sahâbelerin, onlara ululukta ve iyilikte uyan tabiînin, müctehid imamların ve onların yolu üzere giden önceki ve sonraki sâlih kimselerin bid’atsiz, muhdessiz ve hiçbir sapkınlık içermeyen sadece ve sadece Allah’ın Kitabının ve Rasûlullah’ın yolu olan pâk ve tertemiz Selefiyye Mezhebi’nin esasları [...]”.²⁶⁹ Selefiyye’nin Ehl-i Sünnet-i Hassâ, Eş’arîlerin ve Mâtürîdîlerin ise Ehl-i Sünnet-i Amme olduklarını belirten Oğuz’un, Mâtürîdiyye’nin Selefiyye’ye Eş’ariyye’den daha yakın olduğunu

²⁶⁵ Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA* C. 36, s. 400-401

²⁶⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 33

²⁶⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 35

²⁶⁸ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 72

²⁶⁹ Muhammed İhsan Oğuz, *Mufassal Mezheb-i Selef – Selefiyye Mezhebi: İlk Müslümanları Örnek Alma Yolu*, Oğuz Yay. İstanbul 2005, s. 191

bildirmesi ise ilginçtir.²⁷⁰ Oğuz, Selefiyye hakkında şunları söylemektedir: “Selefiyye’ye, haber ve eser (sünnet) yoluna girenler ismi de verilir [...] Selefiyye’nin hepsi; Ehl-i Sünnet-i Hassâ’dır. Hanefiyye, Selefiyye’dir. Önceki ve önde gelen Mâlikî’ler ve Şâfiî’ler Selefiyye’dir. Hanbelîlerin çoğu Selefiyye’dir. Mezheb imamları tamamiyle Selefiyye’dir.”²⁷¹ Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet-i Hassâ, Selefiyye olarak nitelendirilmiştir.

Ehl-i Hadis’i doğrudan Selefiyye veya Seleflik olarak niteleyen bu çalışmaları dikkate alarak şu hususun önemini vurgulamak istiyoruz: Selef akidesini oluşturanlar (Ehl-i Hadis) ile Selef-i Salihin’in yoluna dönmeyi düstur edinen Islahatçı Selefi hareketler, gerek gaye bakımından, gerek üslup bakımından, gerekse konum bakımından birbirinden ayrı şeylerdir. Gaye bakımından farklıdır. Zira Ehl-i Hadis’in gayesi, mevcut dini anlayışı muhafaza edip (özellikle kelamcılara karşı) bid’atlerden ve te’vil’den korumak iken, Selefi söylemin gayesi, mevcut olan (fıkhın taklidçiliğine hapsedilmiş, tasavvuf adı altında hurafelerle ve dine uymayan kaidelerle dolmuş) din anlayışını Selef’in (kimine göre Ehl-i Hadisten ibaret olan Selef-i Salihin, kimine göre daha geniş anlamda geçmişte olan tüm İslâm uleması) yoluna dönüş çağrısıyla –tabiri caizse- format etmektir. Üslup bakımından farklıdır. Zira Ehl-i Hadis’te muhafazakâr ve anti-te’vil’ci bir üslup bulunmasına karşılık Seleflikte, mevcut düzene (gelenekçi İslâm anlayışına) başkaldıran ve buna karşı içtihadı savunan bir üslup hakimdir. Konum bakımından farklıdır. Zira Ehl-i Hadis/Selef-i Salihin Selefiler tarafından üstün görülen ve örnek alınması gereken bir

²⁷⁰ Oğuz, *Mufassal Mezheb-i Selef – Selefiyye Mezhebi*, s. 205

²⁷¹ Oğuz, *Mufassal Mezheb-i Selef – Selefiyye Mezhebi*, s. 208; Not: s. 207 de sadeleştiren, s. 107 de orijinali bulunan metinde sadeleştiren Selefiler terimini kullanmakta, ancak müellif, orijinalinde Selefiyye terimini kullanmaktadır.

idealdir. Bütün bu hususlar, Ehl-i Hadis ve Selefliğin birbiriyle özdeşleştirmenin yanlışlığını göstermekte ve aralarına net bir çizgi konulmasını gerektirmektedir.

2.2. İslahat Hareketleriyle Ortaya Çıkan Seleflik

Selefliği “dine karışmış bid’atlerden arındırma eğilimi” şeklinde tanımlayan David Commins gibi,²⁷² Batılı kaynaklarda Seleflik, bir önceki bölümde zikrettiğimiz tanımlardan tamamen farklı olarak, ilhamını İbn Teymiyye’den alan, Afgânî ve Abduh ile başlayan, dini, kültürel, sosyal ve politik boyutları olan modern dönem ıslahat hareketlerinin genel adı olarak değerlendirilmektedir.²⁷³

XVIII. ve XIX. Yüzyılda başta Osmanlı olmak üzere İslâm dünyasının zayıflamış olması ve dış güçlerin tehdidine maruz kalması, mevcut durumdaki İslâm’ı kalkındırma gayesini üstlenen²⁷⁴ ıslahatçı/reformcu akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu düşünce hareketlerinin amacı; İslâm’ı aslına irca ettirerek, yani Selef’in geleneğine döndürerek ıslah etmek olmuştur.²⁷⁵ Muhafazakârların kutsal metinlerin yorumu konusunda her yeniliği reddeden tavrına ve Sufilerin durgunluğu ve ataletine karşı olarak ıslahatçılar, İslâm dünyasının ve Müslüman toplumun kalkınması için çözümü, asırlar boyunca niteliği değiştirilmiş ve bozulmuş dini aslına (Selef’in İslâmına) döndürerek yenilemekte bulmuşlardır.²⁷⁶ İşte bu “Selef’e dönme” sloganından hareketle ıslahatçılar, *Selefiyye* olarak çoğu kez bir hareket bağlamında, bazen de parti/fırka bağlamında anılır olmuştur. Bu

²⁷² Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde İslahat Hareketleri*, s. 93

²⁷³ Emad Eldin Shahin, “Salafiyah”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. III, New York 1995, ss. 463-468

²⁷⁴ Sourdel, *L’Islam*, s. 122

²⁷⁵ Dominique & Janine Sourdel, *Dictionnaire Historique De L’Islam*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, s. 704-705

²⁷⁶ Ghalioun Burhan, « Pensée Politique et Sécularisation En Pays D’Islam », *L’Islamisme*, ed.: Serge Cordellier, Editions La Découverte, Paris 1994, s. 17

bağlamda Selefiyye olarak adlandırılan genel ıslahat hareketinin kökeni Mısır,²⁷⁷ öncüleri veya kurucuları olarak ise Afgânî ve Abduh kabul edilmektedir. Bu dönem ve şahıslar hakkında Charles Rizk, şöyle söylemektedir: “Selef, Selefiyye, İslâm’ın ilk saflığına dönüş, bu dönemin anahtar kelimeleridir. Bu kavramlar, Cemaleddin Afgânî’nin ve Muhammed Abduh ve Reşid Rıza başta olmak üzere öğrencilerinin sürekli tekrarladıkları temaydı. Hiçbir şekilde Arap milliyetçisi olmayan bu kişiler, yalnızca Müslüman ıslahatçılardır ve kendilerini de böyle tanımlarlar.”²⁷⁸ Selefi hareketin temel ilkelerini barındıran basımlar olarak da Afgânî ve Abduh’a ait *Urvetu’l-Vüska* dergisi ve Abduh ile Reşid Rıza’nın *Menâr* dergisi gösterilmektedir.²⁷⁹

Aynı şekilde Henri Laoust da Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh’un 1883 yılında Paris’te kurdukları reform “örgütünü”, amblemi “Selefiye”, organı “El-Urvetu’l-Vüska” unvanlı bir örgüt olarak tarif etmektedir.²⁸⁰ Selefilere ilk yayın organları olarak ise *Menâr* dergisi ve *Selefiye matbaası*’nda basılan başta *Mecelletü Selefiye* ve *Fath* adlı yayınları zikretmektedir.²⁸¹

Menâr dergisinde de yayımlanmış olan bir şiirinde²⁸² Cemaleddin el-Kasımî’nin kendini Selefi olarak tanıttığına rastlamaktayız:

“İnsanlara sorarsan Benim yolum Cemalîlik; Güya akıl danışana Böyle dermişim!

²⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasır, “Islam in the Islamic World Today, An Overview”, *Islam in the Contemporary World*, ed.: Cyriac K. Pullapilly, Cross Roads Books, Notre Dame/Indiana 1981, s. 11

²⁷⁸ Charles Rizk, *Entre L’Islam et l’Arabisme*, Editions Albin Michel, Paris 1983, s. 147-148; bkz. Tarık Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, Çev.: Ayşe Meral, Anka Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 67-68

²⁷⁹ Milton-Edward, *Islamic Fundamentalism Since 1945*, s. 23

²⁸⁰ Henri Laoust, *Pluralismes Dans L’Islam*, Geuthner Yay., Paris 1983, s. 175

²⁸¹ Laoust, *Pluralismes Dans L’Islam*, s. 177-178

²⁸² Reşid Rıza, *El-Menâr*, C. 17, Matbaatü’l-Menâr, Kahire 1332/1913, s. 633

Yo, yo! Gerçek şu ki *Selefiyim* ben! Mezhebim Allah'ın Kitabı'dır vallahi, Yüce Rabbimin Kitabı! Bir de Hadislerden Mevzû olmayanlar, Yani uydurulmamış Hadisler! Ben insan sözüne değil, Hakikate kulak asarım açıkçası! Ve bence taklîd cehalettir, Her yerde, her zaman Körlüktür vesselâm!”²⁸³

Kendini Selefi olarak tanıtanlarla ilgili rastladığımız ilk veri olması hasebiyle önem arz eden bu şiir, ıslahat hareketi bağlamındaki Selefliliğin özelliklerini barındırmasıyla da dikkat çekmektedir. Taklide karşı olma, dinin kaynaklarının mezhepler değil, doğrudan Allah'ın Kitabı ve uydurulmamış olan hadisler olması ve insan sözünün bağlayıcı olmadığı, sadece hakikatin bağlayıcı olması gerektiği şeklindeki hususlar, bu anlamda Selefliliğin çizgilerini oluşturmaktadır.

Selefliliği bir *ilericilik (progressisme)* hareketi olarak tanımlayan Paris İslâm Enstitüsü Profesörü Jacques C. Risler, öncüleri Afgânî olan Seleflileri “dinin hiç bir çehresinde modern bilimlere karşıtlık bulunmadığı anlayışını benimseyenler” şeklinde vasıflandırmaktadır.²⁸⁴ Risler, Napoleon Bonaparte'ın Mısır'a gelişiyle başlayan İslâmî uyanış²⁸⁵ ve Arap rönesansını Vahhâbilik ve Modernizm olmak üzere iki temel eğilimle açıklarken, Selefi hareketi bu iki uç anlayış arasında konumlandırmaktadır.

Avrupa'nın teknik yönden gelişmesi ve işgalci tavrından dolayı kendini yapısal olarak savunma durumunda hisseden Müslüman dünyasındaki direnişten bahseden Olivier Roy ise İslâm düşüncesinde köktencililiği iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, bir mezhebe bağlı olan, temel ilke olarak taklidi kabul eden, kendisinden

²⁸³ Abdürrezzâk b. Hasan b. İbrâhim el-Meydani ed-Dimaşki Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi tarihi'l-karni's-salis aşr*, C. 1 1335/1916, Thk. Muhammed Behce Baytar, Dâru Sadır, Beyrut 1993/1413, s. 436; Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, s. 109

²⁸⁴ Jacques C. Risler, *La Civilisation Arabe*, Editions Payot, Paris 1955, s. 258-259

²⁸⁵ Risler, *La Civilisation Arabe*, s. 257

öncekileri kabul edip en küçük yenilikleri reddeden ve çoğunun Tasavvuf ile de bağı bulunan bir kitle olan gelenekçi kesimdir. İkincisi ise metin şerhlerini, dervişlik-evliyalık gibi halk dindarlığını ve hurafeleri eleştirerek temel metinlere dönmek isteyen reformcu/ıslahatçı kesimdir.²⁸⁶ Buna göre Reformcu/ıslahatçı köktenciler, önce Şah Veliyullah ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hareketi, sonra XIX. Yüzyılda ortaya çıkan, temsilcilerinin Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza olduğu *Selefiyye* hareketidir. Roy bu hareketi “köktencilik ile İslâmcılık arasındaki geçişi sağlayan bir akım” şeklinde değerlendirmektedir.²⁸⁷ Bu reform/ıslah hareketi, modernliğin benimsenmesi olarak değil, modernlik üstüne düşünmeyi sağlayacak olan Peygamber'in Sünnetine dönüş hareketidir.²⁸⁸ Roy, Selefliğin metodunu ise şu şekilde açıklamaktadır: “Reform mantığını sonuna kadar götüren Selefilik, daha önce yapılmış açıklamaları dikkate almadan, temel metinler olan Kur'an ve Sünnet'e yorum getirmeyi yani icihad hakkını talep eder”.²⁸⁹ Selefliğin siyasetle ilişkisini ise şu şekilde değerlendirmektedir: “Selefi düşünce siyasal planda geleneksel kalır. Mevcut Müslüman hükümetleri toptan mahkûm ettikleri görülmez. Siyaset mercii olarak devlete değer verilmez. Devlet ümmetten ayrı olarak bir araçtır. Ümmet devletin berisinde ve ötesindedir. Devletin tek rolü şeriatı uygulamaktır. Selefiyye hiçbir zaman bir siyasal harekete dönüşmedi, fakat 20. YY. Bütün reformcu fundamentalistleri üzerinde iz bıraktı”.²⁹⁰ “İslâmcılık, Selefiye'ye göre bir süreklilik ama aynı zamanda bir kopukluk arzeder. İslâmcılar, genellikle Selefi teolojiyi benimserler: Kur'an'a, Sünnet'e ve şeriata dönüşü salık verirler ve geleneğin

²⁸⁶ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 51

²⁸⁷ Olivier Roy, *L'échec de l'Islam Politique*, Editions du Seuil, Paris 1992, s.47; Roy, *Siyasal İslamın İflası*, Çev. : Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994, s. 50

²⁸⁸ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 51

²⁸⁹ Roy, *L'échec de l'Islam Politique*, s. 49; *Siyasal İslamın İflası*, s. 52

²⁹⁰ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 54

malzemelerini reddederler (şerh, felsefe, ama aynı zamanda dört büyük fıkıh okulunu yani mezhepler); dolayısıyla ictihad hakkını talep ederler. Ama bununla yetinmezler. Üç nokta, İslâmcıları ulemanın köktenciliklerinden açıkça ayırır: siyasal devrim, şeriat ve kadın sorunu.”²⁹¹ Roy’un bu değerlendirmesi Batı müsteşriklerinin Selefliliğin doğuşu hakkındaki genel kanaatidir.

Selefliliği, Abduh tarafından başlatılan bir hareket olarak ele alan Lapidus, 18.-20. Yüzyıl arasında İslâm dünyasında meydana gelen ıslahat hareketlerini bir tabloda ele alırken, Mısır’da Kuzey Afrika başlığı altında bir *Selefiye* örgütünden bahsetmektedir.²⁹² Bu hareketin özelliğini, Kur’an’a ve Sünnet’e dönüş, ictihad hakkı ve donuklaşmış geleneğe karşı itaati terk edip modernizmi mezcetme olarak belirtmekte ve şöyle devam etmektedir: “Bu modernist ve reformist düşüncenin karışımı, Mısır, Arap Ortadoğu ve Kuzey Afrika’da Selefiye hareketini doğurdu. Kuzey Afrika’da Selefiye hareketi, 1920’lerde Fas ve diğer Fas kasabalarındaki burjuva tüccarların temel ideolojik prensibi oldu. Cezayir’de şehirli zengin tabakasına hitab etti. Köyden şehre göç etmiş kitleler tarafından benimsendi. Fas ve Cezayir’de reformizm, belirli bir sınıf çevresini aştı. Bir müddet için Fransız yönetimine karşı direniş ve millî kimliğin ideolojisi oldu. Bu hareketler, türbe ve evliyaya tapınma ile muska şeklinde dinî mahiyetteki uygulamaları ıslah etmek gayesiyle eğitim reformuna eğildiler. Modern ekonomik ve teknolojik şartlar karşısında kendilerini yenilemeye yöneldiler. Bunlar pasif ve bazen de aktif bir şekilde, İslâm ülkeleri ve toplumlarının yeniden canlandırılması kaydıyla, Avrupa

²⁹¹ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 56

²⁹² Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, Çev. İ. Safa Üstün, MÜ İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1996, s. 28

güçlerinden otonominin elde edilmesi gerektiğini savundular. Bu çerçevede, yoğun bir siyasi çaba içerisinde oldular.”²⁹³

Louis Massignon, günümüz Müslümanlarını Sosyo-Politik açıdan şu şekilde sınıflandırmaktadır: Mutlak teokrasi yanlısı Entegrist muhafazakârlar (Türkiye’de ve Fars’ta); ılımlı muhafazakârlar (geçici halifelik veya gelenekçi Arap halifeliği taraftarı); aşırı Vehhâbiliğin fanatik ve militan ihvanları olan sağ reformcular (*Selefiyye* olarak belirtilmektedir); Hindistan ve Mısır liberallerinin dahil edildiği sol reformcular (*Islahiyye* olarak belirtilmektedir).²⁹⁴ Sömürgeciliğin büyüyen baskısı karşısında İslâm hukukçularının püritenlik tutumları içinde sertleştiğine işaret eden Massignon, Selefi hareketi şu satırlarda değerlendirmektedir: “Ne zaman yabancı kültürler İslâm âlemini kuşatsa, Hanbelî mezhebi ortodoks fikirlerin savunmasına geçmiştir: 9. Asırda Mu’tezile’nin Helenistik felsefesinin istilasına ve felsefecilere karşı; 13. Asırda Fransız ve Moğol koalisyonuna karşı; 18. Yüzyılda Osmanlı devletinin ve Delhi devletinin Avrupalılaşmasına karşı. Burada ise teolojik bir ekol olan Selefilik’in eklentisi olan Vahhâbî hareketi öne çıkmıştır. Bu hareket, meşruiyetini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin yazılarından alan bir öze dönüş hareketidir.”²⁹⁵ Vahhâbîlerin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’i çok fazla bir özgünlük olmadan yorumladıklarını söyleyen Massignon, buna mukabil Selefilik; edebî bir özgünlüğe sahip olan ve tartışılmaz bir toplumsal etki meydana getiren Cemaleddin Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza’yı andıran reformcular olarak tanımlamaktadır.²⁹⁶ Ayrıca bu hareketin daha sonra Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler hareketiyle devam ettiğini ilave etmektedir. Bununla beraber Massignon,

²⁹³ Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 29-30

²⁹⁴ Massignon, *Opera Minora* (Tome I), s. 50

²⁹⁵ Massignon, *Opera Minora* (Tome I), s. 226

²⁹⁶ Massignon, *Opera Minora* (Tome I), s. 227

Avrupalı eleştirilerin (muhtemelen Grünebaum'un eleştirisi) Selefi hareketinde özgünlük açısından eksiklik bulunduğu yönünde olduğunu kaydetmektedir. Bunun gerekçesi olarak da, hareketin "öze/Selefi'e dönüş" doktrininin Hindu-Avrupalı Semitiklerin çabalarına benzediği argümanı sunulmaktadır.

Bir eserinde Cezayir'in durumunu anlatırken de Massignon, bir tarafta reformist/ıslahçı eğilim, diğer tarafta Selefi eğilim olmak üzere iki eğilimden bahsetmekte ve burdaki Selefi eğilimi "ilkel Arap İslâmı'nın yeniden doğuş hedefinde olan tutucu/aşırı dinci (puritaine) bir eğilim" şeklinde tarif etmektedir.²⁹⁷ Endonezya'daki Selefiligi ele alırken ise kısmen Vehhâbî oldukları söylenen *Modernist bir Selefiyye* örgütünden bahsetmektedir.²⁹⁸ Hindistan Selefiyyesini ise Reformist bir Sünnî hareket şeklinde tanımlamaktadır.²⁹⁹

Yusuf Guraya, Selefi hareketin başlangıcını Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'a dayandırmaktadır. Hedeflerinin Kur'an ve Sünnet İslâmına dönmek olduğunu belirten Guraya, doktrinlerinin temel taşlarının Urvetü'l-Vuska ve Menâr dergilerinde bulunduğunu belirtmektedir.³⁰⁰ Guraya, Mısır'daki Selefiyye okulunun, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'dan etkilenen Vehhâbî hareketinden çok şey miras aldığını söylemektedir. XVIII-XIX. YY.'ın öne çıkan isimlerden Şah Veliyullah, Muhammed b. Abdilvehhâb ve Şevkânî'yi zikretmekle beraber onlarla ilgili Selefilige dair birşey söylememekte, sadece onların İbn Teymiyye ve İbn

²⁹⁷ Louis Massignon, *Annuaire du Monde Musulman*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, s. 231

²⁹⁸ Massignon, *Annuaire du Monde Musulman*, s. 111

²⁹⁹ Massignon, *Annuaire du Monde Musulman*, s. 154

³⁰⁰ Muhammad Yusuf Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, New World Printers, Lahore 1986, s. 26

Kayyım el-Cevziyye'nin geliştirdiği fikriyatın çizgisinde olup rönesans hareketini yürüttüklerini belirtmektedir.³⁰¹

Selefi hareketi “İslâm'ın temel ilkelerini yeniden canlandırarak ve çağdaş tekniği kullanarak güncel problemlerin çözüme kavuşacağına inanan bir örgüt” olarak tanımlayan Louis Gardet, Cemaleddin Afgâni tarafından kurulmuş ve Muhammed Abduh ve devamında Reşid Rıza tarafından yönetilmiş olduğunu belirtmekle birlikte, Abduh'un entelektüel ve ruhsal mirasını paylaşan birçok akım olduğuna da işaret ederek, etkisinin Selefi hareketi aştığına da dikkat çekmektedir. Buna karşılık Reşid Rıza'nın yönetimi altında kalan Selefi örgütün birçok yönden Vehhâbilikle birleşerek bir ölçüde sertleştiğini ifade etmektedir.³⁰² Gardet'nin belirttiğine göre Seleflerin ortak talepleri, yeniden canlandırılması istenen ümmetin birliğidir. Bu birlik, tıpkı İbn Teymiyye gibi, Hanbeliliğe karşı sempatisine rağmen, dört hukuk okulunun tek bir okulda birleşmesini ve Haricilik ve Şiiliğin de yeniden inşa edilecek bir *Muhammedî mezhep* olacaktır. Gardet'nin diğer ilginç bir tespiti de Seleflerin eklektik oldukları yönündedir. Buna göre Selefler, kelimada Abduh'a bağlı kalması ölçüsünde yarı-Mu'tezilî unsurları benimsemekte, Eş'arî olanları insan eylemleri konusunda Basra okulundan tezler almakta, Fıkhın kaynaklarının eleştirisi ve kamu hukukunun geliştirilmesi konusunda ise iki temel dayanakları olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın öğretisini benimsemektedirler.

Selefilik, çoğunlukla Mısır'da başlayan bir hareket olarak tanınmakla birlikte, bazen Sûriye'de ortaya çıktığı da iddia edilmektedir. Mesela İbn Teymiyye'nin

³⁰¹ Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, s. 44

³⁰² Louis Gardet, *La Cité Musulmane – Vie Sociale et Politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1969, s. 350-351 ; *Müslüman Site – Toplumsal ve Siyasi Hayat*, Çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yay. İstanbul 2014, s. 400-401

öğretilerini taşıyan Selefiyye'yi bir ekol bağlamında ele alan İtzchak, bu ekolün dışardan herhangi kayda değer bir lideri olmadan 1880'lerin ilk yarısında Dimaşk'da (Sûriye) ortaya çıktığını kaydetmektedir.³⁰³

David Commins, geniş bir açıyla İslâm dünyasında görülen çağdaş ıslahat hareketine Selefiyye adı verildiğini ve bu hareketin savunucularının takva sahibi ataların (Selef-i Salihin) hal ve hareketlerine dönüşü istedikleri için hareketin Selefiyye adını aldığını, taraftarlarının da Selefî adını aldığını belirtir. Bunu belirtirken de “İlk Müslümanlar” demek olan “Selef” terimi ile ilk Müslümanların yöntemlerine dönüşü hedefleyen “Selefî”leri karıştırmamak gerektiğini vurgular.³⁰⁴

Selefliliğin kavram olarak ilmî içerikten yoksun olduğunu düşünen Ramazan el-Bûtî,³⁰⁵ kendini Selefî olarak adlandıranlara, onların metodunu çürütme maksadıyla iki şekilde soru sorarak bunlara kendisi cevap vermektedir. İlk soru ve cevapta, selefî harfî harfine taklitle yetinen zümreyi, ikinci soru ve cevapta ise selef'in metodundan hareketle nasları yorumlayıp ictihad eden, bu anlamda bir birlik oluşturmayı hedefleyen zümreyi, dolayısıyla Afgânî ile başlayan hareketi kastettiği anlaşılmaktadır.³⁰⁶ Bu husus, Selefliliğin iki ayrı boyutta algılanabileceğini göstermektedir.

Afgânî ve Abduh ile başlayan hareketin, Reşid Rıza ile beraber bir evrilme geçirmeye başladığı tespit edilmektedir. Her ıslahat hareketinin gelişerek inceldiğini belirten Laoust, Afgânî'nin açık bir şekilde devrimci, Abduh'un ondan daha ılımlı,

³⁰³ İtzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Islamic History and Civilization, Leiden E.J. Brill 2001, s. 273

³⁰⁴ Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, s. 11

³⁰⁵ El-Bûtî, *Seleflilik*, s. 18

³⁰⁶ El-Bûtî, *Seleflilik*, ss. 12-16

öğrencisi Reşid Rıza'nın ise muhafazakârlığa yakınlaştığını zikretmektedir.³⁰⁷ Reşid Rıza'nın Vehhâbîlere karşı sempatisinin bunun nedeni veya sonucu olduğu düşünülebilir. Nitekim Reşid Rıza'nın Menâr dergisinde yayınlanan bazı makalelerinden oluşan *El-Hilâfe ev el-Îmâme el-Uzmâ* adlı eserinin bir bölümünde Rıza, Necidli insanların Hanbelî Selefî olduklarını söylemektedir. Bu eseri notlarla tercüme eden Laoust, bu noktaya açıklık getirerek Rıza'nın, Vehhâbîleri kastettiğini belirtmekte ve Rıza'nın Vehhâbî ideolojisine sempati duymaya başladığından dolayı onları Selefî olarak nitelediğini söylemektedir. Ayrıca, notlar bölümünde Laoust şöyle bir açıklama getirme ihtiyacı hissetmiştir: “Üstelik not edilmelidir ki Reşid Rıza, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile övündüğü halde, Vehhâbîliğin siyasî yönünden ziyade özellikle dinî yönüne ilgi duymuştur. [...]. -Burada Reşid Rıza tarafından Vehhâbîlere atfedilen- *Selefîyye* kavramı, İslâmı Selef zamanının saflığına geri dönderme eğilimde olan çeşitli reform hareketlerini ifade etmektedir. [...]. *Selefîler*, daha özel olarak 1883'de Paris'de kurulan Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'un modernist ve liberal partisini ifade etmektedir. Bu iki hareket arasında belirgin farklar mevcuttur. Vehhâbîler, herşeyden önce Hanbelîdirler, bu ister inanç konusunda olsun isterse hukuk konusunda olsun. Furuat konusunda onlar İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den ziyade çok daha fazla Muvaffaku'd-Din b. Kudama'nın doktrinini takip etmektedirler. Onların eski âlimlere titiz bir şekilde sadık kalan muhafazakâr ruhu, hiçbir zaman İslâm'ı ilk saflığına geri döndürmeye teşvik etmemiştir.[...] Buna karşılık Selefîler, Mâlikî veya Hanbelî tarafında olabilecekleri gibi, pekâlâ Hanefî ve Şafii tarafında da olabilmektedirler. Onların programı herşeyden önce sosyal ve kültürelidir ve doktrinleri çok daha

³⁰⁷ Laoust, *Pluralismes Dans L'Islam*, s. 185

rasyonalisttir. İctihad kapısının açılması; batıl inançlara, dinde aşırı gitme ruhuna ve İslâm'ın yeni gerçekliklere özgür bir şekilde adaptasyonuna engel olan aşırılıklara karşı mücadele gibi. Keza onlar, bazen *Tevhîd el-Akaid ve'l-Ahlâk*, *Tevid'el-Ahkâm ve Tevhîd el'Luga* şeklinde bir dogma, hukuk ve dil birliği arzulamaktadırlar. Nihayet ve bilhassa, Sistematik olarak yabancı teknikleri elde etmeyi istemektedirler. (Menâr XXII s.184).³⁰⁸

Menâr dergisinde Müslümanların gerileme ve çöküş sebebi açıklanırken, “Ey Kur'an halkı, Kur'an'ı yaşamadığınız, O'nun emir ve yasaklarına göre hareket etmediğiniz, O'nu bütün eylemlerinizin merkezine koymadığınız sürece ve atalarınız, yani Selef'in O'nun buyruklarına uyduğu gibi uymadığınız sürece hiçbir şey olamazsınız”³⁰⁹ şeklindeki yorum, Selefî hareketin Selef'e olan nispetini göstermektedir. Bununla birlikte *Menâr* dergisi, Müslümanları kötü halleri ve istikballeri hakkında uyarma, eğitim öğretimin üzerinde durma ve her türlü bid'at, hurafe ve sapık inançlara karşı cephe alma hususlarıyla, Müslümanların istiklali ve birleşmeleri hedefinde olan Urvetu'l Vüskâ'nın yolunu takip eden; İngilizlere hücum konusunda ise mezkur hücumun vaktinin geçmiş bulunduğu iddiasıyla ondan ayrılan bir çizgi sergilemiştir.³¹⁰

Seleflikle Vehhâbîlik arasındaki çizgiyi belirlemek açısından Louis Gardet'nin açıklaması kayda değerdir. Şöyle ki; Gardet'ye göre İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, hem Selefiyye'nin, hem de Vahhâbîlerin ortak dayanağı olmakla beraber, Vahhâbîliğin fikhin dalları konusunda Hanbelîliğe sadık kalması, Selefiyye'nin ise

³⁰⁸ Henri Laoust, *Le Califat Dans La Doctrine de Rasid Rıda*, Mémoires De L'Institut Français de Damas, Beyrouth 1938, s. 255

³⁰⁹ Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, s. 262

³¹⁰ Reşid Rıza, *İslamda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, Çev.: Ahmet Hamdi Akseki, Sadeleştiren: Hayreddin Karaman, DİB Yayınları, Ankara 1974, s. 6 (Hayreddin Karaman'ın takdimi)

tek bir “Muhammedî” mezhep düsturuyla hareket etmesi, Selefleri bu konuda İbn Teymiyye’nin öğretisini daha doğru bir biçimde temsil ettiklerini göstermektedir.³¹¹ Ayrıca, kendilerini Selefî olarak tanımlayan ve yukarıda işaret edilen çizgileri benimseyen ıslahatçılar, Vehhâbilîğin aksine, Tasavvuf kurumuna tamamıyla karşı olmamışlar, hatta içlerinden birçoğunun sufflikle alakaları bulunmaktadır.³¹² Onların karşı oldukları şey, taklit, akli kullanmaktan kaçınmaktan doğan pasiflik ve dinle hiçbir alakası bulunmayan bid’atlerin dine girmesidir.

Günümüzde Selefîliğin Vehhâbilîlikle eş anılmasına değinen Geneive Abdo ise bunun aksine Selefîliği, dar siyasî veya ulusal eğilimle veya intisapla kolayca sınırlandırılmayan çok boyutlu bir kavram olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.³¹³ Bu hususta Beyrut Amerikan Üniversitesinden Ahmed Moussalli’nin, “Genel olarak Tüm Vehhâbiler Selefidir, ancak tüm Selefler Vehhâbi değildir”³¹⁴ sözü, “Selef’e dönüş” sloganı açısından değerlendirildiğini düşünmekteyiz.

Cemaleddin, Abduh ve Reşid Rıza üçlüsünü Dietrich Jung, İslâmı, temel dinî kaynaklara dönüş yaparak modern zamanın bağlamında yorumlamak üzere Selefî metodu savunduklarını belirtirken, bununla beraber kendilerinin, bu entelektüel hareketi *Selefiyye* kavramıyla adlandırmadıklarını, bu adlandırmanın daha sonra Batılı araştırmacılar tarafından onlara atfedilmiş olabileceğini söylemektedir.³¹⁵

³¹¹ Gardet, *La Cité Musulmane – Vie Sociale et Politique*, s. 351-352; *Müslüman Site – Toplumsal ve Siyasi Hayat*, s. 402

³¹² Bkz. Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*.

³¹³ Geneive Abdo, *Salafists and Sectarianism: Twitter and Communal Conflict in the Middle East*, Center For Middle East Policy (Brooking), Washington 2015, s. 8

³¹⁴ Ahmad Moussalli, “Wahhabism, Salfism, and Islamism: Who is the Enemy?” *Conflicts Forum: Beirut – London – Washington* 2009, s. 3

³¹⁵ Dietrich Jung, *Orientalis, Islamists and the Global Public Sphere*, Equinox Publishing, Oakville (USA) 2011, s. 14

İbn Teymiyye'nin eleştirel düşüncesi, bütün ıslahatçı dinî hareketlerin temelinde bulunmaktadır. Bu hususta Laoust, İbn Teymiyye'nin, nakil ile akıl arasında mutlak ve gerekli uzlaşma anlayışı, geç dönemde ortaya çıkan sapkın mezheplerin oluşumuna cephe alması, ictihad ve kişisel fikhî yorumları önde tutarak geleneği savunması, resmî ve kolaycı bir İslâm'a karşı tavır alması ve tartışmacı hayatında sarf ettiği enerji ve cesaretinden dolayı çok güçlü bir etki bıraktığını kaydetmektedir.³¹⁶ Tarık Ramazan, İbn Teymiyye'nin Afgâni'ye olan etkilerini şu şekilde açıklamaktadır: “İbn Teymiyye'nin ıslahatçı düşüncesini oluşturan temel unsurlar, Afgânî'nin başlık olarak attığı bütün fikirleri noktası noktasına kuşatmaktadır.”³¹⁷

Bununla beraber Bernard Haykel'in de ifade ettiği gibi, İbn Teymiyye'deki *Selef* kavramının kullanımı ile XIX. yüzyılda Cemaleddin Afgâni-Abduh-Reşid Rıza'nın temsilcisi oldukları ıslahatçı ekolün Selefiliği karıştırılmamalıdır.³¹⁸ Zira bu ekolün Selefiliği, İbn Teymiyye'nin anti-rasyonalist ve literalist tutumuyla bağdaşmamaktadır.

Charnay'e göre Selefî reform hareketi, sağlam bir doktrin oluşturmamış, kitlelere ulaşımı zayıf olmuş, bu yüzden başarıya ulaşamamış, ancak düzenlemelere ilham kaynağı olmuş ve İslâm'ın kendini yenileme yeteneğine sahip olduğunu onaylatmıştır.³¹⁹ Muhammed Arkoun ise “ıslahatçı tavrı”, biri modernist, diğeri muhafazakâr olmak üzere ikiye ayırarak Selefîyeyi ikinci kategoride

³¹⁶ Laoust, “Le Réformisme Orthodoxe des Salafiya”, s. 181-182, içinde yer aldığı eser: *Pluralismes dans l'Islam*, Geuthner, Paris 1983; Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 74

³¹⁷ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, s. 74

³¹⁸ Bernard Haykel, “Salafist Doctrine”, *Global Salafism - Islam's New Religious Movement*, ed.: Roel Meijer, Hurst&Compagny, Londra 2009, s. 45

³¹⁹ Jean-Paul Charnay, “Courants Réformateurs de La Pensée Musulmane Contemporaine”, *Normes et Valeurs Dans L'Islam Contemporain*, ed.: Jacques Berque – Jean-Paul Charnay, Payotèque, Paris 1966, s. 227-228

değerlendirerek Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler hareketini bu kategoriye dahil etmektedir.³²⁰

3. Selefliliğin Güncel Tezahürlerine Genel Bir Bakış

XVIII. YY.'da Batı dünyasının işgal ve sömürülerine maruz kalan Müslüman coğrafyasında; bid'atlerden, taklitten ve bölünmeye zemin hazırlayan mezhepçilikten kurtularak saf İslâmı diriltmeyi ve düşmana karşı birlik olmayı hedefleyen ıslahat hareketlerinde, Selef'in saf İslâmına dönüş çağrısıyla birlikte akla ve muhakemeye önem verilirken; ilerleyen zamanda Selef-i Salihin'in saf İslâmına dönüş çağrısı, Kur'an'ı ve nassları literal ve parçacı biçimde değerlendiren sığ, yüzeysel, tek doğrucu ve akıl karşıtı bir söyleme dönüşmüştür. İbn Abdilvehhab'ın taraftarları olan Vehhâbilerin benimsemiş olduğu bu tutum, günümüzde yaygın bir şekilde *Selefilik* olarak anılmaktadır.

La Croix Gazetesinde yayınlanan, "Qu'est-ce Que Le Salafisme?" ("Selefilik Nedir") adlı makalede Selefliliğin güncel tezahürleri hakkında şu bilgiler verilmektedir:

"Atalar ve Öncekiler anlamına gelen Selef kökünden türeyen bu kavram, teolojik planda aşırı bir literalcilikle karakterize olmuştur. Takipçileri, Felsefi yeniliklere bid'at gözüyle bakan İbn Hanbel ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimsemektedir. 18. Yüzyılda bu mirası Tevhid öğretisi altında İbn Abdilvehhab tekrar diriltmiştir. Ayrıca o, dinsizlere karşı Cihad etmeyi gerekli görmüştür.

İslam'ın altın çağını tekrar yaşamak için, Selefler Hz. Peygamber ve Ashâbını taklid ederek onlara benzemeye çabalarlar."³²¹

³²⁰ Mohammed Arkoun, *La Pensée Arabe*, Presses Universitaire de France, Paris 2014, s. 102-104

Commins, ıslahat hareketleriyle meydana çıkan ilk Selefler ile Vehhâbi taraftarı, her türlü yenilik karştı bu tür Selefleri birbirinden şu şekilde ayırmaktadır: İlk Selefler Dini yorumlama konusunda her mezhepten fikir alabilen ılımlı ve eklektik bir tutum sergilerken; Vehhâbi Selefler sırf Hanbelî mezhebini benimsemektedirler. Bid'atlerden arınma konusunda hemfikir olmakla birlikte, ilk Selefler Vehhâbilerin radikal tutumlarını reddediyorlardı.³²²

Sosyologların tespitlerine göre 1990'ların başından itibaren 3 çeşit Selefî sınıflandırması yapılabilir: Birincisi, Müslümanların eğitimini ve dinin saflaştırılmasını hedefleyen ve siyasete bulaşmayı reddeden, çoğunlukta olan Dingin/Vaazcı Selefler; ikincisi, Parti, Sendika ve Dernekler kuran, maksatları siyaset alanında söz sahibi olmak olan Politik Selefler ve sonuncusu, Silahlı Cihadı savunan Devrimci Selefler.³²³ Bu 3 sınıf hakkında Samir Amghar'ın tespitlerini³²⁴ aktaralım:

a. Dingin/Vaazcı Seleflik

Bu grupta yer alanların gayesi, İslamı dogmalardan arındırmak, Hz. Peygamber dönemi İslamına geri dönmek ve müslümanların inanç ve ibadetlerini tasfiye ve terbiye etmektir. Amaç, müslümanlara dinî bir bilinç telkin etmek ve Kur'an ve Sünnet yolunda bir yaşama çağrısıdır. Bu grup, fitne ve bölücülüğe sebep olması hasebiyle politikayla ilgilenmeyi reddetmekte ve mevcut yönetime karşı isyan

³²¹ <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Qu-est-ce-que-le-salafisme-2013-06-30-980478>

³²² David Commins, "Le Salafisme En Arabie Saoudite", *Qu'est-Ce Que Le Salafisme?*, Ed. Bernard Rougier, Editions Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 38

³²³ Bernard Rougier, "Introduction", *Qu'est-Ce Que Le Salafisme?*, Ed. Bernard Rougier, Editions Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 15; <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Qu-est-ce-que-le-salafisme-2013-06-30-980478>

³²⁴ Samir Amghar, "Le Salafisme en Europe: La Mouvançe Polymorphe d'une Radicalisation", *Politique Etrangère Dergisi*, Sayı 1, Paris 2006.

etmemeyi savunmaktadır. Dolayısıyla bu grup Apolitik bir İslam anlayışını benimsemektedir.

Dingin Seleflilik, kendi içinde “Tekelci/inhisarcı (exclusiviste)” ve “Tekelci olmayan (non-exclusiviste)” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İkincisinin ilkinden farklılaştığı nokta, diğer İslamî eğilimlere ve müslüman olmayan ülkelere karşı daha uzlaşmacı olmalarıdır. Her iki akım da İslamın literalci ve ultra-ortodoks okuyuşunu paylaşmakla beraber, Tekelci olmayalar Tekelcileri bağnazlıkla suçlamaktadırlar. Tekelcilerin “Müslüman ülkesine hicret” etme prensibine karşı Tekelci olmayan Selefî akım, imanını Batı ülkesinde de yaşayabileceği fikrindedir.

b. Politik Seleflilik

Dingin Selefliliğin aksine, adından da anlaşılacağı üzere bu eğilim, güç kazanmak için ya da baskı mahiyetinde parti, sendika ve dernek oluşturmaya dayalı siyasî bir selefliliği savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre siyaset, Kur'an mesajının yayılması için modern bir araç olmaktadır. Politik konulara örnek olarak; Batı'da Müslümanların entegrasyonu, vatandaşlık, Amerikan siyaseti ve İsrail-Arap çatışması zikredilebilir. Politik Seleflilik de kendi içinde Protestocu Seleflilik ve Yönetici Seleflilik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Protestocu Seleflilik, Arap rejimlerine ve Batı toplumlarına karşı muhalefetleriyle ayırt edilmektedir. Bu akımda iki boyut tespit edilmektedir: biri menşei olunan ülkelerin tekrar İslamlaştırılmasına ve İslamî bir devlet kurmaya çağrı, diğeri ise Batı Müslümanlarını savunmak ve temsil etmek için seferberlik çağrısıdır. Bu sonuncu husus genel anlamda Selefliliğin doktrininde mevcut olmakla beraber, Müslüman Kardeşlerin ideolojisinden ilham almaktadır.

c. Devrimci/Cihatçı Seleflilik

Siyasî Seleflilik Siyasî aktiviteye vurgu yaparken Devrimci Seleflilik, Silahlı mücadele boyutu içeren Cihadı öngörmektedir. Müslüman Kardeşler'in ideolojisi ile bir bölünmenin ürünü olan devrimci Seleflilik, onların doktrininden, siyasi ve sosyal eylemlerin mutlaka İslami bir bakış içinde yer alması gerektiği fikrini korumuştur. Bu yaklaşım, Kur'an'da siyasî çağrışım içeren metinleri zahirî bir okumayla ele alır ve bunları devrimci eyleme yönlendirir. Bu akımın Konuşmaları ve eylemleri radikal bir çizgidedir. Öyle ki, gerek Müslüman gerekse Batı sosyetesini ile hiçbir şekilde işbirliğine yanaşmamaktadır. Vaazla sınırlı bir din anlayışına düşman olan bu yaklaşım, düşüncelerinin merkezine Cihad anlayışını yerleştirmiştir. Cihad, onlar için dinî bir vecibe niteliğinde olup, taktiksel ve ideolojik olarak şiddete başvurmak kaçınılmaz olmuştur.

Cihadî Seleflilikte ise 3 eğilim tespit edilmiştir. Birincisi, ana yurtlarında bir İslam devleti kurmak için güç kazanmaya istekli gruplardır. Bu gruplar, idealize edilmiş siyasî düzene dönüş adına, Kaba kuvvet ile devletin İslamlaşmasını savunmaktadır. Terörist örgütlenmelerin Cihad anlayışı bu sınıfa dahil edilebilir. İkinci eğilim, İslam Ümmetinin ulus ötesi düşmanlarını hedef alan bir eğilimdir. Dolayısıyla bu eğilim uluslararası boyutta olmaktadır. İlk Cihadî eğilim Batı'ya karşı anti-kolonialist bir bakışa sahipken, ikincisi anti-emperyalist bir bakışa sahiptir. El Kaide (ve günümüzde IŞİD) örgütünü bu sınıfa dahil etmek mümkündür. Son olarak üçüncü eğilim ise, İslam devleti kurma amacı gütmeyen, yahudilere karşı savaşmaya yeltenmeyen, sadece kendi topraklarında yabancılar tarafından tehdide uğramış müslümanları savunma ve destekleme gayesinde olan bir eğilimdir. Vatansever ve

bağımsız bir İslam mantığına sahip bu devrimci eğilim, şiddete başvurmayı yalnızca yabancı güçlerin silahlı tehlikesi altında olduğu zaman meşru görmektedir.

SONUÇ

İslam toplumunda ıslahat gerçekleştirebilmek adına, ister geçmişe saplı kalıp yeniliği reddedenler için isterse dini yaşantıyı modern koşullara göre ihya etmek isteyenler için olsun, dayanak noktası olarak karşımıza “Selef” çıkmaktadır. Bu da ıslahat hareketleri ile Selefilik kavramının ne denli iç içe olduğunu gayet net bir şekilde açıklamaktadır.

Bariz bir şekilde görüldüğü gibi İbn Teymiyye de dahil olmak üzere ıslahat hareketlerinin tamamı, Müslümanların sömürü ve işgallere maruz kaldıkları bir zeminde vücut bulmuştur. Bu tehditlere karşı mezhepçilik gibi çeşitli sebeplerle parçalanmaya yüz tutmuş İslâm Ümmetini tekrar bir araya getirme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu birliğin sağlanması ve Müslüman toplumun kalkınması ise, ancak İslâm'ın özüne dönmekle, bölünmemiş olan ilk İslâm toplumunun dini anlayış ve yaşayış biçimlerini özümsemekle, dine sonradan sokulmuş ve Müslümanların gelişmesine engel olan tüm bid'at ve hurafeleri temizlemekle mümkün olacaktı. İşte bu yüzden ıslahatçıların tamamında Peygamber'in ve Ashabının öğretisine, yani “saf İslâm” a dönüş arzusu mevcut olmuştur. Ayrıca bu hareketlerde, düşünceyi donuklaştıran taklitçiliğe karşı durmaya ve ictihad yapmaya önem verilmiştir. Nitekim İslâm'ın ilk dönemlerinde mezhep gibi bölünmeler olmadığı için, kayıtsız şartsız bir imama bağlanma gibi bir taassup da söz konusu değildi. Dolayısıyla bu “öze dönüşçü” hareketlerin ortak hedefi, düşünceyi bağınazlıktan kurtarıp aklı muhakemeyi esas almak, bu bağlamda hem safî İslâm'ı yaşamak, hem de modern

gelişmelerden geri kalmamaktır. Bu öze dönüş vurgusu ise ıslahat hareketlerinin Selefî hareket olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.

Peygamber'in hadislerinin kaynağına tekrar dönme isteği ve bunları tekrar yorumlama ihtiyacını barındıran selefî/ıslahatçı metodu, iki medeniyet arasında bir köprü vazifesi gibi görmek mümkündür. Bununla beraber Selefîliği, belli bir zaman diliminde ortaya çıkmış bir mezhep olarak görmekten ziyade, her değişim ve gelişim aşamasında kendini gösteren bir tavır olarak ele almanın daha isabetli olduğunu söylemek gerekir. Bu bağlamda Selefîlik; Kur'an-ı Kerim, sahih Sünnet ve Selef-i Salihin'i rehber edinip, İslâm kurumuna girmiş bid'at ve hurâfeleri ayıklayarak saf İslâm'a dönüp, İslâm'da birliği oluşturmak için bölücülüğe sebep olan mezhep taassubunu ve bunun sonucu olan taklitçiliği ortadan kaldırma ilkesini taşıyan hareketlerin ortak adı olarak ifade edilebilir.

Geleneksel düzene ve otoriteye başkaldırmış bir dava adamı olan İbn Teymiyye gibi, onu kendilerine rehber edinen tüm ıslahatçıların metodu; İslâm'ı mezhep taassubundan kurtarmak, akli devre dışı bırakmayarak hür düşünce ile amel etmek (ictihad), bunu yaparken de ölçü olarak Kur'an, Sünnet ve Selef-i Salihin'in hüküm ve görüşlerini dikkate almak olmuştur.

Tezimizin yöntem bölümünde değindiğimiz gibi; bir mezhep, zihniyet veya oluşum hakkında araştırma yapılırken, söz konusu oluşumun ismini oluşturan kavramın ilk ne zaman, kim tarafından ve hangi anlamda söylendiği hususu, sağlıklı bir bilimsel çalışma için birinci derecede önem arz etmektedir. Kendini Selefî olarak tanımlayan iki farklı tipolojiye şahit olmaktadır. Birincisi Vehhâbî eğilimli Ehl-i Hadisçi grup, ikincisi ise akli düşünceyi önemseyen Afgânî-Abduh-Rıza

çizgisindeki güruhtur. Kendini Selefî olarak tanımlayan *Selefî* atfının ilk olarak ne zaman kimler tarafından kullanıldığı araştırıldığında ise karşımıza Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın başını çektiği hareketin içerisinden Reşid Rıza çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle kendilerini *Selefî* olarak adlandıran ilk akımın; Müslümanlar arasındaki ayrışmayı kaldırma gayesiyle mezhepçiliği eleştiren, İslâm'ı bid'at ve hurâfelerden arındırarak aslında irca etme çabasında olan, özellikle Reşid Rıza itibariyle başlayan ıslahat taraftarları olduğu tespit edilmektedir. Batılı araştırmalarda bir hareket olarak Selefîlerin kurucusu olarak Afgânî ve Abduh gösterilmekle beraber, bu şahısların kendilerini Selefî olarak tanımladıklarına rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte Selefîlik, zamanla muhafazakâr bir çizgiye doğru evrilerek, Ehl-i Hadis'in metodunu benimseyenleri ve "Asr-ı Saadet" olarak adlandırılan döneme geri dönme çabası içinde olanları ifade eder hale gelmiştir. Burada dikkate değer olan husus, bahsettiğimiz ilk kesimin gelenek ve taklit karşıtı, akıl yürütme yanlısı bir zihniyete sahip olmasına mukabil; diğer kesimin, aksine gelenek ve taklit yanlısı, akıl yürütmeye karşı bir zihniyete sahip olmasıdır. Bu iki zıt anlayış arasındaki ortak nokta ise, İbn Teymiyye'nin fikirlerini benimsemek ve bid'at karşıtı olmaktır.

Bu bağlamda Selefîliğin ruhunda gelenek karşıtlığı ve ıslahatçılık olduğu, ancak asr-ı saadet'e veya selef'e yapılan atfın zamanla kutsanarak bir nevi *Selef gelenekçiliği*'nin oluştuğu söylenebilir. Bu durumu "yağmurdan kaçarken doluya tutulmak" deyimini ile de ifade edebiliriz. Dolayısıyla burada akılcı Selefîlik ve gelenekçi/Ehl-i Hadisçi Selefîlik şeklinde bir ayrıma gitmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu anlamda akılcı Selefîliğin tanımı; "Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza gibi, İslâm ümmetinin farklılıklara rağmen birliğini arzulayıp bu yönde çaba harcamalarını örnek almak, saf İslâm'ı akli devreye sokarak felsefe ve diğer bilimleri

önemseyerek yaşamak” şeklinde yapılabilir. Ehl-i Hadisçi Selefliğin tanımı ise; “Ashabü’l-Hadis gibi, dini âsârdan ibaret görüp, akli ve diğer bilimleri devre dışı bırakıp, İslâm düşüncesini asr-ı saadet olarak idealize edilmiş bir döneme hapsedip, zahirî/yüzeysel bir yaklaşımla İslâm’ın ilk yaşandığı çağı yaşamak” şeklinde yapılabilir. Bu iki ayrı anlayış tarzının “saf İslâm” olgusu da şu şekilde farklılaşmaktadır: Akılcı Selefliğe göre *saf İslâm*: “bid’at, hurafe ve fikhî mezhep taassubundan arındırılmış olmakla birlikte; Selef-i Salihin olarak adlandırılan zümreyi rehber edinip, dini yaşayışı günümüze göre adapte etmek” şeklinde tanımlanabilir. Ehl-i Hadisçi Selefliğe göre *saf İslâm*’ın tanımı ise; “Selef-i Salihin’i yüzeysel bir biçimde anlayarak ilk nesli yüzeysel/lafızcı bir biçimde körü körüne taklit etmek” şeklinde yapılabilir. Selef-i Salihin/yahut ilk Müslüman nesil, birincisi için ileriye ışık tutacak bir zemin teşkil etmekteyken, İkincisi için geriye dönük bir hedef olarak kalmaktadır. Yani birincisinde hedef ileriye dönük, diğerinde ise geriye dönüktür.

Burada şu ayrımın yapılmasının da önemine dikkat çekmek istiyoruz: Ashabü’l-Hadis ile Seleflik, özü itibariyle farklılaşmaktadır. Muhafazakâr bir tutumu temsil eden Ashabü’l-Hadis’in özünde, mevcut olanı muhafaza etmek varken; aksine Seleflikte, mevcut din anlayışını, Selef’in yolundan gitmek adına ihya etmek, ıslah etmek vardır. İlkinde gelenekçilik, ikincisinde ise devrimcilik söz konusudur. Dolayısıyla bizim “Ashabü’l-Hadisçi Seleflik” diye tabir ettiğimiz zihniyet ile Ashâbü’l-Hadis’in bizzat kendisi birbiriyle karıştırılmamalıdır. Netice itibariyle Seleflik hareketi, teşekkül ettiği haliyle geriye dönüp ileriye yönelme hareketi iken, evrilmiş haliyle bir erken dönem idealizasyonuna dönüşmüştür.

Kendilerine Selefi diyen kesimlerin İbn Teymiyye'ye atıfta bulunması ise, İbn Teymiyye'yi bu "okulun" kurucusu olarak göstermeyi gerektirmez. Bu durumda İbn Teymiyye'nin ancak, Selefiyye olarak adlandırılan hareketin bir nevi öncüsü, rehberi, metod olarak ilham aldıkları kişi veya esinti kaynağı olduğu söylenebilir. Evet, İbn Teymiyye *Selefiyyûn* şeklinde bir tabir kullanmıştır. Ancak bu, *Halefiyyûn* kavramının zıddı olarak kullanılarak Selef-i Salihin zümresine yapılan bir atıftır ve günümüzde anlaşılan Seleflik'ten apayrı bir şeydir. *Ehl-i Sünnet-i Hassâ* şeklinde tarif edilen ve *Selefiyye* olarak tanımlanan zümre, bizim anladığımız şekildeki Seleflik değildir. Burada Selefiyye, "Haleften öncekiler" anlamına gelmekte ve Ashâbu'l-Hadis'i ifade etmektedir.³²⁵ Nitekim İbn Teymiyye'nin kendisini Selefi olarak nitelediğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Aynı şekilde Taftazânî de İbn Küllab'ın Selefiye ile Mu'tezile arasında ortalama bir yol tuttuğunu, onun Selefiyye'ye uyarak Allah'ın sıfatlarını kabul etmiş olduğunu belirtirken,³²⁶ söz konusu olan yine Ashâbu'l-Hadis olmaktadır. Günümüzdeki çalışmalarda, bu anlamdaki *Selefiyye* kavramı ile bahis konusu olan *Seleflik*, kavram kaymasının farkına varılmaksızın birbiriyle karıştırılmaktadır. Bu ise bilimsel açıdan önemli bir sorundur. Bu durumda sözlük anlamında *Selefiyye*'den bahsedilecekse ve eğer Selefiyye: Takdis, Tasdik, Aczi itiraf, Sükut, İmsak, Keff ve Ma'rifet ehlini teslim prensipleriyle Ashabü'l Hadis'in sistemleşmiş hali olarak nitelenecek ise, o halde "dini önceki/önde gelen alimlerin (Selef) uygulamalarına

³²⁵ Bkz. Ali Osman Küçükahmet, *İslam'da Mezhepler Gerçeği ve Günümüzde Alevilik*, Özgü Yay. İstanbul 2007, s. 97. Bu eserde Selefiyye; "Sahâbe ve Tâbiun mezhebinde bulunan fukaha ve muhaddisunun yolu" şeklinde tanımlanırken bunun aksi olan Halefiyye; "müteşabih ayetler üzerinde düşünmenin, anlamaya çalışmanın ve onları muhkem ayetlerin ışığında tefsir edip açıklamanın, bizzat Kur'an'ı Kerim'in mantığına uygun olduğunu ve taklidden kurtularak delilleri ile inanmanın dinin emri bulunduğunu kabul edenlerin mezhebi" şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla burada tanımları yapılan iki zümre, Ehl'i-Hadis/Ehl-i Re'y taraftarlarıdır.

³²⁶ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şeru'l-Akâid)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul 1982, s. 13

bakarak arındırma” anlamındaki Selefî söylem ile Selefiyye kavramlarını ayırt etmek ve Seleflikle ilgili her çalışmada bu ayrımı gözetmek kaçınılmaz olmalıdır. Bu takdirde Batı kaynaklarında yer alan *Selefiyye (Salafiyya)* teriminin ise sözlük anlamını değil, bahsettiğimiz terimsel anlamdaki *Seleflik* terimini karşıladığını da göz önünde bulundurmak gerekecektir. Bununla beraber Batılı araştırmacıların “Selefiyye” adında kurulmuş bir yapıdan bahsetmeleri pek sağlıklı gözükmemektedir. Unutulmamalıdır ki Seleflik, bir yapıdan ziyade bir zihniyettir. Bir teşbihle ifade edecek olursak, somut bir bina değil, olsa olsa (Bâtınlık-Zâhirilik gibi) binanın ruhudur.

Bu noktada dikkat edilmesi gerek diğer bir husus da, bizzat “Selef olanlar” ile “kendini Selef’e atfedenler/Selef’in izinden gidenler”in de birbirleriyle özdeşleştirilmemesi gerektiğidir.

Sonuç olarak *Seleflik* terimi, bu atfı yapanların Selef-i Salihin’i hangi anlamda gördüğü ile ilgili değişmektedir. Bu yüzden Afgâni, Abduh ve Reşid Rıza’nın *Selef* algısı farklı, Ashabü’l-Hadis sempatizanlarındaki farklı, Cihadi Selefilerinki farklı olmaktadır. Kurumsallaşmış bir yapıdan bahsedilemediği için de bu kavram her alıcıya açık bir pazar mesabesinde olmuş ve alıcı, kendi selef algısına göre bu kavrama mana yüklemiştir. Islahatçı kesim Selef’i, mezhep kaygısından kurtulmak ve ictihada vurgu yapmak için rehber olarak ileriye doğru atılırken, tutucu kesim Selef’in uygulamalarını idealize ederek düşüncüyü dondurmaktadır. Yani biri geriden ileriye doğru sıçrayış gerçekleştirirken diğeri geriye doğru yürüyüp orda kalmakla yetinmektedir.

Tezimizin başında ifade ettiğimiz Hasan Onat'ın Palamut ağacı metaforunu konumuza şu şekilde adapte etmek mümkündür: İlhamını İbn Teymiyye'den alan, köklerini Selef'e ulaştırmayı hedefleyen, Afgânî ve Abduh'un ıslahat arayışları zemininde mayalanan, nihayet Reşid Rıza ile birlikte filizlenen Selefîlik, Hasan el-Benna ve İhvân-ı Müslimîn başta olmak üzere Vaazcı Selefîlik, Siyasî Selefîlik ve Cihadî Selefîlik gibi dallara ayrılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdo, Geneive, *Salafists and Sectarianism: Twitter and Communal Conflict in the Middle East*, Center For Middle East Policy (Brooking), Washington 2015.
- Afgânî, Cemaleddin, *Dehriyyun'a Reddiye*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1997.
- Afgânî, Cemaleddin – Abduh, Muhammed, *Urvetu'l-Vuska*, Çev. İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Ahmad, Aziz, “İslah”, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. IV, Leiden 1978.
- Aktay, Yasin, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Milel ve Nihal Dergisi*, C.5 Sayı 2, Konya 2008.
- Algar, Hamid, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA* C. 22, Ankara 2000.
- Amghar, Samir, “Le Salafisme en Europe: La Mouvance Polymorphe d'une Radicalisation”, *Politique Etrangère Dergisi*, Sayı 1, Paris 2006.
- Apaydın, H. Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA* C. 20, Ankara 1999.
- Arslan, Hasan, *İslâm Hukukçusu Şevkânî ve İctihadla İlgili Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ, İstanbul 2003.
- Atay, Hüseyin, “Dinde Reform”, *AÜİFD* C. 43 Sayı:1, Ankara 2002.
- Bağdadî, Abdülkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları., Ankara 2011.
- Balta, Paul, *L'İslam dans le Monde*, Editions La Découverte et Journal Le Monde, Paris 1986.

- Başer, Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2000.
- Baytar, Abdürrezzâk b. Hasan b. İbrâhim el-Meydani ed-Dımaşki, *Hilyetü'l-beşer ft tarihi'l-karni's-salis aşr*, C. 1 1335/1916, Thk. Muhammed Behce Baytar, Dâru Sadır, Beyrut 1993/1413.
- El-Bennâ, Hasan, *Müslüman Kardeşler Teşkilâtı*, Çev. Âkif Nuri, Dava Yayınları, İstanbul.
- Risaleler*, Çev. Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutlay, Hikmet Yayınları, İstanbul 1980.
- Risaleler*, (farklı bir baskısı:) Çev. Mehmet Akbaş – Recep Songül – Mehmet Eren – Ahmet Akbaş, Nida Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Beyyûmî Gânim, İbrahim, “İhvân-ı Müslimîn”, *DİA* C. 21, İstanbul 2000.
- Bıykoğlu, Yakup, *Şevkânî'nin Fethu'l Kadîr'inde Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Şevkânî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 2012.
- Boisard, Marcel A., *Batı Dayatmacılığı ve İslâm*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2002.
- L'Humanisme de L'Islam*, Editions Albin Michel, Paris 1979.
- Brown, Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Çev. Sabri Kızılkaya-Salih Özer, Ankara Okulu Yay. Ankara 2009.
- Bulut, Halil İbrahim, *Düünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

- El-Bûtî, Said Ramazan, *Selefiyye*, Çev. Vecihi Sönmez, Ehl-i Sünnet ve Cemaat Yayınları, İstanbul 2009.
- Buzpınar, Şit Tufan, “Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed”, *DİA* C. 25, Ankara 2002.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Çakır, Meryem, “Reform ve İdari Reform Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Tarih Okulu Dergisi*, S. XVI, Ankara 2013.
- Candan, Abdulcelil, *Müslüman ve Mezhep – Bir Mezhebe Bağlanmanın Tahlihi*, Eles Yayınları, İstanbul 2004.
- Carré, Olivier, *Enseignement İslâmique et Idéal Socialiste*, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrut 1986.
- L'Islam et L'Etat Dans Le Monde d'Aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris 1982.
- Carré, Olivier - Michaud, Gérard, *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Editions Gallimard, Paris 1983.
- Celbanî, G.N., *Şah Velîyullah Dihlevî – Hayatı ve Eserleri*, Çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.
- Charnay, Jean-Paul, “Courants Réformateurs de La Pensée Musulmane Contemporaine”, *Normes et Valeurs Dans L'Islam Contemporain*, ed. Jacques Berque – Jean-Paul Charnay, Payotèque, Paris 1966.
- Commins, David Dean, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Çev. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitabü't-Ta'rifât*, Çev. Arif Erkan, Bahar Yay. İstanbul 1997.

- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadıızâdeliler”, *DÍA* C. 24, Ankara 2001.
- Çelen, Mehmet, *M. Reşit Rıza’da Hilafet Düşüncesi ve Osmanlı Tecrübesi*, Nida Yayınları, Malatya 2008.
- Dağ, Ahmet Emin, *Hasan el-Benna (Çağa İz Bırakan Önderler)*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Daudi, Halid Zaferullah, *Ed-Dehlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 1994.
- Doğın, D. Mehmet, *Doğın Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yayınları, Ankara 2014.
- Dumbe – Tayob, Abdulkader, “Salafis in Cape Town in Search of Purity, Certainty and Social Impact”, *Die Welt des Islams* 51, Leiden 2011.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye, Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Çev. Heyet, İslâmoğlu Yayıncılık, İstanbul 1988.
- İslâm’da Siyâsî, İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin-Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 2011.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızadeliler Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Konya 2007.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- İslâm’da İhya ve Reform*, Çev. Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

- İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, der. ve Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhî, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008.
- Muhammed b. Ya'kûb Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Thk. Halil Me'mun Şihâ, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm*, Çev. Kâmil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Gardet, Louis, *Connaître L'Islam*, Librairie Arhème Fayard, Paris 1958.
- La Cité Musulmane – Vie Sociale et Politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1969.
- Les Hommes De L'Islam*, Editions Complexe, Paris 1977.
- Müslüman Site – Toplumsal ve Siyasi Hayat*, Çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.
- Mişkâtu'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-Âlâ el-Afîfî, Kahire 1964.
- El-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs.; *İlcâmu'l-Âvâm 'an İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985.
- Ghalioun, Burhan, “Pensée Politique et Sécularisation En Pays d'Islam”, *L'Islamisme*, ed. Serge Cordellier, Editions La Découverte, Paris 1994.
- Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et La Loi de L'Islam*, Fransızca'ya Çev. Félix Arin, Librairie Paul Geuthner, Paris 1920.
- Görgün, Hilal, “İhvân-ı Müslimîn”, *DİA C. 21*, İstanbul 2000.
- Görgün, Tahsin, “Tecdid” *DİA C. 40*, Ankara 2011.

- Guraya, Muhammad Yusuf, *İslâmic Jurisprudence in the Modern World*, New World Printers, Lahore 1986.
- Günay, H. Mehmet, “Suriye Selefliğinin Önderi Cemâleddîn El-Kâsimî (1866-1914): Hayatı, Islahatçı Kişiliği ve Fıkhî Eserleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, Sakarya 2005.
- Cemâluddîn el-Kâsimî ve Fıkhî Görüşleri*, MÜ SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991.
- Haque, Serajul, *Imam İbn Taimiya And His Projects Of Reform*, Islamic Foundation Bangladesh, Dhaka 1982.
- Haddad, Mohamed, *Le Réformisme Musulman - Une Histoire Critique*, Mimesis France, Paris 2013.
- Hashmi, Sohail H., “Reform”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin, vol. II, New York 2004.
- Haykel, Bernard, “Salafist Doctrine”, *Global Salafism - Islam’s New Religious Movement*, ed. Roel Meijer, Hurst&Compagny, Londra 2009.
- Hizmetli, Sabri, “Cezayir’li Çağdaş Âlim İbn Badis ve Yenilikçiliği”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 7 Sayı 3-4 Yaz-Güz Dönemi, Ankara 1994.
- Bin Badis (Cezayir Bağımsızlık Mücadelesi Önderi)*, TDV Yayınları, Ankara 1994.
- İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, Thk. Abdullah Ale’l-Kebîr-Muhammed Ahmet Hasbullah-Hişâm Muhammed eş-Şâzelî, Dârü’l Maarif, Kahire 1708.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abdilhâlim, *Akil-Nakil Çatışması*, Çev. ?, Tevhid Yayınları, İstanbul 1998.

- İbn Teymiye Külliyyâtı*, C.1-2-3-4-5-6-7-8, ed. Edip Gönenç, Tevhid Yayınları, İstanbul 1986.
- Sırât-ı Müstakîm*, Çev. Salih Uçan, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Oluşum Döneminde Selefî İnanç*, Basılmamış Tez, Atatürk Üniversitesi Erzurum 2002.
- Selefîlik: İslâmi Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- El-İsfahanî, Rağîb, *Müfredât – Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012.
- Jomier, Jacques, *Introduction à L'Islam Actuel*, Editions du Cerf, Paris 1964.
- Le Commentaire Coranique du Manar*, Editions G-P Maisonneuve&Cie, Paris 1954.
- Jung, Dietrich, *Orientalis, Islamists and the Global Public Sphere*, Equinox Publishing, Oakville (USA) 2011.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücuda Bakışı", *İbn Teymiye Külliyyatı*, C. 2, Tevhid Yayınları, İstanbul 1987.
- Karaman, Hayreddin, "Efgânî, Cemaleddin", *DİA* C. 10, İstanbul 1994.
- İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara 2000.

- El-Kâsımî, Cemâleddîn, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, Çev. Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Kavak, Özgür, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜ, İstanbul 2009.
- Kaya, Eyyüp Said Kaya – Okuyucu, Nail, “Şevkânî”, *DİA* C. 39, Ankara 2010.
- Keskioğlu, Osman, “Muhammed Abduh (1266-1323 h./1849-1905 m.)”, *AÜİFD* C. 18 Sayı 1, 1970.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, “Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi”, *İslâmiyat Dergisi*, C. 10 Sayı 1, Ankara 2007.
- Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Otto Yayınları, Ankara 2011.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem – Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Koçak, Rukiye, *Muhammed Abduh'ta Selefî Eğilimler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ, İstanbul 2006.
- El-Kûsî, Müfrih b. Süleyman, *Selefîlik*, Çev. Ahmet İyibildiren, Guraba Yayınları, İstanbul 2013.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002.
- Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2013.
- Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012.

- Küçükahmet, Ali Osman, *İslâm'da Mezhepler Gerçeği ve Günümüzde Alevilik*, Özgü Yayınları, İstanbul 2007.
- Lacroix, Stéphane, “Les Nouveaux Intellectuels Religieux Saoudiens: Le Wahhabisme en Question”, *R.M.M.* Sayı: 123, Aix-En-Provence 2008.
- Laoust, Henri, “Le Réformisme Orthodoxe Des “Salafiya” et Les Caractères Généraux de Son Orientation Actuelle”, *Carthage*, Paris 1933.
- İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fırlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.
- Le Califat Dans La Doctrine de Rasid Rıda*, Traduction annotée d'al-Hilafa au al-Imama al-uzma, Mémoires de l'Institut Français de Damas, Beyrouth 1938.
- Le Trait de Droit Public (Traduction Annoté de la Siyasa Sar'iya)*, Institut Français de Damas, Beyrut 1948.
- Les Schismes Dans L'Islam*, Payot Paris Yayınları, Paris 1965.
- Pluralismes Dans L'Islam*, Geuthner Yayınları, Paris 1983.
- Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, Çev. İ. Safa Üstün, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996.
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara 1993.
- Lauzière, Henri, “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies*, The Middle East Studies Association of North America, ed. Beth Baron, vol. 42 no. 3, August 2010.
- Mandaville, Peter, *Transnational Muslim Politics – Reimagining the Umma*, Routledge Yayınları, New York 2001.

- Massignon, Louis, *Annuaire du Monde Musulman*, Presses Universitaires de France, Paris 1955.
- Opera Minora* (Tome I), Makaleleri Derleyen: Y. Moubarac, Presses Universitaires de France, Paris 1969.
- Meijer Roel, *Gobal Salafism - Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer, Hurst&Compagny, Londra 2009
- Mérad, Ali, "Islah", *DİA C. 19*. Ankara 1999.
- Ibn Badis, Commentateur du Coran*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1971.
- L'Islam Contemporain*, Presses Universitaires de France, Paris 1992.
- Çağdaş İslâm*, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları.
- Le Califat, Une Autorité Pour L'Islam ?*, Desclée de Brouwer, Paris 2008.
- Le Réformisme Musulman En Algérie de 1925 à 1940*, Mouton&CO, Paris 1967.
- Méténier, Edouard, "Le Moment 1908 à Bagdad: Connections Personnelles et Convergences Politiques Entre La Mouvançe Salafiste et Le Mouvement Constitutionnaliste", *L'ivresse de la liberté. La Révolution de 1908 Dans L'Empire Ottoman*, Louvain/Paris 2012.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *İslâm'da İhyâ Hareketleri*, Çev. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul 2011.
- Milton-Edwards, Beverley, *Islamic Fundamentalism Since 1945*, ed. Eric J. Evans&Ruth Henig, Routledge, New York 2006.
- Mondeguer, Nadia Elissa, "Al Manâr de 1925 à 1935: La Dernière Décennie d'Un Engagement Intellectuel", *R.M.M. Sayı: 95-96-97-98*, Aix-En-Provence 2002.

Moussalli, Ahmad, “Wahhabism, Salfism, and Islamism: Who is the Enemy?”
Conflicts Forum: Beirut – London – Washington, 2009.

Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest fo Modernity, Legitimacy, and the Islamic State, University Press of Florida, Gainesville 1999.

The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights, University Press of Florida, Gainesville 2001.

Nafi, Beşir Musa, *İslâmcılık (Siyasal İslâm Akımları)*, Çev. Burhanüddîn Aldîyaî, Yarın Yayınları, İstanbul 2012.

Nasır, Seyyid Hüseyin, “Islam in the Islamic World Today, An Overview”, *Islam in the Contemporary World*, ed. Cyriac K. Pullapilly, Cross Roads Books, Notre Dame/İndiana 1981.

Modern Dünyada Geleneksel İslâm, Çev. Savaş Şafak Barkçın – Hüsametdin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

Oğuz, Muhammed İhsan, *Mufassal Mezheb-i Selef – Selefiyye Mezhebi: İlk Müslümanları Örnek Alma Yolu*, Oğuz Yayıncılık, İstanbul 2005.

Okuyucu, Nail, *Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ, İstanbul 2008.

Onat, Hasan, “İslâm'da Yeniden Yapılanma Üzerine”, *AÜİFD* C. 39 Sayı 2, Ankara 1999.

“İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam Ve Önemi”, *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

- “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ed. Ahmet Kavas, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi – El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Öz, Mustafa, *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2012.
- Özdiñç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet – Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Özer, Salih, “Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği”, *İslamiyât Dergisi*, Sayı 1, Ankara 2007.
- Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, *DİA* C. 36, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Özler, Mevlüt, “Selefiyye”, *Kelam - El Kitabı*, ed.: Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012.
- Öztürk, Mustafa, “Selefilik ve Te’vil”, *Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine-Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2011.
- Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Ramazan, Tarık, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri – Afgânî’den el-Bennâ’ya Kadar İslâm Islahatçıları*, Çev. Ayşe Meral, Anka Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Rıza, Reşid – Karaman, Hayreddin, *Gerçek İslâm’da Birlik*, Çev. Hayreddin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Rıza, Reşid, “Fâtihatü’s-Seneti’l-ûlâ li’l-Menâr”, *El-Menâr*, I/1, Kahire 1898.
- El-Menâr*, C. 17, Matbaatü’l-Menâr, Kahire 1332/1913.

Hilafet, Çev. Mehmet Çelen, İlimyurdu Yayıncılık/Mana Yayınları, İstanbul 2010.

İslâmda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Sadeleştiren: Hayreddin Karaman, DİB Yayınları, Ankara 1974.

Tarihu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh, C.1, Menâr Matbaası, Mısır 1931.

Risler, Jacques C., *Çağdaş İslâm Dünyası*, Çev. Nihal Öno1, Varlık Yayınları, İstanbul 1974.

L'Islam Moderne, Editions Payot, Paris 1963.

La Civilisation Arabe, Editions Payot, Paris 1955.

Rizk, Charles, *Entre L'Islam et l'Arabisme*, Editions Albin Michel, Paris 1983.

Roy, Olivier, *L'échec de l'Islam Politique*, Editions du Seuil, Paris 1992.

Siyasal İslâmın İflası, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul 1994.

Rougier, Bernard, "Introduction", *Qu'est-Ce Que Le Salafisme?*, Ed. Bernard Rougier, Editions Presses Universitaires de France, Paris 2013

Shahin, Emad Eldin, "Salafiyah", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. III, New York 1995.

Shacht, J., "Muhammed Abduh", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları C.8, 1965-1986.

Sourdel, Dominique, *L'Islam*, Presses Universitaires de France, Paris 1979.

Sourdel, Dominique & Janine, *Dictionnaire Historique De L'Islam*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.

Şerif, Mian Muhammed, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, C. 2, Çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

- Eş-Şevkânî, Muhammed, *Allah Dostları*, haz. Abdülvahid Metin, Tevhid Yay., İstanbul 1996.
- Şirin, Süleyman, *Cemâleddin El-Kâsımî'nin (1283/1866-1332-1914) Hadis İlmindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.
- Tapiero, Norbert, *Les idées Réformistes d'Al-Kawakibî*, Les Editions Arabes, Paris 1956.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, C. 2, 1158/1745; Vedaa Havaşiye Ahmed Hasan Besic, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1418.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Turgut, Ali, “Cemâleddin el-Kâsımî”, *DİA* C.16, Ankara 1993.
- Türköne, Mümtaz'er, Özdağ, Ümit, *Siyasî İslâm ve Pan İslâmizm*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1993.
- Uludağ, Süleyman, “Gazzâlî”, *DİA* C. 13, İstanbul 1996.
- “İbn Teymiyye”, *İbn Teymiye Külliyyatı* C.1, Bursa 1986.
- İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1979.
- Voll, John O., “İbn ‘Abd Al-Wahhab, Muhammad”, *Encyclopedia Of Religion*, C. 6, New York 1987.
- “Salafîyya”, *Encyclopedia Of Islam and The Muslim World*, vol. II, New York 2004.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.

- İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Weismann, Itzhak, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Islamic History and Civilization, Leiden E.J. Brill 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *DİA* C. 10, İstanbul 1994.
- Yazıcı, Muhammed, *İbn Teymiyye'nin İslâm İnanç Mezheplerine Bakışı*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2009.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1971.
- Yüksel, Emrullah, “Birgivi”, *DİA* C.6, Ankara 1992.
- Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, TDV Yayınları, Ankara 2011.

Web Siteleri:

<http://selefilik.com/selefilik-nedir-ne-degildir/>

<http://www.bugun.com.tr/kadizadeliler-selefiligin-osmanli-kokenleri-yazisi-1163410>

<http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Qu-est-ce-que-le-salafisme-2013-06-30-980478>

<http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/osmanlida-selefi-damar-36354>

ÖZET

Atalay, Hakan, İslahat Hareketleri ve Seleflilik, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan Onat, 119 s.

Seleflilik tam anlamıyla bir mezhep olamayacağı halde, birçok çalışmada bir mezhep gibi algılanarak sistematik kurucusunun İbn Teymiyye olduğu söylenmektedir. Halbuki “Halefiyyûn” kavramının zıddı olan “Selefiyye” teriminden farklı olarak “Selefi/Seleflilik” nitelemesinin, ilk defa modern dönem ıslahat hareketleri ile ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda, tezimizde Seleflilik kavramının zemini araştırılarak ıslahat hareketleri ile ilişkisi ele alınmıştır. Selefliliğin bir mezhepten ziyade bir zihniyet olduğuna dikkat çekilmiş; İbn Teymiyye’yi sistematik kurucu şeklinde görmek yerine, ıslahatçıların ve Vehhâbi eğilimlerin ilham kaynağı olarak görmenin daha sağlıklı olacağına kanaat getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslahat, Selefiyye, Seleflilik, Selef, Selef-i Salihin, Ashâbü'l-Hadis, İbn Teymiyye, Afgânî, Abduh, Reşid Rıza.

ABSTRACT

Atalay, Hakan, Reform Movements and Salafism, Master Degree Thesis, Thesis Advisor: Prof. Dr. Hasan Onat, 119 p.

However salafism, in strict sense, can not be considered as a religious sect (madhab), in many studies its perceived as a sect, withal being said that Ibn Taymiya is the sistematic founder. Nevertheless, apart from the term “salafiyyun” which is the

antonym of “khalafīyyun”, it can be seen that the attribute “salafi” for the first time emerges with the modern epoch reformist movements. In this sense, our thesis studies the sole of the term “salafism” and dicusses its relation with reformist movements. Moreover, it seems to be a healthier conviction to consider salafism as a mindset/mentality rather than a sect, while conceding Ibn Taymiyah not as the sistematic founder, but a source of inspiration for reformist and wahabi movements.

Keywords: Reform, Salafiyya, Salafism, Salaf, Ashabu’l-Hadith, Ibn Taymiyah, Afgâni, Abduh, Rashid Rida.