Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri

Süleyman ULUDAĞ*

Özet

Selefîlerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefin tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştı. Bundan sonra selef âlimleri, sûfîleri eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler "İslâm'da zühd var ama tasavvuf yoktur", demiş, bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Selefîlikle tasavvufun târihî süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefîyye, Tasavvuf, Sufi, Zühd

History of Relationships Between Salafism and Sufism

Abstract

Value of Sufism for Salafies varies according to development of Sufism and types of it in different periods. In the former periods due to there is not a institutionalized Sufism, rejection of Sufism by Salafies is not possible. Sufism Movement had started in the second half of the VIII. Century, and pervaded in the IX. Century. After that time Salafi scholars become to criticize Sufies. For that reason, some scholars have claimed that "Asceticism is allowed but not Sufism in Islam". Such scholars ground their claims on the perception of asceticism is not criticized but accepted; although, Sufism has been a big controversy. In that article, relationships of Sufism with Salafism will be debated.

Keywords: Salafiyya, Mysticism, Sufi, Zuhd.

Giriş

Ümmetin 70 küsûr fırkaya ayrılacağından bahseden hadiste, bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceği, bunun da "Hz. Peygamber ve Sahâbe'nin yolundan yürüyenler" olduğu belirtilir.[1] Bu hadisin sıhhati tartışmalı olsa da, tarihî bir gelişimi yansıtmasından başka, birçok âlimin hidâyet-dalâlet, helâk-necât meselesine bakışını etkilemiş olması bakımından önem taşır. Ayrıca bu hadise dayanarak her fırka ve mezhep, kurtuluşa eren fırkanın (fırka-i nâciye) kendisi olduğunu, diğerlerinin ise mahv ve helâk olduklarını iddia etmiştir.

Selef mezhebinde olanlar her vesileyle Hz. Peygamber'in ve Sahâbe'nin, hattâ Tâbiîn ve Etbau't-Tâbiîn'in yolunda olduklarını vurguladıklarından, bu yola *"selef*

---

* Prof. Dr., Uludağ Ü. İlâhîyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi, e-posta: suleymenuludag1940@gmail.com

1 Ebû Dâvûd, *es- Sünen*, "Sünnet",1; Tirmizî, *es-Sünen*, "Îmân",18; İbnMâce, *es-Sünen*, "Fiten",17; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 309.

mezhebi" denilmiştir. Bu yolu tutanlara *"Eseriyye"* denilmesinin sebebi de nakle ve rivâyetlere olan bağlılıklarıdır. Bunlar bazen kendilerini*Ehl-i Hadîs* olarak da tarif ederler.

Cehmiyye ve Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını ve bazı âyetleri farklı ve yeni bir şekilde te'vîl ettiklerinden, onlara *"Nüfât-Muattıla"* denilmiştir. Bu tür yeni yorumları reddedip nas ve lâfızların zâhirî mânalarına bağlı kaldıklarından selef yolunu tutanlara "İsbâtiyye-Sıfâtiyye" adı da verilmiştir. Bütün bunlar, Selefîyye dediğimiz zümrenin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde, daha kapsamlı bir ifadeyle en hayırlı nesiller sayılan ilk üç nesil döneminde yaşanmış olan dinî-İslâmî hayata ne kadar sıkı bir şekilde bağlı olduklarını, dinle ilgili yeni tefsir, izah ve tahlillere çoğu zaman bid'at veya dalâlet, hattâ bazen da tahrif ve küfür deyip karşı çıktıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu mezhebin gelenekçi (traditionalist) yönü dikkate alınınca, bunların İslâm'daki yeni gelişmelere, yorumlara, fikrî akımlara, bu arada zühd ve tasavvuf hareketine nasıl bakacaklarını tahmin etmek zor değildir.

İmâm Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail'e (ö. 324/936) nisbet edilen Eş'ariyye ve Muhammed b. Muhammed'e (ö. 333/944) nisbet edilen Mâtürîdîyye mezhepleri ortaya çıkıp kelâm mezhebi niteliğine bürünmeden evvel İslâm geleneğine bağlı bulunan ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat denilen mezhebe mensup olan bütün Müslümanlar Selef mezhebi üzere idiler. Aslında İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî de Selef mezhebinden olduklarını ifade etmekteydiler. Bu bakımdan genel anlamda Selef mezhebi deyimi Mâtürîdîlik ve Eş'arîler de dâhil olmak üzere bütün Ehl-i Sünnet'i, özel anlamda ise sözü edilen iki mezhep teşekkül etmeden evvelki gelenekçi Müslümanlar ile daha sonra Selef veya Ehl-i Hadîs adı altında varlıklarını bugüne kadar devam ettiren, hiçbir zaman kendilerini Eş'arî veya Mâtürîdî saymayan zümreleri de kapsar. Tıpkı Selef (çoğulu Eslâf) gibi sünnet de âdete ve geleneğe işaret eder. Bu bakımdan Selefîler, kendilerini "Ehl-i Sünnet" olarak da tanımlarlar.

Selef'e Göre Tasavvuf

Eğer tasavvufla İslâm'ın amel, ibadet, tâat, takva, ahlâk ve edep boyutunun yanı sıra Allah Rasulü'nün vahiy alırken yaşadığı mânevî haller, Rabb'ına ibadet veya duâ ederken veyahut sahâbesine vaaz ve nasihat ederken yaşadığı derin ve yoğun hisler ve vecd (coşku) halleri ve bütün bunların cemâatine farklı şekillerde ve derecede yansımaları kastediliyorsa söz konusu hususların İslâm'ın özünü ve rûhunu teşkil ettiği açıktır. Zira tasavvuf, müminin Rabbi ile kurduğu rûhî ve derûnî ilişki (irtibat, ittisâl) anlamında İslâm'daki mânevî hayatın adıdır. Baştan beri İslâm'da adı konulmamış bir tasavvuf vardır. Tasavvuf, söz konusu mânevî ve rûhânî hayata sonradan verilen isimden ibarettir. Daha evvel bu husus ihsân, takvâ, zühd, ihlas, huşû', Allah korkusu, Allah sevgisi gibi kelimelerle ifade ediliyordu. Tasavvuf gibi diğer İslâmî ilimlere de tefsir, kırâat, hadis, fıkıh ve kelâm gibi isimler sonradan verilmişti. Kur'ân ve sünnette iç içe ve bir arada bulunan çeşitli mesele ve

mevzulara ait bilgilerin zamanla farklılaşmaları, ayrışmaları ve bir ilim dalı haline gelmeleri tabiî bir gelişmenin kaçınılmaz sonucudur.

Selef'e Göre Tasavvufun Değeri

Selef mezhebinde olanların tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefîn tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. İslâm'ın özü ve rûhu diye tarif ettiğimiz Kur'ân ve Peygamber'in hayatındaki tasavvuf, yani derin ve yoğun mânevî hayat zâten bütün müminler tarafından cân-ı gönülden benimsendiğinden bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak Abdullah b. Amr, Ebü'd-Derdâ, Abdullah b. Ömer ve Ebû Zer el-Gıfârî gibi ibadet ve zühd hayatında aşırı giden bazı müminlerin Hz. Peygamber tarafından uyarıldığı ve dinde aşırılığın tasvip edilmediği bilinmektedir. Aşırı temâyüllere sahip bu nevî müminler, sonraki dönemlerde de nisbeten daha sıkça görülmüştür. Bununla beraber bütün İslâmî kesimlerde âbidler, nâsikler, kurrâ ve zâhidler yani takvâ sahibi sâlih müminler ve dindarlar daima saygı görmüşlerdir.

Selef ya da Ehl-i Sünnet adı verilen ilk dindar Müslüman âlimler ilk zamanlarda Cehm b. Safvan'a (ö. 128/745) nisbet edilen Cehmiyeve Mu'tezile'nin bid'at olarak gördükleri görüşlerine reddiyeler yazmışlardır. İbn Saîd el-Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî (ö. 355/965), Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile mezheplerine reddiyeler yazan, dolayısıyla Eş'arîliğe ve Matürîdiliğe zemin hazırlayan selef âlimleridir.

Ali Sâmi en-Neşşâr ile Ammâr et-Tâlibî tarafından yayınlanan Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855-856) *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye,* Ebû Abdillah el-Buhârî'nin (ö.256/870) *Halku ef'âli'l-İbâd*, İbn Kuteybe'nin (ö.240/855) *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'c-Cehmiyye ve'l-müşebbihe*, Dârimî'nin (ö.255/869) *er-Redd ale'l-Cehmiyye er-Red ale'l-Merîsî* isimli eserleri bahsedilen bid'at mezheplerini red için kaleme alınmıştı.[2] Bu dönemde selef âlimleri, zâhid ve sûfîleri hedef alan tenkitler yapmamışlar, reddiyeler yazmamışlardır. Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhasibî'yi eleştirmesi zühd ve tasavvuf konusundaki görüşlerinden dolayı değil, kelâmla meşgul olması sebebiyle idi. Ebû Zürâ (ö. 281/894) ise onun tasavvufî fikirlerini eleştirmişti.[3] Sâlimiyye fırkasının önderi sayılan Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979) ile Muhammed b. Fâdıl el-Belhî (ö. 319/931) aynı sebepten dolayı tenkit edilmişlerdi, sûfî oldukları için değil.

Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştır. Bundan sonra selef âlimleri, özellikle fıkıhçılar, sûfîleri eleştirmeye başladılar. Nasîruddin et- Tûsî (ö. 672/1274), kâfir ve zındık olmakla suçlanan sûfîler hakkında bilgi verir ve sûfîlere haksızlık yapıldığını belirtir.[4] Zındık

---

2 bk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. *Akâidü's-Selef,* İskenderiye 1970.

3 ez-Zehebî,EbûAbdillâh b. Osmân, *Siyerüa'lâmi'n-nübelâ*, XIII,311.

4 et-Tusî Ebu Nasr es-Serrâc, *el-Lüm'a*, Kahire 1960, s.492-515.

ve mülhid olduğu gerekçesiyle Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/921) idam edilmiştir.[5]

Bu dönemde Selefîlerden başka bir kısım fıkıh ve kelâm âlimleri de bazı mutasavvıfları eleştirmişlerdir.

"İslâm'da zühd var ama tasavvuf yoktur", diyenler bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürerler. Bu görüşte doğruluk payı vardır. Zira Ehl-i Sünnet ve Selefîlerden başka Mu'tezile, Hâricîler ve Şîa'da zühd kavramına sahip çıkmıştır. Fakat tıpkı tasavvufun aşırı şekilleri gibi zühdün aşırı şekilleri de daima eleştirilmiştir. Nitekim mutasavvıfları kıyasıya eleştiren İbnü'l-Cevzî (ö. 514/ 1120), *Telbîsu İblîs*'in (Kahire, 1368, s. 145-155) 9. bölümünü zâhid ve âbidlerin eleştirisine ayırmıştır.[6] Diğer yandan aynı zât, Ebû Nuaym'ın (ö.228/843) *Hilyetü'l-Evliyâ*'sını *Sıfatü's-Safve* isimli eserinde kısaltmış ve daha faydalı hale getirmiştir. Çizgi dışı/marjinal (heretik, râfizî) mutasavvıflar gibi aynı durumdaki zâhidler ve zühd de daima eleştirilmiştir. Bununla beraber Selefîler zühdü kabul ve zâhidlere medh-ü senâ ederken genellikle tasavvufa ve sûfîlere mesafeli durmayı tercih ederler. İlk iki asırda zühd, tasavvufun özünü içeriyordu. Sonradan bu öz gelişti, ibadete ve zühde dayanan tevhîd, keşf ve mârifet ağırlıklı bir hareket haline gelince tasavvuf adını aldı. Ve bu sefer de zühd tasavvufun başlangıcı ve parçası haline geldi. "Tasavvuf zühdden fazla bir şeydir, zühd tasavvufun başlangıcıdır", diyenler bunu kasdederler. (İbnül'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Kahire 1368, 155, 159). Bununla beraber tasavvuftan bağımsız olarak zühde Selefîler, Mu'tezile, Hâricîler, Şîîler ve fakihler üstün bir dinî diğer olarak daima rağbet göstermişlerdir.

14 asırlık bir târihî bulunan Selefîyye mezhebi mütecânis ve yekpâre bir mezhep değildir, birçok kolları ve şekilleri mevcuttur.[7] Dolayısıyla zaman ve mekân itibariyle çeşitli coğrafyalarda ve toplumlarda selef mezhebinin çeşitli şekilleri ortaya çıkmıştır.

Tasavvufa bakış itibariyle selefîler iki kısımdır. Bir kısmı tasavvufu ikiyi ayırır. Mûtedil olan kısmını kabul eder, aşırı (gâlî) kısmını reddederler. İbn Teymiye ve sâdık izleyicisi İbn Kayyim bu kısma dâhildirler. Hattâ bunların kendilerine özgü bir tasavvufu da mevcuttur. Özel anlamda bunlara da sûfî denilebilir. Diğer kısmı *"Şîîlerin de mutasavvıfların da mûtedili olmaz, hepsi aşırı ve çizgi dışıdır"* derler ve

---

[5] Suçlanan ve cezalandırılan sûfîler için bk. Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib b. Alî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 1954, I, 5-17.

[6] İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu iblis*, Kahire 1368, s.145-155.

[7] Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, isimli eserinde selefin yedi esasından bahseder. Takdis, îmân-tasdik, aczi itirâf, sukût, tasarruftan kaçınmak, keff ve mârifet ehline teslim. Bu esaslar selefî tanımlamaya yeter ama bu esasların farklı yorumlanmasından selef hareketinin birçok şubeleri ortaya çıkmıştır. Selefîlerin Hanbelilerden, İbn Teymiye ve izleyicilerinden, Muhammed b. Abdülvehhâb'dan ibaret görmemek gerekir. Mehmed Birgivi ile izleyicileri Kadızâdelileri de bu grupta görmek lazımdır. eş-Şebâb, en-Nusra ve el-Kâide gibi militan grupları esas alarak Selefîyye'yi değerlendirmek yanlış ve sakıncalıdır. Kahire 1309, I, 42.

tasavvufu kökten reddederler. İhsan İlâhî Zâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdır*'da[8], Abdurrahman Vekîl, *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*'te[9], Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*'ta[10], *et-Tasavvufu'l-İslâmi beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*[11], Takiyyuddîn el-Hilâlî *el-Hediyyetü'l-hâdiyye ile't-Tarikâti't-Ticâniyye* isimli eserlerinde bu görüşü savunmuşlardır. Müsteşriklerin önemli bir kısmı da bu görüştedir. Bu bakımdan Selefîlerin tasavvuf hakkındaki eleştirel yaklaşımları farklılık göstermektedir. Tasavvufun en önemli konularından olan keşf/ilhâm ile kerâmeti Selefîlerin kabul ettiklerini özellikle belirtmek gerekir.

Abdülkadir Mahmud *el-Felsefetu's-sûfiyye* (Kahire, 1966) isimli eserinde tasavvuf hareketini üç ana kısma ayırır[12]:

Birinci kısım: Selefî Tasavvuf

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Kerrâmiyye (Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/868), Sâlimiyye (Ebû Abdullah b. Sâlim (ö. 297/909) ile başlar ve İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve İmâm Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile devam eder ve Abdullah Ensârî (ö. 481/1088) ile son noktasına ulaşır. İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1330) de selef tasavvufunun önemli sîmâlarıdır. İbnü'l-Âkil (ö. 513/1119) ve Abdülkādir-i Geylânî (ö.481/1089) de Hanbelîdir, dolayısıyla Selefîdir.

Daha evvel İslâm dininin "rûhu ve cevheri" diye tarif ettiğimiz tasavvufu bunlarda görmek mümkündür. Bununla beraber Selefî Sûfîler diğer sûfîlerden epey farklıdırlar.[13]

İkinci kısım: Sünnî Tasavvuf

Zeynel Âbidîn (ö. 94/712), Ca'fer es-Sâdık (ö. 141/765), Süfyân es- Sevrî (ö.161/778), İbrahim b. Edhem (ö. 161/ 778), Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801) ve Hâris el- Muhâsibî (ö. 243/857) ile başlar, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909) ile devam eder, İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) ile zirveye ulaşır, Şâzeliye tarîkatında ve Muhammed İkbâl'de (ö.1938) varlığını sürdürür.

Üçüncü kısım: Felsefî Tasavvuf

Zunnûn el-Mısrî (ö. 245/859) ve Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 261/874), Hallâc (ö.309/922), Hâkimet-Tirmizî (ö.320/932), Şiblî (ö.957/ 1550) ve Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ile başlar, Sühreverdî (ö. 587/ 1191), Halebî (ö.578/1191), Sadruddin Şirâzî (ö. 1050 1641) ile devam eder, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 957/ 1550), İbnü'l-Fârız (ö. 632/ 1295), Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/ 1273), İbn Seb'în (ö.669/1270), eş-Şüşterî (ö. 1019/

---

8 bk. İhsan İlâhî Zâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdır,* Lahor 1986.

9 bk.Abdurrahman Vekil, *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*, Kuveyt 1984.

10 bk.Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, Darü's-Selefiyye, 1983; Muhammed F. Şafaka,
et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-din ve'l-felsefe, Kahire 1975.

11 bk.Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beyrut 1960.

12 bk.Abdülkadir Mahmûd, *el-Felsefetü's-sûfiyye*, Kahire 1966.

13 Bu konuda bk. Abdülkadir Mahmûd, *age.* s.78-148, Ali Sâmi en-Neşşâr, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 285-313;III, 105-216; Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer, İstanbul 2006, s.113-134.

1610) ve Abdülkerîm el-Cilî (ö. 832/ 1428) ile son noktaya ulaşır. İran'da İrfânîlik adı verilen tasavvuf, felsefî tasavvufun İran versiyonudur.

Selefîler, felsefî tasavvufu genellikle İslâm dışı kabul ederler, Sünnî tasavvufa bakışları ise mûtedil ve yumuşak olmakla beraber bunu da eleştirmekten geri durmazlar. Bazıları bunu da reddeder. Tabiîdir ki, selef tasavvufunda tarîkat ve tekke yoktur, terbiye şeyhi mevcut olmadığından şeyh-mürîd ve tarîkat âyinleri, ritüelleri de mevcut değildir. Esasen selefîler bu tür şeylere de karşıdırlar.

Sühreverdî Halebî zındık olduğu gerekçesiyle idam edilmişti. Selefîler, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr, el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*[14] ve *Meâricu'l-Kuds* gibi eserlerindeki bilgileri felsefî bilgiler olarak kabul eder ve reddederler. Onlara göre Gazzâlî'yi İbn Sînâ'nın (ö. 428/ 1037)*eş-Şifa* isimli eseri hasta etmiştir.[15]Selefîler İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân (ö.536/1142), İbn Seb'în (ö.669/1279), eş-Şüşterî, İbn Dehhâk (ö. 661/1214),İbn Kasî (ö. 546/1151), İbn Sudkîn, Abdülkerim Cilî, İbn Fârız, Sadreddîn Konevî(ö. 597/ 1200) gibi vahdet-i vücûd ehli ve taraftarı mutasavvıfları mülhid ve zındık saymışlardır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) *Telbîsü İblis*'te (*Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ*) ve diğer eserlerinde VI/XII. asra kadar olan tasavvufu ve mutasavvıfları eleştirmiştir. Başta İbn Teymiyye ve talebesi ve izleyicisi İbn Kayyim olmak üzere Alâeddîn Buhârî (ö. 841/1437), Bikâî (ö. 885/1480) ve Ali el- Kârî (ö. 1014/1650) gibi tasavvuf tenkitçileri eleştirilerini vahdet-i vücûd ehli, özellikle de İbnü'l-Arabî üzerinde yoğunlaştırmışlardır.[16]

İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624) öncesi Nakşibendiyye meşâyihi de dâhil olmak üzere vahdet-i vücûd fikrinin geniş ölçüde bütün tarîkat ehli arasında yayılması ve kabul görmesi sonraki selefîlerin mutasavvıfları ve tarîkat mensuplarını İslâm dışı bir hareket olarak görmelerini kolaylaştırmıştır. Bu gün selef ile sûfîler arasında gördüğümüz ihtilâfın ve çatışma noktalarının böyle bir târihî mâhiyeti mevcuttur.

Selefîlere Göre Sûfîliğin ve Sûfîlerin Kusuru

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi radikal selefiler sûfîliği de sûfîleri de baştan sona hata ve kusur olarak görür ve reddederler. Mûtedil ve mâkûl olan selefîler ise radikal selefîler gibi tasavvufun bir kısmını reddeder, ancak onlardan farklı olmak üzere diğer bir kısmını kabul ve müdafaa ederler. İbnTeymiyye ve İbnKayyim, Hallâc ve benzeri sûfîleri reddederken genellikle ilk sûfîleri kabul eder, ama İbnü'l-Arabî, İbn Fârız, İbn Seb'în, İbn Berracân ve İbn Dehkân gibi *Vahdet-i Vücûd*'u

---

14 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr; el-Madnûn el-kebîr; el-Madnûn es-sağîr*, Kahire 1309.

15 İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 114-218.

16 bk. Alâeddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294; Ali el- Kârî, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1294, s. 52-116; Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî*, Kahire 1980; a. mlf. *Tahzîru'l-ibâd*, Kahire 1980; Abdurrahman Vekîl, *Mesrau't-tasavvuf* adiyle yayımlamış ve eleştirilerinin dozunu artırmıştır. İsmail Fenni (Ertuğrul) bütün bu eleştirileri cevaplayarak Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi savunmuştur.

benimseyen mutasavvıfları şiddetle reddederler. Bir kısım kelâm ve fıkıh âlimleri de bu hususta selefîler gibi düşünürler. İbn Haldûn bunlardan biridir.[17]

Burada hata ve kusur dediğimiz husus, selefîler tarafından genellikle ilhâd, küfür, zındıklık, bazen de dalâlet ve bid'at şeklinde algılanır. Şimdi bu tür hata ve kusurlardan bazılarına kısaca bakalım:

1. Kabir ziyareti ve ölülerin ruhlarından istimdâd. Ünlü sûfî Ma'rûf Kerhî'den bahsedilirken, onun kabri, tecrübe edilmiş bir tiryâk/devâdır denilir.[18] Duâsı makbûldür, kabri ile derdi olanlar devâ ve şifâ bulur, denilir.[19] İbret almak veya kabirdeki ölüye duâ etmek maksadıyla kabirlerin ziyâretini câiz gören Selefîler, kabirlerde ve türbelerde bulunan ve evliyâ/ermiş olduğuna inanılan ölülerin ruhlarından istimdâtta bulunmayı, onlardan meded ummayı ve Allah katında onları vasıta, vesîle ve şefâatçi kılmayı aslâ câiz görmezler. Kimi bunu, putları aracı kılma gibi küfür ve şirk; kimi de büyük günah olarak görür.[20]

2. Ölülerin ruhlarından meded/yardım istemeye karşı olan Selefîler, evliyânın (ermişlerin) ya da herhangi bir müslümanın kabri üzerine türbe ve bina inşâ edilmesini veya kabirlerin mermer taşlarla görkemli hale getirilmesini, türbelerdeki mermer ve ahşap sandukaların kumaşlarla süslenmesini hiçbir şekilde câiz görmezler, bunların mutlaka yıkılması ve ortadan kaldırılması gerektiğine inanırlar.[21]Onlara göre Müslümanların kabirleri Medine'deki Bâkî Kabristanı gibi olmalıdır. Fıkıh âlimleri de sade olmayan kabirleri mekrûh görürler.

3. Selefîler yatırların bulunduğu yerlerde, türbe ve dergâhlarda ibadeti, kurban kesmeyi ve sadaka vermeyi de câiz görmezler. Çünkü buraların herhangi bir yerden farklılığı ve fazileti yoktur. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini benimseyen Suûdîler de, Mekke ve Medine'deki ziyaret yerlerini yıkmışlardır. Birgivî'nin ve Kadızâdelilerin görüşleri de böyledir. Bu sebeple bunlara *"Hüddâmü'l-Meâbid"*, yani "ibadethâneleri yıkanlar" adı verilmiştir.

Sûfî, şeyh ve derviş olmayan pek çok mümin ziyaret yerlerine (mezar) gider, duâ eder, yatırı vesile edinerek Allah'tan yardım ister. Ancak buna daha fazla önem veren ve bunu savunan mutasavvıflar, tarîkat ehli ve özellikle Şiîlerdir. Sûfîler gibi Şiîler de "Atebât-ı mukaddese" ve "Atebât-ı âliye" dedikleri ziyaretgâhlara kudsiyet atfederler.[22]

4. Sûfîlerin tamamı, bir tür dinî musikî anlamına gelen semâ'a ve ilâhîlere, özellikle zikir meclislerinde önem verirler. Dindışı (profan) musikiye nisbeten ılımlı

---

17 İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958, s. 70; *İbnHaldûn'un Fetvâsı*, s. 110, *Mukaddime*, Tunus 1984, s. 584-97.

18 es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 84.

19 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 60.

20 İbn Teymiyye, *et-Tevessül ve'l-vesîle*, Kahire 1374, s. 17, 23.

21 bk. Tirmizî, *es-Sünen*, "Cenâiz", 56; Müslim, *es-Sahîh*, "Cenâiz",94

22 İbn Kayyim, *İgâsetu'l-lehfân*, Kahire 1961, I, 201-242.

yaklaşan selefîler,sûfîlerin semaına (deverân, raks) karşıdırlar.[23]Semânın bir ibadet olmadığını söylerler.

5. Selefîler, sûfîlerin şathiyelerine saçma, hezeyan, zırva (tammât, türrehât) der ve reddederler. Hallâc'ın "Ene'l-hak" demesini küfür sayarlar. "Ene'l-hak" sözünün fenânın ve tevhîdin en yüksek seviyesi sayılmasını abes ve anlamsız görürler. Bununla beraber Ebü'l-Vefâ ibn Akîl (ö. 513/1119) ve Abdullah Ensârî gibi bu konuda daha ılımlı görüşlere sahip selefîler de vardır.

6. Riyâzet, mücâhede, halvet, erbaîn, çile. Selefîler, mutasavvıfların riyâzet ve mücâhede, yani çile/erbaîn, nefse hâkim olmak için çileli bir hayat yaşama, bazı tekkelerde ve zaviyelerden inşâ edilen küçük, daracık ve karanlık hücrelerde (çilehâne) kırk günü kendini ibadete verme ve bunun sonunda nefsi terbiye edip mânevî bir temizliğe erme usullerini bid'at ve dalâlet olarak görür ve reddederler. Onlara göre tasavvuftaki çileli hayat, şeriata aykırı olduğu gibi akla ve fıtrata da muhâliftir.

7. Şeyhe kayıtsız ve şartsız teslim olmak ve onu körü körüne taklit etmek. Selefîler, tasavvuf kitaplarında geçen *"tasavvuf itirâzı terk etmektir", "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"; "şeyhine niçin diyen mürîd iflâh bulmaz"; "mürîd şeyhini âmâ birini uçurumun kenarında yeden kişiyi izlediği gibi izlemeli";"şeyhin önünde mürîd, gassâlın önündeki cenaze gibi olmalı";"mürîd şeyhin hatasını kendi isabetli görüşüne tercih etmelidir"* gibi ifadeleri bahis konusu ederek mutasavvıflara yüklenirler. Bu ifadelerin şerîata da akla da aykırı olduğunu ısrarla söylerler.

8. Selefîler, mutasavvıfların Ricâlu'l-gayb/gayb erenleri, üçler, yediler, kırklar, kutub ve gavs konusundaki inançlarını bâtıl ve hurâfe sayıp reddederler. (Hükümet-i sofiye)

9. Cihâd, emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker. Tebliğ ve dâvet konusunda da selefiler sûfîleri eleştirirler. Onlara göre mutasavvıflar cihâddan, daha çok nefs mücadelesini anlamışlar, en büyük düşman olarak nefsi gördüklerinden[24] nefse karşı savaşmayı büyük, cephede kâfirlere karşı savaşmayı küçük cihâd olarak görmüşlerdir. Selefîlere göre mutasavvıflar açlıkla bedenlerini zayıflatarak, evlenmeyerek de Müslüman nüfûsun azalmasına sebep olarak savaş imkân ve kabiliyetlerini zayıflatmışlardır. Bazen müslim-gayr-i müslim farkı gözetmemeleri Müslüman toplumdaki cihâd rûhunu ve hevesini söndürmüştür.

10. Selefîler, mutasavvıfların bazı menkıbelerini ve kerametlerini, kehânet ve falcılık derecesine varan gelecekle ilgili olarak verdikleri bir kısım haberleri akla ve

---

[23] İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-resaili'l-kübrâ*, Beyrut 1972, II, 293. İbn Kayyim'a göre ibadethâne haline getirilen türbelerin ve ziyâretgâhların yıkılmaları icap eder. İbn Kayyim, *İgâsetu'l-lehfân*, Kahire 1961, I, 242-285; a. mlf. *Medâricu's-sâlikîn*, Beyrut 1983, I, 516-542.

[24] bk. Aclûnî, *age.* I, 143. Selefîler şöyle bir karşılaştırma yaparlar. Haçlılar Kudüs'ü işgal ettikten sonra Gazzâlî 12 sene daha yaşadığı halde eserlerinde bu işgalden bahsetmedi. Buna karşı İbn Teymiyye Şam civarında Moğollar'a karşı verilen ve kazanılan savaşa katıldı. Abdülkadir Cezâirî ve Şeyh/İmam Şâmil gibi sûfi eğilimli, büyük komutanların XIX. Yüzyılda verdikleri mücadeleyi burada hatırlatmak gerekir. Senûsîler de hem sufi, hem de Selefidir.

şeriata aykırı görür ve reddederler. Bununla beraber Selefîler keşfi de kerâmeti de esas itibariyle kabul ederler.

11. Selefîler ilhâmı ve kerâmeti kabul eder, bunu savunur ve İslâm'ın bir esası olarak görürler. Bu hususu bilhassa İbn Teymiyye'de ve İbn Kayyim'de açık olarak görmek mümkündür.[25] Fakat bir kerâmetin veya keşf ile hâsıl olan bilginin makbûl olması için bunun Kur'an ve sahih hadislere muhâlif olmaması gerekir. Sûfîlerin menâkıb kitaplarındaki kerâmet ve keşiflerin önemli bir kısmı bu ölçüye uymaz, onlar hayâl ürünü bir takım hurâfelerden ibarettir.

12. Selefîler bazen mutasavvıfları zâlim ve zorba sultanların, devlet adamlarının, emperyalistler ve diktatörlerin işbirlikçileri olarak görmüşler, onlar tarafından kullanıldıklarını söylemişlerdir. Moğol İstilâsı'nda, Haçlı Seferleri sırasında ve Müslüman ülkelerin sömürgeleştirilmeleri dönemlerinde bunun örnekleri görülmüştür.

XX. asrın ikinci yarısında petro-dolarlarla zenginleşen Arap Yarımadası'ndaki Selefîler, pek çok vakıf ve dernek kurarak topladıkları paralarla Afrika başta olmak üzere çeşitli ülkelerde İslâm'ı tebliğ ve halkı İslâm'a dâvet faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bunların en meşhuru *Râbıtatu'l-âlemi'l-İslâmî* idi. Medine'deki İslâm Üniversitesi, Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi ve Riyad'daki Muhammed b. Abdülvehhâb Üniversitesi de, Selefîliği yaymak için pek çok Müslüman diyarından gelen talebeleri almış, bunların maddî ihtiyaçlarını karşılamış, onları selef akîdesi üzerine yetiştirip ülkelerine göndermişti. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin (SSCB) ortadan kalkmasından sonra selef mezhebi Balkanlar'da, Kafkasya'da, Kazan'da ve Orta Asya'da yayılmaya başlamıştı. Bu bölgelerde Selefîler tarîkat mensuplarıyla çatışmakla kalmamışlar, Hanefî-Mâtürîdîliğin gelenekleriyle de ihtilâfa düşmüşlerdir. Zira Selefîler, en hoşgörülü bakışla bile tarîkat mensuplarını, dervişleri ve meşâyihi dalâlet ve bid'at ehli olarak görürler. Onları müşrik ve kâfir olarak görmeleri de nâdir görülen hususlardan değildi.

2012'de başlayan Arap Baharı'nda özellikle Mısırdaki Selefîler mücadeleyi ve cihâdı bir yana bırakarak ABD ve AB'nin etkisinde bulunan Körfez ülkelerinin telkinleri istikametinde hareket etmişlerdir.

Her şeye rağmen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat çerçevesinde görülmeleri gereken Selefîlerin İslâm toplumlarına olan olumlu katkılarının göz ardı edilmemesi, bunların içinde mûtedil, mâkûl, hoşgörülü, bilgili ve deneyimli şahsiyetlerin bulunduğunun da bilinmesi lâzımdır.

Aslında yegâne ihtilâf, Selefîlerle Selefî olmayanlar veya Selefîlerle sûfîler arasında yaşanmamıştır. Selefî olmayan Sünnîlerle sûfîlerin kendi aralarında da pek çok fay hatları ve ihtilâf noktaları mevcuttur. Selefîler de kendi içlerinde homojen biryapı değildir. Onlar da çeşitli gruplara bölünmüş olup, aralarındaki ihtilâflar da az değildir.

---

[25] İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve'ş-şeytân*, Kahire 1378, s.31-34, 73-88.

Kaynakça

- Abdurrahman Abdülhâlik, *el-Fikru's-sûfî fi da'vil-kitâbve's-sünne*, Kuveyt 1984.
- Abdurrahman Vekîl, *Hâzihi's-Sûfiyye*, Beyrut 1979.
- Abdülkādir Mahmûd, *Felsefetü's-sûfiyye*, Kahire 1966.
- Aleaddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali el-Karî, *Vahdetu'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali Sâmi en-Neşşâr vdğr. , *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.
- Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî ve tahzîru'l-ibâd min ehli'l-ilhâd*, Kahire 1980.
- Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, Kahire 1309.
- ______, *el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*, Kahire 1309.
- ______, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1939.
- İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil fî tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958.
- ______, *Mukaddime*, Tunus 1984.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (*Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ*), Kahire 1368.
- ______, *İgâsetu'l-lehfân*, Kahire 1961.
- ______, *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1983.
- ______, *İctimâü'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ azvi'l-Muattılave'l-Cehmiyye*, Kahire, ts
- İbn Teymiyye, *et-Tuhfetu'l-Irakıyye fi'l-a'mâli'l-kalbiyye*, (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), Kahire, IV, I-165.
- ______, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir* (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), I.
- ______, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, Beyrut 1983.
- ______, *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ*, Beyrut 1972.
- ______, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve'ş-şeytân*, Kahire 1387.
- ______, *en-Nübüvvât*, Matbaatü'l-Feyyâz, 2005.
- ______, *et-Tevessül ve'l-vesîle*, Kahire 1374.
- İhsan İlâhî Zâhir, *et-Tasavvuf, el-menşe ve'l-masâdır*, Lahor 1986.
- İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul 1928.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1960.
- Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer. İstanbul 2006.
- Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1327.
- Muhammed, F.Ş, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, 1970.
- Serrâc, EbûNasr et-Tûsî, *el-Lüm'a*, Kahire 1960.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib b. Alî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 1954.
- et-Tıblâvî, Mahmûd Sa'd, *et-Tasavvuf fi türâsi İbn Teymiyye*, Kahire 1984.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Beyrut 1978.

History of Relationships Between Salafism and Sufism*

Süleyman ULUDAĞ**

Abstract

The value that Salafis have cultivated from Sufism varies depending on the development of mysticism, and the different shapes it receives in various periods. As Sufism's name is not present within the initial periods of the Sufi movement, it is not in question whether Salafism adopts or opposes Sufi mysticism. The Sufi movement began to emerge since the second half of the II/VIII century, and had become widespread in the III/IX century and from then on, the Salafi scholars began to criticize the Sufis. Therefore, some scholars say, "there is asceticism but no mysticism in Islam", which is suggested as the reason why asceticism (zuhd) is accepted and not criticized, whereas Sufism is discussed a subject of debate. In this article, the historical relationship between mysticism with Salafism will be discussed.

Keywords: Salafiyya, Salafism, Mysticism, Sufism, Asceticism, Zuhd

Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri

Özet

Selefîlerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefîn tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştı. Bundan sonra selef âlimleri, sûfîleri eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler "İslâm'da zühd var ama tasavvuf yoktur", demiş, bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Selefîlikle tasavvufun târihî süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefîyye, Tasavvuf, Sufi, Zühd

---

* This paper is the English translation of the study titled "Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi.* (Süleyman ULUDAĞ, "Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademi,* sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 253-262.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Uludag University, Faculty of Divinity, Emeritus Faculty Member, e-mail: suleymenuludag1940@gmail.com

Introduction

The hadith which mentions that the ummah will be divided into more than 70 sub-sects, also indicates that only one of them will reach salvation, the one which is "walking the path of the Prophet and his companions".[1] Although the authenticity of this hadith is controversial, it is important as it has influenced scholars on their views on the issues of guidance-error and ruin-salvation, other than merely reflecting its historical development. Furthermore, based on this hadith, each sect and denomination have claimed to be the path that reaches salvation (the sect of salvation), and others were destroyed and ruined.

Followers of the Salafi sect said at every opportunity that they are on the path of the Prophet and his companions, and even on the path of Tabi' al-Tabi'in (the first three generations from the time of the Prophet). This path was referred to as the "Salafi Sect." Those who hold this path are called "followers of the Work" (*Eseriyye)* because of their commitment to the conveyor and the narrations. They sometimes identify themselves as the *Ahl al-Hadith.*

Due to their new and different interpretations of the names of Allah and some verses of the Qur'an, Jahmiyya and Mu'tazila were referred to as the "Nufat-Muattes". "Ithbatiyya-Sifatiyah" is another name given to those who hold the path of the Salaf, because they reject such new interpretations and adhere to the apparent meaning of the principles and the wording. All these which we call the Salafiyyah, and how firmly they are connected to the period of the Prophet and his companions, in a more comprehensive expression - the first three generations - which is considered the most auspicious generations with a religious-Islamic lifestyle, mostly views new interpretations, explanations and analysis as innovations or heresy and, for that matter, it is important to note that they sometimes opposed this as falsification or blasphemy. When the traditionalist aspect of this sect is taken into consideration, it is not difficult to predict how they view new developments, interpretations and intellectual currents in Islam, including the movements of asceticism and mysticism.

Being attributed to Abu al Hasan Ali ibn Ismail (d. 324/936) and Muhammad ibn Muhammad (d. 333/944), respectively, before the sects of Ash'arism and Maturidiyya came to existence and assumed the duty of qalam, all Muslims who accorded with the tradition of Islam and undertook the principle of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah were followers of the path of the Salaf. In fact, Imam Al-Ash'ari and Imam Abu Mansur al-Maturidi also declared themselves as the followers of the Salafi understanding. In this respect, the term Salafism includes Maturidites, Ash'arites, and all Ahl al-Sunnah, and more specifically, the traditional Muslims that lived before these two aforementioned groups and the subsequent groups who lived among Salafi or Ahl al-Hadith communities but never identified themselves

[1] Abu Dawud, *es- Sünen*, "Sünnet",1; ;Tirmidhi, *es-Sünen*, "Îmân",18; İbnMâce, *es-Sünen,* "Fiten",17; Al-'Ajluni, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 309.

as Ash'arites or Maturidites. Like the Salaf (plural As-Laf), the sunnah also refers to traditions and customs. In this respect, Salafis define themselves also as “Ahl as-Sunna”.

Mysticism According to Salafi Scholars

If the spiritual state, as well as the deeds, worshipping, submission, taqwa, morals and decency, in addition to receiving the revelation of Allah, worship or praying to the Lord, or preaching to his companions, and the profound and intense sensations and ecstasy (enthusiasm) in different ways and the degree of reflection of all of them in their communities are meant, it is clear that these points constitute the essence and spirit of Islam. Sufism is the name of the spiritual life in Islam in the sense of a relationship (contact, joining) that is established between the Lord the believer. There has been an unnamed mysticism in Islam from the beginning. Sufism is the name that is subsequently given to this spiritual and ethereal life in question. In earlier periods, this ideology used to be defined using a certain terminology, including the terms ihsan, taqwa, zuhd, ikhlas, hushu, fear of Allah, and love of Allah. Just as Sufism, the names tafseer, qira'at, hadith, fiqh, and qalam were attributed to the other Islamic sciences in later periods. The differentiation, disintegration, and transformation into scientific branches of issues and questions that are closely related with the Qur’an and sunnah seen in times, are inevitable results of this natural process.

The Value of Sufism According to the Salaf

The value that the Salafis have cultivated from Sufism varies depending on its development and different shapes it has taken in various periods. As Sufism’s name is not present in the initial periods of the Sufi movement, it is not in question whether Salafism adopts or opposes Sufi mysticism. There is no dispute regarding the Qur’an, which we identify as the essence and soul of Islam, and mysticism, the intensively deep and spiritual experience, seen in the life of the Prophet, as both are embraced by all believers from the bottom of their hearts. However, it is known that some believers such as Abdullah ibn Amr, Abu Darda, Abdullah ibn ‘Umar and Abu Dhar al-Ghifari, who took worshipping and asceticism to extremes, were warned by the Prophet and extremism is not allowed by the religion. More believers with extremist tendencies were seen in the following periods. Besides, abid, nasiq, qurra, and zahid Muslims, salih believers who lived with taqwa, and faithful Muslims were always respected in Islamic communities.

In early periods, the first devotional Muslim scholars, who are called Salaf or Ahl al-Sunnah, authored refutations against innovative ideas of Jahmiyah and Mu'tazila, which are attributed to Jahm bin Safwan (d. 128/745). Ibn Said al-Qullab (d. 240/854), Haris Al-Muhasibi (d. 243/857), and Abu al-Abbas al-Qalanisi (d.

355/965), are among the scholars of the Salaf who authored refutations against Jahmiyya, Qadariyya, and Mu'tazila and provided a basis for Ash'arism and Maturidism.

Ahmad ibn Hanbal's (d.241/855-856) *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye, which was published by* Ali Sami Nashshar and Ammar at-Talibi, Abu 'Abd Allah al-Bukhari's (d.256/870) *Halku ef'âli'l-İbâd*, Ibn Qutaybah's (d.240/855) *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'c-Cehmiyye ve'l-müşebbihe,* and Al-Darimi's (d.255/869) *er-Redd ale'l-Cehmiyye er-Red ale'l-Merîsî* were authored as refutations of the aforementioned sects of bid'ah.[2] During this period, Salafi scholars did not criticize zahid and sufi scholars and did not author any refutation against them. Ahmad ibn Hanbal's criticism against Haris Al-Muhasibi was not based on his ideas about zuhd and mysticism, but his engagement in qalam studies. Abu Zur'a (d. 281/894), on the other hand, criticized his ideas of mysticism.[3] Abu Abdallah al-Basri (d.369/979), who is regarded as the leader of Salimiyya sub-sect, and Muhammad ibn al-Fadhl Al-Balkhi (d. 319/931) were criticized for the same reason, not because they were followers of Sufism.

The Sufi movement began to emerge in the second half of the II/VIII century, and became widespread in the III/IX century. After that, Salafi scholars, particularly those engaged in fiqh studies, started to criticize Sufi Muslims. Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274) gives information about Sufi scholars, who were blamed for being disbelievers and zindiq, while suggesting that Sufi Muslims were unjustly treated.[4] Husayn ibn Mansur Al-Hallaj (d. 309/921) were executed for being zindiq and mulhid.[5]

In this period, scholars of fiqh and qalam, other than Salafis, also criticized some followers of Sufism.

Those supporting the idea that "there is asceticism but no mysticism in Islam" suggest that as the reason that asceticism is accepted and not criticized, whereas Sufism remains to be a subject of debate. This suggestion is partly true. Accordingly, besides Ahl al-Sunnah and the Salafis, Mu'tazila, Kharijites, and Shiah also claimed the concept of zuhd. However, just as the extreme ends of Sufism (mysticism), the extreme ends of zuhd were often criticized. Accordingly, Ibn al-Jawzi (d. 514/1120) dedicated the 9th chapter of his *Telbîsu İblîs* (Cairo, 1368, p. 145-155) to the criticism against zahid and abid Muslims.[6] In another work titled as *Sıfatü's-Safve,* the same scholar summarized Abu Nuaym's (d.228/843) *Hilyetü'l-Evliyâ* and transformed it into a more referable resource. Just as the out of

---

2 See. 'Ali Sami Nashshar et al. *Akâidü's-Selef,* Alexandria 1970.

3 Al-Dhahabi, Abu `Abdullah ibn `Uthman, *Siyerüa'lâmi'n-nübelâ*, XIII,311.

4 al-Tusi Abu Nasr al-Sarraj, *el-Lüm'a*, Cairo 1960, p. 492-515.

5 For accused and punished Sufi scholars, see: Shaarani, Abu'l-Mawahib ibn Ali, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Cairo 1954, I, 5-17.

6 Ibn al-Jawzi, *Telbîsu iblis*, Cairo 1368, p.145-155.

line/marginal (heretical, rafidhi) Sufi scholars were, zahid Muslims and zuhd as a concept were also perpetually criticized. However, while embracing the concept of zuhd and praising zahid Muslims, Salafi scholars in general chose to be aloof from Sufism and Sufi scholars. In the first two periods, zuhd was inclusive of the essence of Sufism (mysticism). In later periods, this essence grew into a tawhid, kashf, and zuhd oriented movement based on worshipping and zuhd, then named Sufism. This time, zuhd turned into the beginning and an essential part of Sufism. Those suggesting that "Sufism (mysticism) is more than zuhd; zuhd is the starting point of Sufism" indeed refers to this aforementioned opinion. (Ibn al-Jawzi, *Telbîsü İblîs*, Cairo 1368, 155, 159). Moreover, independently of Sufism, followers of Salafism, Mu'tazila, Kharijites, Shiah, and scholars of fiqh always praised the concept of zuhd as a sentimental value of religion.

Salafism, as a 14-century-old religious sect, is not a homogeneous and monolithic ideology, it has a number of branches and forms.[7] Therefore, different forms of Salafism emerged in different times, places, geographies, and societies.

In terms of their understanding of mysticism (Sufism), Salafi Muslims can be divided into two sections. The first section divides mysticism in two categories. They accept its conservative side, but deny the extreme (ghali) ends. Ibn Taymiyyah and his loyal follower Ibn Qayyim are considered in this section. Even they have peculiar ways of mysticism. In specific, they can also be named as Sufi. The other section claims that "Neither Shiites nor Sufis can be conservative. They are all extreme and out-of-line". They deny mysticism radically. Ehsan Elahi Zaheer in *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdır*[8], Abd al-Rahman al-Wakil in *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*[9], Muhammad F. Shafaqa in *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*[10] and e*t-Tasavvufu'l-İslâmi beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, and Nadir al-Nasri in *et-Tasavvufu'l-İslâmî*[11], Takiyyuddîn el-Hilâlî in *el-Hediyyetü'l-hâdiyye ile't-Tarikâti't-Ticâniyye* defend this opinion. A significant part of orientalists are also of this opinion. In this respect, critical approaches of Salafi scholars against mysticism may differ. It should

7 Al-Ghazali, mentions seven fundamental principles of the Salaf in his *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*. These are iman-tasdiq, ajz and i'tiraf, suqut, avoiding tasarruf, and leaving qeff and marifat to the qualified. These principles suffice enough to define the Salaf, but the interpretation of them resulted in emergence of many branches under them. Salafi Muslims should not be considered as inclusive of only Ibn Taymiyyah and his followers, and Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Muhammad Birgivi and his followers Kadızadelis should also be considered as members of this group. It is unjust and prejudicial to evaluate Salafism only based on militant groups, such as al-Shabaab, al-Nusra, and al-Qaeda. Cairo 1309, I, 42.

8 See. Ehsan Elahi Zaheer, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdır,* Lahor 1986.

9 See. Abd al-Rahman al-Wakil, *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*, Kuwait 1984.

10 See. Muhammad F. Shafaqa, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, al-Dar al-Salafiyya, 1983; Muhammad F. Shafaqa,
e*t-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-din ve'l-felsefe*, Cairo 1975.

11 See. Nadir al-Nasri, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beirut 1960.

especially be noted that Salafis admit the existence of inspired miracles, which is a significant matter for Sufism.

In *el-Felsefetu's-sûfiyye* (Cairo, 1966), Abd Al-Qadir Mahmud divides the movement of Sufism into three categories[12]:

First category: Salafi Sufism

This branch of Sufism starts with Muqatil ibn Sulayman (d. 150/767) Qarramiyya (Muhammad ibn Qarram (d. 255/868), Salimiyya (Abu Abdullah ibn. Salim (d. 297/909), develops with Imam Malik (d. 179/795) and Imam Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), and ends with Abdullah Ansari (d. 481/1088). Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and Ibn Qayyim (d. 751/1330) are also outstanding figures of Salafi Sufism. As they are members of Hanbalism, Ibn al-Aqil (d. 513/1119) and Abdul Qadir Gilani (d.481/1089) are also regarded as followers of Salafism.

It is possible to see indications of Sufism, which we previously defined as the "soul and gem" of Islam, within this movement. However, followers of Salafi Sufism are significantly different from the other Sufis.[13]

Second category: Sunni Sufism

This understanding begins with Zayn al-Abidin (d. 94/712), Ja'far al-Sadiq (d. 141/765), Sufyan ath-Thawri (d.161/778), Ibrahim ibn Adham (d. 161/ 778), Jabir ibn Hayyan (d. 200/815), Rabi'a al-'Adawiyya (d. 185/801) and Haris Al-Muhasibi (d. 243/857), develops with Junayd al-Baghdadi (ö. 297/ 909), reaches its peak with Imam al-Ghazali (d. 505/1111), and subsists in the Shadhili Tariqa and the ideology of Muhammad Iqbal (ö.1938).

Third category: Philosophical Sufism

Begins with Dhul-Nun al-Misri (d. 245/859) and Bayazid Bastami (d. 261/874), Al-Hallaj (d.309/922), Al-Hakim al-Tirmidhi (d.320/932), Shibli (d.957/ 1550) and Farid ud-Din Attar (d. 618/1221), develops with Suhrawardi (d. 587/ 1191), Al-Halabi (ö.578/1191), Sadr al-Din al-Shirazi (d. 1050/1641), and takes its final shape with Ibn Arabi (d. 957/ 1550), Ibn al-Farid (d. 632/ 1295), Jalal ad-Din Muhammad Rumi (d. 672/ 1273), Ibn Sab'in (d.669/1270), Al-Sustari (d. 1019/ 1610) and Abd al-Karim al-Jili (d. 832/ 1428). The branch of Sufism that lives in Iran is named Irfaniyya and represents the Iranian version of Philosophical Sufism.

Most Salafi Muslims consider Philosophical Sufism as outside of Islam, while they do not stay away from criticizing, despite relatively moderate and soft approaches toward Sunni Sufism. Some even deny this philosophy. Naturally,

---

[12] See. Abd Al-Qadir Mahmud, *el-Felsefetü's-sûfiyye*, Cairo 1966.

[13] See. Abd Al-Qadir Mahmud, *ibid.* p. 78-148, 'Ali Sami Nashshar, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Cairo 1977, I, 285-313;III, 105-216; Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, trans. Osman Türer, İstanbul 2006, p. 113-134.

there is neither denomination or monastery in Salafi Sufism, nor religious rituals or ceremonies between sheikhs and disciples, as they do not have spiritual masters. Salafi Muslims essentially go against these kind of practices.

Suhrawardi Halabi was executed for being stigmatized as a zindiq. Salafi Muslims consider the information provided in al-Ghazali's major works, such as *Mişkâtü'l-envâr, el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*[14], and *Meâricu'l-Kuds,* as philosophical and deny them. According to them, al-Ghazali was poisoned by Ibn Sina's (d. 428/ 1037) *eş-Şifa*.[15]Salafi Muslims also considered some Sufis, who support and follow the idea of unity of existence, such as Ibn Arabi, Ibn Barrajan (d.536/1142), Ibn Sab'in (d.669/1279), Al-Sustari, Ibn al-Dahhak (d. 661/1214), Ibn Qasi (d. 546/1151), Ibn Sudkin, Abdul Karim Al-Jili, Ibn al-Farid, Sadr al-Din al-Qunawi (d. 597/ 1200) as mulhid (heretic) and zindiq. Ibn al-Jawzi (d. 597/1200) criticized Sufism and Sufi scholars who lived until the 9th/12th century in *Telbîsü İblis*'te (*Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ*) and his other works. Ibn Taymiyyah and his disciple and follower Ibn Qayyim being in the forefront, Ala'uddin al-Bukhari (d. 841/1437), Al-Biqa'i (d. 885/1480), Ali al-Qari (d. 1014/1650) and similar other critics of Sufism intensified their criticism against followers of the unity of existence, particularly Ibn Arabi.[16]

Including Sheikhs of Naqshbandiyah before Imam Rabbani (d. 1034/1624), the ideology of the unity of existence spread and gained wide recognition among the disciples of denominations and this development facilitated ideas that regard the subsequent Salafi Sufis and disciples as members of a non-Islamic movement. Today's disputes and conflicts between Salafi and Sufi scholars are outcomes of the aforementioned historical background.

Faults of Sufism and Sufis According to Salafis

As mentioned above, radical Salafis deny both Sufism and Sufi Muslims and regard them as mistakes and faults in every aspect. Conservative and rational Salafis, on the other hand, deny some aspects of Sufism, just as radical ones do, but differently, as they accept and defend certain aspects. While denying some Sufi scholar, such as al-Hallaj and similar others, Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim accept legitimacy of the first Sufi scholars. However, they radically deny the defenders of the Unity of Existence ideology, such as Ibn Arabi, Ibn al-Farid, Ibn Sab'in, Ibn

---

14 Al-Ghazali, *Mişkâtü'l-envâr; el-Madnûn el-kebîr; el-Madnûn es-sağîr*, Cairo 1309.

15 Ibn Taymiyyah, *en-Nübüvvât*, 114-218.

16 See. `Ala' al-Din al-Bukhari, *Vahdetü'l-vücûd*, Istanbul 1294; Ali al-Qari, *Vahdet-i Vücûd*, Istanbul 1294, p. 52-116; al-Biqa'i, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî*, Cairo 1980; same aut. *Tahzîru'l-ibâd*, Cairo 1980; Abd al-Rahman al-Wakil published his book titled *Mesrau't-tasavvuf* and potentiated his judgmental suggestions. İsmail Fenni (Ertuğrul) answered all these criticisms and defended the ideology of the Unity of Existence and Muhyiddin Ibn Arabi.

Barrajan, and Ibn Dahqan. A part of qalam and fiqh scholars think like Salafis in this regard. Ibn Haldun is one of these scholars.[17]

Salafis perceive the mistakes and faults mentioned here as ilhad (heresy), qufr (blasphemy), zandaqa, and sometimes dalalah and bid'ah. Now, the following will provide a brief explanation about some of these mistakes and faults:

1. Appealing to cemeteries and souls of the dead. When they mention about the well-known Sufi saint Maruf Karkhi, they regard his grave as a proven cure and a remedy.[18] They claim that his prayers are easily accepted and his grave remedies and cures any suffering.[19] Visiting cemeteries for remembrance or praying for the dead is allowable, however Salafi scholars regard appealing to souls of alleged saints or holy people in cemeteries and shrines, asking for their help and seeing them as a mediator, helper and intercessor between humans and Allah as inappropriate. Some even consider this behavior as a sign of disbelief and the same as polytheism that uses icons as mediators; while others think that it is a cardinal sin.[20]

2. Being opposed to asking for help from souls of the dead, Salafi scholars did never allow the building of shrines or buildings over the graves of Muslims or the decorating of them with marble stones, and covering marble or wooden coffins with fabric. They believe that these kind of graves should totally be destroyed.[21] According to them, Muslim cemeteries should be like Jannat Al-Baqi' in Medina. Even scholars of fiqh consider exaggerated graves as 'disliked' in Islam.

3. Salafis do not allow worshipping, sacrificing, or almsgiving at tombs of saints, shrines, and monasteries. Because, they are not different or more special than any other place. Saudi Muslims, who defend the opinions of Muhammad ibn Abd al-Wahhab, destroyed all idolized places that are visited by Muslims in Mecca and Medina. Birgivi and Kadizadelis also think the same way. For that reason, these people were called as "*Hüddâmü'l-Meâbid*", which means "temple destroyers".[22]

A lot of Muslims, other than Sufis, sheikhs, and darwishes, visit cemeteries, pray there, and ask for help from Allah by means of the entombed saint. However, those paying more attention to and defending these practices are often Sufis, disciples of denominations, and especially Shiites. Just as Sufis do, Shiites also attribute holiness to places they visit, under the name of "Al-'Atabat al-Muqaddasa" or "Al-'Atabat al-'Aliyat".

---

17 Ibn Haldun, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958, p. 70; *İbnHaldûn'un Fetvâsı*, p. 110, *Mukaddime*, Tunisia 1984, p. 584-97.

18 As-Sulami, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, p. 84.

19 Al-Qushayri, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, p. 60.

20 Ibn Taymiyyah, *et-Tevessül ve'l-vesîle*, Cairo 1374, p. 17, 23.

21 See. Tirmidhi, *es-Sünen*, "Cenâiz", 56; Muslim, *es-Sahîh*, "Cenâiz", 94

22 İbn Kayyim, *İgâsetu'l-lehfân*, Cairo 1961, I, 201-242.

4. All Sufis value sama and hymns, which refer to religious music, and especially gatherings for dhikr. Being relatively positive toward profane music, Salafis object to the sama practices (devran, dance) of Sufis.[23] They claim that sama is not a way of worshipping.

5. Salafis deny shathiya practices of Sufis, claiming that they are nonsense, delusions, and false (tammat, turrahat). They consider Al-Hallaj's saying "Ana'l-Ḥaqq" as a sign of disbelief. According to them, opinions that consider the saying "Ana'l-Ḥaqq" as the highest level of annihilation (fana) and tawhid are unreasonable and senseless. Moreover, Abu al-Wafa Ali Ibn Aqil (d. 513/1119), Abdullah Ansari and similar other Salafi scholars have more moderate views regarding this issue.

6. Riyazah (abstinence), mujahadah (struggle), khalwat (solitude), arbain, and passion (suffering). Salafis regard riyazah and mujahadah, also called passion (suffering)/arbain practices of Sufis, the suffering they endure for non-indulgence, self-devotion to worship in small, narrow and dark cells built in some monasteries and hermitages for forty days and in this way reaching a moral asceticism as bid'ah and dalalah. According to them, this suffering in Sufism is against both shariah (Islamic law) and reason and the nature of humans.

7. Submitting to a sheikh without any condition and imitating them imprudently. Salafis criticize Sufis scholars and mention certain phrases which can be seen in books of Sufism, such as *"asceticism is denial of objection", "whoever does not submit to a sheikh, submits to Satan", "a disciple asking 'why' to their sheikh is hopeless", "a disciple should follow their sheikh just as observing someone holding the blind on the verge of a cliff", a disciple before a sheikh should be like a corpse in front of a bather", "a disciple should prefer a mistake of his sheikh to his right opinion"* etc. They insistently claim that these sayings are against both shariah and reason.

8. Salafis deny some beliefs of Sufis, such as those regarding Rijal al-ghayb (invisible beings), threes, sevens, forties, qutb and ghaus, regarding them as unreasoning thoughts and superstitions. (Al-Hukumat Al-Sufiyah)

9. Jihad, amr bil ma'ruf wa nahy an al-munkar. Salafis criticize Sufi scholars also for their way of tabligh and dawah. According to them, Sufis perceive jihad rather as struggling against desires, and desires as their biggest enemies[24], they regard fighting against desires as the major jihad, and battling against disbelievers as the

---

23 Ibn Taymiyyah, *Mecmuatü'r-resaili'l-kübrâ*, Beirut 1972, II, 293. According to Ibn Qayyim, all shrines and places visited by Muslims that are converted into sanctuaries should be destroyed. Ibn Qayyim, *İgâsetu'l-lehfân*, Cairo 1961, I, 242-285; same aut. *Medâricu's-sâlikîn*, Beirut 1983, I, 516-542.

24 See. Al-'Ajluni, *Ibid.* I, 143. According to the Salafi comparison; although al-Ghazali lived for 12 more years after the invasion of Jerusalem by the Crusaders, he never mentioned this incident in his books. Against this, Ibn Taymiyyah joined the battle fought and won against the Mongols in and around Damascus. The efforts of important commanders with a tendency towards Sufism, such as Abd al-Qadir al-Jazairi and Imam Shamil, in the 19th Century should also be noted. Sanusi Muslims are also considered as both Sufi and Salafi.

minor jihad. According to Salafis, Sufis weaken their bodies by hunger and they weaken the strength and capability of Muslims to fight by abstaining from marriage and decreasing the population. Sometimes, treating both Muslims and non-Muslims in the same manner takes the heat of Muslims societies, together with the spirit of jihad.

10. Salafis deny some stories and miracles of Sufis, and their fortune telling practices that resemble augury and sortilege, and regard them as unreasonable and unallowable shariah. However, Salafi scholars essentially accept the existence of both inspiration and miracles.

11. Salafi scholars accept the existence of inspiration and miracles, defend these phenomena and regard them essential parts of Islam. This approach is explicitly seen in opinions of Ibn Taymiyyah's and Ibn Qayyim.[25] However, they suggest that a miracle or an inspiration should not contradict with the Qur'an and the true hadiths in order to be accepted. A significant part of the miracles and inspirations in Sufi books of anecdotes do not meet the conditions and are full of superstitions.

12. In some occasions, Salafis also considered Sufi scholars as compradors of cruel and tyrannical sultans, statesmen, imperialists, and dictators, and claimed that they were abused by these figures. Instances were observed during the Mongol Invasion, the Crusades and when Muslim countries were colonized.

In the second half of the 20th century, prospering with the petrodollar in the Arabian Peninsula, Salafis got involved in tabligh and Islamic dawah campaigns in different countries, including those in Africa, by establishing a number of foundations and associations and collecting charity. *Rabithah al-'Alam al-Islami* is the most renowned example among them. Islamic University of Medina, Umm Al-Qura University in Mecca, and Muhammad ibn Abd al-Wahhab University in Riyad received disciples from a large Muslim geography to spread Salafism, provided all their necessary material needs, and raised them with the Salafi ideology before sending them back to their countries. After the Dissolution of the Soviet Union (SSRs) in 1991, Salafism was spread around the Balkans, Caucasia, Kazan, and the Central Asia. Salafis conflicted wiith members of other denominations in this region and contradicted the traditions of Hanafi-Maturidi Muslims. Accordingly, in their most tolerant approach, Salafis regard members of denominations, darwishes, and sheikhs as perpetrators of dalalah and bid'ah. It was not rare even that they declared them as polytheist and faithless.

During the Arab Spring that broke out in 2012, the Salafi groups in Egypt especially left the struggling and jihad aside and acted in line with the orders of the Gulf countries, which were heavily influenced by the USA and European Union.

However, positive contributions of Salafi Muslims, who must be regarded within the understanding of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, should not be ignored

[25] Ibn Taymiyyah, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve'ş-şeytân*, Cairo 1378, p. 31-34, 73-88.

and the gentle, reasonable, tolerant, wise, and experienced figures among them should be esteemed.

Indeed, the real conflict has been experienced between Salafis and non-Salafis,or Salafis and Sufis. Also, there are a number of fault lines and issues between non-Salafi Sunni Muslims and Sufi scholars. Salafism is even not a homogeneous organization in itself. It is also fractioned in different groups and conflicts among them are at a remarkable level.

References

- Abdurrahman Abdülhâlik, *el-Fikru's-sûfî fi da'vil-kitâbve's-sünne*, Kuwait 1984.
- Abdurrahman Vekîl, *Hâzihi's-Sûfiyye*, Beirut 1979.
- Abdülkādir Mahmûd, *Felsefetü's-sûfiyye*, Cairo 1966.
- Aleaddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali el-Karî, *Vahdetu'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali Sâmi en-Neşşâr vdğr. , *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.
- Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî ve tahzîru'l-ibâd min ehli'l-ilhâd*, Cairo 1980.
- Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, Cairo 1309.
- ______, *el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*, Cairo 1309.
- ______, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Cairo 1939.
- İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil fî tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958.
- ______, *Mukaddime*, Tunisia 1984.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (*Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ*), Cairo 1368.
- ______, *İgâsetu'l-lehfân*, Cairo 1961.
- ______, *Medâricü's-sâlikîn*, Beirut 1983.
- ______, *İctimâü'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ azvi'l-Muattılave'l-Cehmiyye*, Cairo, trans.
- İbn Teymiyye, *et-Tuhfetu'l-Irakıyye fi'l-a'mâli'l-kalbiyye*, (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), Cairo, IV, I-165.
- ______, *Risâle fî ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir* (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), I.
- ______, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, Beirut 1983.
- ______, *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ*, Beirut 1972.
- ______, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve'ş-şeytân*, Cairo 1387.
- ______, *en-Nübüvvât*, Matbaatü'l-Feyyâz, 2005.
- ______, *et-Tevessül ve'l-vesîle*, Cairo 1374.
- İhsan İlâhî Zâhir, *et-Tasavvuf, el-menşe ve'l-masâdır*, Lahor 1986.
- İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul 1928.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Cairo 1960.
- Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, trans. Osman Türer. İstanbul 2006.
- Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1327.
- Muhammed, F.Ş, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, 1970.
- Serrâc, EbûNasr et-Tûsî, *el-Lüm'a*, Cairo 1960.

- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib b. Alî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Cairo 1954.
- et-Tıblâvî, Mahmûd Sa'd, *et-Tasavvuf fî türâsi İbn Teymiyye*, Cairo 1984.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, Beirut 1978.

العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية *

أ. د. سليمان أولوداغ
جامعة أولوداغ – كلية الإلهيات، عضو هيئة تدريسية متقاعد: suleymenuludag1940@gmail.com

الخلاصة:

قد اختلف ما قدره السلفيون حول التصوف بحسب تطوره واختلافه في الفترات المختلفة، ولا نستطيع القول بعدم اعتماد السلف ورفضهم للتصوف؛ لأنه لم تكن في تلك الفترات حركة تصوف ولا اسمه، فحركة التصوف قد ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلاديّ، وانتشرت في القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي. وبعد ذلك بدأ علماء السلف بنقد الصوفيين، ولذلك قال بعض العلماء: «إنّ الزهد موجود في الإسلام، ولكن التصوف غير موجود». وسبب هذا أنّ الزهد كان مقبولاً ولم ينتقد، وأما التصوف فادعوا أنّه نقطة نقاش. سنعالج في هذه المقالة العلاقة بين السلفية والتصوف.

الكلمات المفتاحية: سلفية، تصوف، صوفي، زهد

Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri

Özet

Selefîlerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefîn tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştı. Bundan sonar selsf âlimler, sûfîleri eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler "İslâm'da zühd var ama tasavvuf yoktur" demiş, bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Seleflikle tasavvufun tarihi süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefîyye, Tasavvuf, Sufi, Zühd

History of Relationships Between Salafism and Sufism

Abstract

Value of Sufism for Salafies varies according to development of Sufism and types of it in different periods. In the former periods due to there is not a institutionalized Sufism, rejection of Sufism by Salafies is not possible. Sufism Movement had started in the second half of the VIII. Century, andpervaded in the IX. Century. After that time Salafi scholars become to criticize Sufies. For that reason, some scholars have claimed that "Asceticism is allowed but not Sufism in Islam". Such scholars ground their claims on the perception of asceticism is not criticized but accepted; although, Sufism has been a big controversy. In that article, relationships of Sufism with Salafism will be debated.

Keywords: Salafiyya, Mysticism, Sufi

*وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri" التي نشرت في العدد الأوّل والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (سليمان أولوداغ، العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٢٥٣-٢٦٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

في الحديث الذي يذكر فيه أنّ الأمة ستفترق على نيف وسبعين فرقة إشارة إلى أنّ الفرقة الناجية منها واحدة وهي التي تسير على سنّة الرسول ﷺ وأصحابه (١). فلقد أثر هذا الحديث على نظرة كثير من العلماء في مسألة الهداية والضلالة، والهلاك والنجاة حتى لو كان في صحة روايته نقاش، وبصرف النظر عما يعكسه من التطور التاريخي، فهذا اعتبار مهم جداً؛ لأن كلّ فرقة ادّعت أنّها الفرقة الناجية وغيرها هي الهالكة اعتماداً على هذا الحديث. والسلفيون في كل الأحوال يؤكدون على أنّهم على سنّة الرسول والصحابة والتابعين وتبع التابعين ولهذا قيل عنهم إنهم «السلفيون»، ولالتزامهم بالنقل قيل عنهم إنهم «الأثريون» أيضاً وقد يعرّفون أنفسهم بـ «أهل الحديث».

وقيل للجهمية والمعتزلة «النفاة – المعطلة»؛ لأنهم أوّلوا صفات الله وبعض الآيات بشكل مختلف وجديد. فالذين يرفضون هذه التأويلات الجديدة، ويلتزمون بظاهر النص، ويسيرون على نهج السلف قيل عنهم إنهم: «الإثباتيون والصفاتيون» كل ذلك يشير إلى أنّ من نسميهم زمرة السلفيين الحقيقيين هم الذين كانوا في عهد النبي ﷺ والصحابة، وبعبارة أكثر شمولاً: الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى كيف كانوا ملتزمين بالدين في حياتهم، وكيف رفضوا التأويلات الجديدة والتحليلات والبيانات على أنها من البدع والضلالات، وحتى في بعض الأحوال رفضوها باعتبارها كفراً وتحريفاً.. وهذا أمر يجب ألا نغفل عنه. وعندما يأخذ هذا المذهب الجوانب التراثية بعين الاعتبار، فليس من الصعب حينئذ توقع نظرتهم إلى كل ما في الإسلام من تطورات جديدة وتيارات فكرية، بما فيها الزهد والحركات الصوفية.

قبل مذهب الأشعرية المنسوب إلى الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٣٢٤/ ٩٣٦)، والماتريدية المنسوبة إلى محمد بن محمد الماتريدي (ت: ٣٣٣/ ٩٤٤)؛ قبل ظهورهما كمذهبين كلاميين كان المسلمون الملتزمون بالتراث الإسلامي والمنتسبون إلى مذهب أهل السنة والجماعة كلّهم كانوا على مذهب السلفيين. وفي الحقيقة الإمام الأشعري والماتريدي كانا يقولان: إنا من السلف. فمن هذه الناحية تعبير مذهب السلفية يشمل مع الأشعرية والماتريدية جميع المنتسبين إلى أهل السنة. وبتعبير أخص: قبل ظهور الأشعرية والماتريدية كان المسلمون هم الملتزمون بالتراث، والذين ما زالوا حتى الآن يسمون أنفسهم بالسلفيين وأهل الحديث، لم يعدوا أنفسهم قط من الأشعرية والماتريدية، وبهذا يشملهم جميعاً. فكالسلف (الجمع أسلاف) السنّة أيضاً تشير إلى العادة والتراث، ولهذا فالسلفيون يعرفون أنفسهم بأنهم من أهل السنة.

التصوف عند السلف:

لو أريد بالتصوف الجانب العملي في الإسلام من عبادة وطاعة وتقوى وأخلاق وأدب وإضافة إلى ذلك

(١) EbûDâvûd, *es- Sünen*, "Sünnet",1; Tirmizî, *es-Sünen*, "Îmân",18; İbnMâce, *es-Sünen*, "Fiten",17، وكشف الخفاء، العجلوني (١/ ٣٠٩).

ما عاشه النبي زمن الوحي من حالات معنوية وما عاشه عند عباداته ومناجاته لله أو ما عاشه الأصحاب عند الوعظ والنصيحة من مشاعر عميقة ومكثفة والوجد (النشوة)، في تلك الأحوال كلِّها وانعكاسها على المجتمعات التي عاشوا فيها على اختلاف الطرق والدرجات، فمن الواضح عندئذ أنه يمثِّل جوهر الإسلام وروحه؛ لأن التصوف اتصال العبد مع ربه اتصالاً روحياً عميقاً. وبهذا المعنى يبدو اسماً للحياة المعنوية في الإسلام. فمن البداية كان التصوف موجوداً في الإسلام عملياً.

إن التصوف عبارة عن تسمية تلك الحياة المعنوية والروحية باسم التصوف. حين كان هذا الأمر يعبّر عنه من قبلُ بالإحسان والتقوى والزهد والإخلاص والخشوع وخشية الله ومحبته. فتسمية تلك الحياة بالتصوف من بعدُ كانت كتسمية العلوم الإسلامية كالتفسير والقراءات والحديث والفقه والكلام.

إن المعلومات الموجودة في القرآن والسنة كانت متداخلة جنباً إلى جنب. فبدأ العلماء بفصل كل ما يتعلق بعلم من العلوم ووضعه ضمن أبواب مستقلة في العملية التاريخية.

قيمة التصوف عند السلف:

يختلف تقدير السلفيين للتصوف تبعاً لتطور التصوف في أوقات مختلفة وأخذه أشكالا متنوّعة. لا يسأل عن تبنّي السلف الصالح أو رفضهم للتصوف لأنه لم يكن اسم التصوف ولا الحركة التصوفية موجودة في الفترة الأولى. فالتصوف الذي نعرفه أنه جوهر الإسلام وروحه كان موجوداً في القرآن وحياة النبي. أي الحياة المعنوية العميقة المكثفة، وكان يعتمد من قبل المؤمنين بكل إخلاص، ولم يكن هناك نقاش قط.

ولكن من المعروف أنّ مثل عبد الله بن عمرو، وأبي الدرداء، وعبد الله بن عمر، وأبي ذرّ الغفاري الذين غالوا في العبادة والزهد حُذروا من قبل النبي ولم تكن منه الموافقة على الغلوّ في الدين. فصاحب الميول المفرطة من أمثال هؤلاء المؤمنين في الفترات اللاحقة كانت نسبتهم على نحو أكثر. ومع ذلك فقد احترم العبّاد والقراء والزاهدون أي المؤمنون المتقون الصالحون في كل الشرائح الإسلامية السلفية أو المسمون بأهل السنة من علماء المسلمين الأولين؛ فلقد كتبوا تفنيداً للجهمية المنسوبة إلى جهم بن صفوان (ت: ١٢٨/ ٧٤٥)، ورأوها من آراء المعتزلة المبتدعة. فمن العلماء السلفيين من كتبوا تفنيداً للجهمية والقدرية والمعتزلة وهيأوا الأرضية للأشعرية والماتريدية. فمن الكتب المكتوبة للرد على المذاهب المبتدعة كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» لأحمد بن حنبل (٢٤١/ ٨٥٥ أو ٨٥٦)، و«خلق أفعال العباد» لأبي عبد الله البخاري (ت: ٢٥٦/ ٨٧٠)، و«الاختلاف في الرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة (ت: ٢٤٠/ ٨٥٥)، و«الرد على الجهمية» للدارمي (ت: ٢٥٥/ ٨٦٩) [٢].

العلماء السلفيون في تلك الفترة لم يجعلوا الزهاد والصوفيين هدفاً لانتقاداتهم. ولم يكتبوا ردوداً عليهم. فانتقاد أحمد بن حنبل الحارث المحاسبي لم يكن لآرائه حول الزهد والتصوف بل لاشتغاله بالكلام، وأما أبو

(٢) انظر: Ali Sâmi en-Neşşâr vd. *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.

زرعة (ت: ٢٨١/ ٨٩٤) فإنه انتقد لآرائه التصوفية [٣]، وأبو عبد الله البصري (ت: ٣٦٩/ ٩٧٩) الذي يعد زعيماً للفرقة السالمية، ومحمد بن فاضل البلخي (ت: ٣١٩/ ٩٣١)؛ قد انتُقِدا لنفس السبب، وليس لأنهم صوفيون. فحركة التصوف ظهرت من نصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وانتشرت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. والمتفقهون خاصة بعد العلماء السلفيين بدؤوا بانتقاد الصوفيين. فنصر الدين الطوسي (ت: ٦٧٢/ ١٢٧٤) يعطي المعلومات حول الصوفيين الذين اتهموا بالكفر والزندقة، ويشير إلى أنهم مظلومون [٤]. وأعدم الحلاج بن منصور [٥] (ت: ٣٠٩/ ٩٢١) بتهمة الزندقة والإلحاد. وانتقد أيضاً في تلك الفترة بعض المتفقهين والمتكلمين وبعض المتصوفين القائلين: «إنّ الزهد موجود في الإسلام، ولكن التصوف غير موجود»، وادّعوا أنّ الزهد مقبول ولم يُنتقدْ وأما التصوف فكان موضوع النقاش. في هذا الرأي هناك حقيقة مفادها أن غير أهل السنة والسلفيين من المعتزلة والخوارج والشيعة تبنّوا مفهوم الزهد أيضاً. ولكن كما انتقدت طرق التصوف المتطرفة، كذلك انتقدت طرق الزهد المتطرفة. ففي الواقع إن ابن الجوزي (ت: ٥١٤/ ١١٢٠) الذي ينتقد الصوفية بشدة في كتابه «تلبيس إبليس» صـ ١٤٥- ١٥٥، وقد خصص القسم التاسع منه لتفنيد الزهاد والعابدين [٦]، ونراه من جانب آخر اختصر «حلية الأولياء» لأبي نعيم (ت: ٢٢٨/ ٨٤٣)، وجعلها أكثر فائدة. فكالمتصوفين الخارجين عن الخط والهامشيين -الروافض والزنادقة- كذلك الزهادُ، فالزهد أيضاً انتقد دائماً.

ومع ذلك؛ فالسلفيون حينما اعترفوا بالزهد ومدحوا الزهاد اختاروا غالباً البعد عن التصوف والصوفيين.

في القرنين الأوّلين كان الزهد يحتوي جوهر التصوف. ثم تطوّر ذلك الجوهر حتى إذا صار الزهد عبادة تحول إلى حركة توحيد وكشف ومعرفة. فكان الزهد بداية للتصوف وجزءاً منه.

فالقائلون: «إن التصوف شيء أكثر من الزهد، والزهد بداية للتصوف» يقصدون ذلك. ومع ذلك؛ فقد رغب السلفيون والمعتزلة والخوارج والشيعة والمتفقهون في الزهد مستقلاً عن التصوف وقدروه كقيمة دينية.

فمذهب السلفية الذي مرَّ عليه أربعة عشر قرناً ليس متجانساً وموحداً. بل له فروع وأشكال [٧].

---

(٣) ez-Zehebî,EbûAbdillâh b. Osmân, *Siyerüa'lâmi'n-nübelâ*, XIII,311.

(٤) et-Tusî Ebu Nasr es-Serrâc, el-Lüm'a, Kahire 1960, s.492-515.

(٥) في الصوفيين الذين اتهموا وعوقبوا انظر: الطبقات الكبرى، أبو المواهب بن علي الشعراني، القاهرة ١٩٥٤، (١/ ٥- ١٧).

(٦) ابن الجوزي، تلبس إبليس، القاهرة ١٣٦٨، صـ ١٥٥- ١٥٩.

(٧) يذكر الغزالي سبعة أسس عند السلف، وهي التقديس، والإيمان والتصديق، والاعتراف بالعجز، والسكوت، والتجنب عن التصرف، والكف، والمعرفة. فهذه الأسس تكفي لتعريف السلف، ولكن ظهرت مذاهب مختلفة نتيجة تفسير الأسس، فلا ينبغي حصر السلف بالحنبلية وابن تيمية ومن معه، ومحمد بن عبد الوهاب، بل لابد أن يقدر محمد برغوي وتابعوه، وآل قاضي زاده من السلف أيضاً. وعَدُّ منظمة الشباب والنصرة من السلف خطأ، وذو خطر. انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة ١٣٠٩، (٣/ ٤٢).

ولهذا ظهر باعتبار الزمان والمكان في جغرافيا ومجتمعات مختلفة أشكال متنوعة من المذاهب السلفية.

السلفيون بالنسبة للنظر إلى التصوف قسمان؛ فمنهم من يقسمون التصوف إلى قسمين، ويعترفون بالقسم المعتدل منه، ويرفضون المتطرف (الغالي)، كابن تيمية وتابعه الصادق ابن القيّم، حتى إن لهؤلاء تصوفاً خاصاً بهم. وبمعنى خاص يمكن القول: إنهم صوفيّون. والقسم الآخر من السلفيين يقولون: لا يكون الشيعة ولا المتصوفة معتدلين أبداً؛ كلهم خارجون عن الخط الإسلامي، ويرفضون التصوف تماماً.

إحسان إلهي ظهير في «التصوف المنشأ والمصادر» (٨)، وعبد الرحمن وكيل في «الفكر الصوفي في الدار الكتاب والسنة» (٩)، ومحمد شفاقا في «التصوف بين الحق والخلق» (١٠)، و«التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة»، ونادر النصري في «التصوف الإسلامي» (١١)، وتقي الدين الهلالي في «الهداية إلى الطريقة التيجانية»؛ كل هؤلاء العلماء دافعوا في كتبهم عن هذا الرأي. وقسم من المستشرقين على هذا الرأي أيضاً. وفي هذا الصدد تختلف الاقترابات الانتقادية للسلفيين حول التصوف. وتجدر الإشارة إلى أن السلفيين يعترفون بالكشف والإلهام والكرامة التي هي من أهم الموضوعات في التصوف.

فعبد القادر محمود – في كتاب «الفلاسفة الصوفية»، القاهرة ١٩٦٦ – يجعل حركة التصوف على ثلاثة أقسام (١٢):

القسم الأوّل: يبدأ بمقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠/ ٧٦٧)، كرّامية – محمد بن كرّام (ت: ٢٥٥/ ٨٦٨)، سالمية – أبو عبد الله بن سالم (ت: ٢٩٧/ ٩٠٩)، ويستمر بالإمام مالك (ت: ١٧٩/ ٧٩٥)، وأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١/ ٨٥٥)، وينتهي بعبد الله أنصاري (ت: ٤٨١/ ١٠٨٨) إلى درجة النهاية. وابن تيمية (ت: ٧٢٨/ ١٣٢٨)، وابن قيّم (ت: ٧٥١/ ١٣٣٠)، من سيما السلف المتصوفة، وابن عقيل (ت: ٥١٣/ ١١١٩)، وعبد القادر الجيلاني (ت: ٤٨١/ ١٠٨٩) من الحنابلة، وبالتبعية من السلفيين أيضاً. ويمكن مشاهدة التصوف الذي عرفناه بأنه جوهر الدين وروحه في حياة هؤلاء. ومع ذلك السلفيون المتصوفون مختلفون عن باقي المتصوفين جدّاً (١٣).

القسم الثاني: التصوف السني: يبدأ هذا القسم بزين العابدين (ت: ٩٤/ ٧١٢)، وجعفر الصادق (ت: ١٤١/ ٧٦٥)، وسفيان الثوري (ت: ١٦١/ ٧٧٨)، وإبراهيم بن أدهم (ت: ١٦١/ ٧٧٨)، وجابر بن حيّان

---

(٨) انظر: İhsan İlâhîZâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdır*, Lahor 1986.

(٩) انظر: Abdurrahman Vekil, *el-Fikru's-sûfîfi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*, Kuveyt 1984.

(١٠) انظر: Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, Darü's-Selefiyye, 1983; Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-din ve'l-felsefe*, Kahire 1975.

(١١) انظر: Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beyrut 1960.

(١٢) انظر: Abdülkadir Mahmûd, *el-Felsefetü's-sûfiyye*, Kahire 1966.

(١٣) في هذا الموضوع انظر: Abdülkadir Mahmûd, *age.* s.78-148, Ali Sâmi en-Neşşâr, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 285-313;III, 105-216; Massignon, L.,*İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer, İstanbul 2006, s.113-134.

(ت: ٢٠٠/ ٨١٥)، ورابعة العدوية (ت: ١٨٥/ ٨٠١)، والحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣/ ٨٥٧)، ويستمر مع الجنيد البغدادي (ت: ٢٩٧/ ٩٠٩)، ويرتقي إلى الذروة بالإمام الغزالي (ت: ٥٠٥/ ١١١١)، وبالطريقة الشاذلية، وبمحمد إقبال (ت: ١٩٣٨) يحفظ وجوده.

القسم الثالث: التصوف الفلسفي: يبدأ هذا القسم بذي النون المصري (ت: ٢٤٥/ ٨٥٩)، وبأبي يزيد البسطامي (ت: ٢٦١/ ٨٧٤)، والحلاج (ت: ٣٠٩/ ٩٢٢)، والحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠/ ٩٣٢)، والشبلي (ت: ٩٥٧/ ١٥٥٠)، وفريد الدين عطار (ت: ٦١٨/ ١٢٢١)، ويستمر مع السهروردي (ت: ٥٨٧/ ١١٩١)، والحلبي (ت: ٥٧٨/ ١١٩١)، وصدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠/ ١٦٤١)، وينتهي إلى درجة النهاية بمحيي الدين بن عربي (ت: ٩٥٧/ ١٥٥٠)، وابن الفارض (ت: ٦٣٢/ ١٢٩٥)، وجلال الدين الرومي (ت: ٦٧٢/ ١٢٧٣)، وابن سبعين (ت: ٦٦٩/ ١٢٧٠)، والشستري (ت:١٠١٩/ ١٦١٠)، وعبد الكريم الجيلي (ت: ٨٣٢/ ١٤٢٨)، وحركة العرفانية في إيران هي صورة للتصوف الفلسفي هناك.

السلفيون يقبلون التصوف الفلسفيّ كحركة خارج الإسلام، ونظراتهم للتصوف السني متوسطة وخفيفة، ومع ذلك ينتقدونه، وبعضهم يرفضه أيضاً. طبعاً ليس في تصوف السلف الطرق والنُزُل، وليس لديهم الشعائر ولا الطقوس؛ لأنه ليس عندهم تربية الشيخ للمريد. وفي الحقيقة إنهم معارضون لذلك.

أُعدم السهروردي والحلبي بتهمة الزندقة. والسلفيون يرفضون ما قاله الغزاليُّ في «مشكاة الأنوار»، و«المدنون الكبير والمدنون الصغير» [١٤]، و«معارج القدس»، ويقبلونه كمعلومات فلسفية. وجعلوا الغزاليَّ مريضاً بما كتبه ابن سينا (ت: ٤٢٨/ ١٠٣٧) في أثره «الشفا» [١٥].

السلفيون عدّوا: ابن العربي (ت: ٦٣٨/ ١٢٤٠)، وابن باجة (ت: ٥٣٦/ ١١٤٢)، وابن سبعين (ت: ٦٦٩/ ١٢٧٩)، والشستري وابن ضحاك (ت: ٦٦١/ ١٢١٤)، وابن قاسي (ت: ٥٤٦/ ١١٥١)، وابن صدقين، وعبد الكريم الجيلي، وابن الفارض، وصدر الدين القونوي (ت: ٥٩٧/ ١٢٠٠)، وأمثالهم من مؤيّدي وحدة الوجود من المتصوفين ملحدين وزنادقة. وانتقد ابن الجوزي (ت: ٥٩٧/ ١٢٠٠) في «تلبيس إبليس» العلم والعلماء، وسائر كتب المتصوفين الذين عاشوا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. لقد ركّز بعض المنتقدين – وعلى رأسهم تلميذ ابن تيمية ابن القيم وعلاء الدين بخاري (ت: ٨٤١/ ١٤٣٧)، والبقاعي (ت: ٨٨٥/ ١٤٨٠)، وعلي القاري (ت: ١٠١٤/ ١٦٥٠) – انتقاداتهم على أهل وحدة الوجود، وخاصّة على ابن عربي [١٦]. وانتشار فكرة وحدة الوجود عند مشايخ النقشبندية – وغيرهم من كل الطرق –

---

(١٤) Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr;el-Madnûn el-kebîr; el-Madnûn es-sağîr*, Kahire 1309.

(١٥) İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 114-218.

(١٦) انظر: AlâeddînBuhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294; Ali el- Kârî, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1294, s. 52-116، وتنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠، وتحذير العباد، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠، وهما من تحقيق عبد الرحمن الوكيل . نُشرت هذه الكتب، وفيها انتقادات قاسية، فأجاب عن الانتقادات إسماعيل فني أرطغرل ودافع عن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي.

كان كبيراً من قبل، فالإمام الرباني (ت: ١٠٣٤/ ١٦٢٤) سهّل للسلفيين فمن بعده نظرتهم للطرق الصوفية كحركة خارج الإسلام. وما نراه اليوم من اختلافات وصراعات لها خلفية تاريخية كما ذكرنا.

عيوب الصوفية والمتصوفين عند السلفيين:

كما أشرنا قبل قليل؛ السلفية المتطرفة كانت منذ البداية ترى الصوفية والمتصوفين عبارة عن خطاء ونقصان، ولقد كانوا مردودين ومرفوضين عندهم. ويوجد بعض السلفيين المعتدلين والمعقولين - مثلهم مثل السلفيين المتطرفين - يقومون أيضاً برد ورفض قسم من التصوف. ولكن يوجد منهم قسم آخر يقوم بالدفاع عنهم ولا يرفضهم. فابن تيمية وابن القيم عندما رفضا الحلاج مثلاً كانا يعترفان بالمتصوفين الأولين. ولكن رفضا المتصوفين الذين تبنوا فكرة وحدة الوجود بشدة؛ أمثال ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، وابن برجان، وابن ضحكان.

وبعض المتكلمين والمتفقهين يفكرون مثل السلفيين. وابن خلدون يعتبر منهم [١٧] في هذه النقطة التي تُعدّ خللاً بالنسبة للصوفية، وهي الإلحاد، والكفر، والزندقة، وأحياناً تكشف عن بدعة وضلالة. دعونا نلقي نظرة مختصرة على هذه الأخطاء.

١- زيارة القبور وطلب الاستمداد من أرواح الأموات: عندما يذكر الصوفي المشهور معروف الكرخي هذا فيقول: «قبره دواء» [١٨]، و«دعاؤه مقبول؛ يتبرك ويشفى صاحب الداء بقبره» [١٩]، فالسلفيون قالوا بجواز زيارة القبور للعبرة أو الدعاء لروح الميت، وأما الاستمداد من الأرواح، وجعلهم وسيلة وشفيعاً فرفضوه قطعاً. فمنهم من رأوه مثل التوسل بالأصنام ومنهم من رأوه ذنباً كبيراً [٢٠].

٢- السلفيون لا يرون قطعاً طلب المساعدة والمدد من أرواح الأموات، ولا يرون أيضاً إنشاء قبر لأحد من الأولياء، أو من أي مسلم باستخدام أنواع الحجر الكريم؛ كالمرمر، والمخططات البنائية فوق قبورهم، أو فوق قبر أي مسلم، ولا يجيزون تزيين التابوت أو الكفن بأي شكل من الأشكال، ويقولون بوجوب تدمير تلك القبور والقضاء عليها [٢١]. ويعتقدون أن قبور المسلمين في أنحاء العالم يجب أن تكون مشابهة للقبور التي في المدينة ومكة المكرمة، والفقهاء يرون القبور التي لا تحتوي على البساطة في الإنشاء مكروهة.

٣- الأماكن التي يوضع فيها الأموات والقبور وأماكن العبادة لا يرى السلفيون فيها الصدقة والأضاحي؛ لأنهم لا يرون في تلك الأماكن أيّ فرق أو فائدة بالنسبة لغيرها، فدمر السعوديون الذين تبنوا آراء محمد

(١٧) İbnHaldûn, *Şifâu's-sâillitehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958, s. 70; *İbnHaldûn'unFetvâsı*, s. 110, *Mukaddime*, Tunus 1984, s. 584-97.

(١٨) es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 84.

(١٩) Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 60.

(٢٠) İbnTeymiyye, *et-Tevessül ve'l-vesîle*, Kahire 1374, s. 17, 23.

(٢١) انظر: Tirmizî, *es-Sünen*, "Cenâiz", 56; Müslim, *es-Sahîh*, "Cenâiz", 94.

بن عبد الوهاب المزارات في مكة والمدينة المنورة، وآل قاضي زاده آراؤهم كذلك أيضاً. ولذلك قيل لهم هدّام المعابد. كثير من المؤمنين الذين ليسوا صوفيين ولا شيوخاً ولا دراويش يذهبون إلى المقابر والمزارات ويدعون هناك ويبتغون المدفونين وسيلة إلى الله. ولكن المهتمين أكثر والمدافعين عن تلك الفكرة هم المتصوفون وأهل الطرق خاصة الشيعة. فهم كالصوفية يسمون المزارات بـ «العتبات المقدسة» و«العتبة العالية» ويقدسونها (٢٢).

٤ – الصوفية كلهم يهتمون بـ «السماع»، وهو ما يعني نوعاً من الموسيقى الدينية والإلهية، ويهتمون بها، خاصة في مجالس الذكر. والسلفيون – المعتدلون نسبياً، والذين يعترفون بالموسيقى غير الدينية – (٢٣) يقولون: إنّ سماع الصوفية – مثل الرقص والدوران – ليس بعبادة.

٥- والسلفيون يقولون إن شطحات الصوفية كذب وهذيان ويرفضونها. ويرون قول الحلاج: «أنا الحق» كفراً. وادعاء أن هذا القول أعلى مستوى التوحيد يعدونه عبثاً وغير مفيد. ومع ذلك يوجد سلفيون معتدلون مثل: أبي الوفا ابن عقيل (ت: ٥١٣/ ١١١٩)، وعبد الله الأنصاري.

٦- الرياضات والمجاهدات والخلوات وأربعون المحنة وكل ما يفعله المتصوفون بغرض مجاهدة النفس وتربيتها وتزكيتها كل ذلك يرفضه السلفيون ويعدونه من البدع، وعندهم ما يعيشه المتصوف من الحياة المؤلمة بغرض التربية والتزكية مخالف للشريعة والعقل والفطرة.

٧- التسليم بلا قيد أو شروط للشيخ وتقليده عشوائياً، وما يقال في كتب الصوفية من أن «التصوف ترك الاعتراض»، و«من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان»، و«لا يفلح من قال لشيخه: لِمَ؟»، و«المريد لا بد أن يتبع شيخه مثل اتباع الأعمى قائده»، و«لا بد أن يكون المريد عند شيخه كالجنازة أمام المغسل»، و«على المريد أن يختار رأي شيخه الخطأ على رأيه المصيب»، ونحوها من التعابير التي تنسب إلى المتصوفين، فيقولون بأن كل ذلك مخالف للشريعة والعقل وينكرونها بإصرار.

٨- يرى السلفيون ما يسميه المتصوفون من رجال الغيب، وأولياء الغيب، والذوات الثلاث، والسبعية، والأربعينين، والقطب، والغوث، وكل ما في هذا المجال من معتقداتهم يرونه باطلاً وخرافة ويرفضونه.

٩- وينتقد السلفيون الصوفية في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتبليغ والدعوة. وعندهم الصوفية فهموا الجهاد على أن مكافحة النفس أهم من غيره من الأعمال؛ لأنهم رأوا النفس العدو الأكبر(٢٤).

---

(٢٢) إغاثة اللهفان، ابن القيم، القاهرة ١٩٦١، (١/ ٢٠١- ٢٤٢).

(٢٣) مجموع الرسائل الكبرى، ابن تيمية، بيروت ١٩٧٢، (٢/ ٢٩٣). وعند ابن القيم لابد من تدمير المعابد والمزارات التي على المقابر؛ انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (١/ ٢٨٥-٢٤٢)، ومدارج السالكين، بيروت ١٩٨٣، (١/ ٥٤٢-٥١٦).

(٢٤) انظر: كشف الخفاء، العجلوني (١/ ١٤٣). السلفيون يقيسون بين الغزالي وابن تيمية، فالغزالي عاش بعد احتلال الصليبيين القدسَ اثنتي عشرة سنة، ولم يبحث في تآليفه عن الحرب الصليبية وموقفه منها. أما ابن تيمية فقد قاتل ضد المغول في الشام، ولابد أن نذكر أيضاً عبد القادر الجزائري والقائد العظيم الإمام شامل المتصوفين، والسنوسيين الذين فيهم متصوفة وسلفية في حروب القرن التاسع عشر مع الصليبيين.

ورأوا الجهاد ضد النفس هو الجهاد الأكبر والجهاد ضد الكفار الجهاد الأصغر. وعند السلفيين الصوفية تسببوا في ضعف أبدانهم بالجوع مما كان له أثر في إضعاف المسلمين بالجملة. وفي بعض الأحيان لم يميزوا بين المسلمين وغير المسلمين وبهذا أطفأوا روح الجهاد ورغبته.

١٠- السلفيون يعدون بعض مناقب الصوفية وكراماتهم كهانة؛ لأنها تخبر عن الغيب، ويرفضونها باعتبارها مخالفة للشريعة والعقل. ومع هذا فالسلفيون يعترفون بالكرامة والكشف.

١١- يعترف السلفيون بالكرامة والإلهام. ويدافعون عنها كأنها من أسس الإسلام. فهذا الأمر على وجه الخصوص يمكن أن يشاهد عند ابن تيمية وابن القيم (٢٥). ولكن المعلومات التي تكون نتيجة لهذا الكشف وهذه الكرامة لا بد أن لا تكون مخالفة للكتاب والسنة. والمناقب والكرامات الموجودة في كتب الصوفية لا توافق هذا المقياس بل هي خيالات وخرافات.

١٢- والسلفيون يرون الصوفية في بعض الأحيان كمؤيدين للظالمين من السلاطين والمستعمرين والمستبدين. ويستخدمون من قبل هؤلاء الأطراف. وشوهد ذلك عند غزو المغول والحروب الصليبية واستعمار الدول الاسلامية.

في النصف الثاني من القرن العشرين صار السلفيون في جزيرة العرب أغنياء بالنفط والدولار، وأسسوا كثيراً من النقابات والأوقاف، وأنفقوا في التبليغ ودعوة الناس إلي الإسلام في كثير من البلاد، وعلى رأسها أفريقيا. وكانت أشهرها رابطة العالم الإسلاميّ، والجامعة الإسلامية في المدينة، وجامعة أمّ القرى في مكّة، وجامعة محمد بن سعود في الرياض؛ فتلك المؤسسات قبلت كثيراً من الطلاب القادمين من الدول الإسلامية، ولبّت حاجاتهم المادية بهدف نشر السلفية. وأرسلتهم إلى بلادهم بعد تربيتهم على عقيدة السلفية.

في عام ١٩٩١- بعد انهيار الدولة السوفيتية - بدأ انتشار المذاهب السلفية في البلقان وقفقاسيا وقازان وآسيا الوسطى. في تلك المناطق لم تكتف السلفية بالصراع مع الطرق الصوفية فقط، بل كان في معارضة مع تراث الماتريدية والحنفية؛ لأن وجهة نظر السلفية المتسامحة في هذا المجال هي أنهم يرون المشايخ والمريدين والدراويش أهل بدعة. وبعض السلفيين يرون هؤلاء المشايخ والمريدين مشركين وكفاراً.

في عام ٢٠١٢ عندما بدأ الربيع العربي - وخاصة في مصر - فترك السلفيون المجادلة والجهاد جانباً وتحركوا ضمن اقتراحات دول الخليج التي هي تحت سيطرة أمريكا وأوروبا. وعلى الرغم من كل شيء ينبغي أن يُرى السلفيون في إطار أهل السنة والجماعة، وأن لا تُتجاهل مساهماتهم الإيجابية للمجتمع الإسلاميّ، وأن نعلم بأنّ فيهم شخصيات ذات اعتدال وحلم وصاحبة تجربة وعقل سليم.

وفي الحقيقة؛ إن الاختلاف الوحيد لم يكن بين السلفية وغير السلفية، أو بين السلفية والصوفية، بل جرت

(٢٥) İbnTeymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmânve'ş-şeytân*, Kahire 1378, s.31-34, 73-88.

خطوط الصراع والاختلاف بين السنيّن غير السلفيين وبين الصوفية نفسهم. والسلفية فيما بينهم ليسوا بنية متجانسة، فهم انقسموا إلى فرق متنوعة أيضاً، والاختلافات فيما بينهم ليست بقليلة.

المصادر:

- إجماع الجيوش الإسلامية على العدو لمعطلية الجهمية، القاهرة، د.ت.
- إحياء علوم الدين، القاهرة ١٩٣٩.
- إغاثة اللهفان، القاهرة ١٩٦١.
- إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، القاهرة ١٣٠٩.
- التحفة العراقية في الأعمال القلبية؛ مجموعات الرسالات المنيرية، ابن تيمية، القاهرة.
- التصوف الإسلامي، ماسّيغون، ترجمة عثمان تورر، اسطنبول ١٠٠٦.
- التصوف بين الحق والخلق، محمد ف. ش. ١٩٧٠.
- التصوف في التراث، التيبلاوي محمود سعد، ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٤.
- التصوف والمنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، لاهور ١٩٨٦.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، كلبازي، القاهرة ١٩٦٠.
- تلبيس إبليس؛ نقد العلم والعلماء، ابن قيم الجوزية، القاهرة ١٣٦٨.
- تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي وتحذير الإبعاد من أهل الإلحاد، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠.
- التوسل والوسيلة، القاهرة، ١٣٧٤.
- رسالة في علم الباطن والظاهر؛ مجموعات الرسائل المنيرية.
- السائل في تهذيب المسائل، ابن خلدون، شفاء، انقرة ١٩٥٨.
- سراج أبو النصر الطوسي، اللوما، القاهرة ١٩٦٠.
- الطبقات الكبرى، الشعراني أبو المواهب بن علي، القاهرة ١٩٥٤.
- عقائد السلف، علي سامي النشار وغيره، اسكندرية ١٩٧٠.
- العقيدة الطحاوية، الطحاوي أبو جعفر.
- الفرقان بين اولياء الرحمن والشيطان، القاهرة ١٣٨٧.
- الفكر الصوفي في دعوى الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت ١٩٨٤.
- فلسفة الصوفية، عبد القادر محمود، القاهرة ١٩٦٦.
- لماذا أحب الشيخ الأكبر، محمد علي عوني، اسطنبول ١٣٢٧.
- مجموعة الرسائل الكبرى، بيروت ١٩٧٢.
- مجموعة الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٨٣.
- مدارج السالكين، بيروت ١٩٨٣.
- المدنون الكبير المدنون الصغير، القاهرة ١٣٠٩.
- مقدمة، تونس ١٩٨٤.
- النبوات، مطبعة الفياز ٢٠٠٥.
- هذه الصوفية، عبد الرحمن وكيل، بيروت ١٩٧٩.
- وحدة الوجود، علاء الدين بخاري، اسطنبول ١٢٩٤.
- وحدة الوجود وابن عربي، إسماعيل فني، أرتوغرول، اسطنبول ١٩٢٨.