

tarih boyunca selefî söylem

Mehmet Zeki İŞCAN

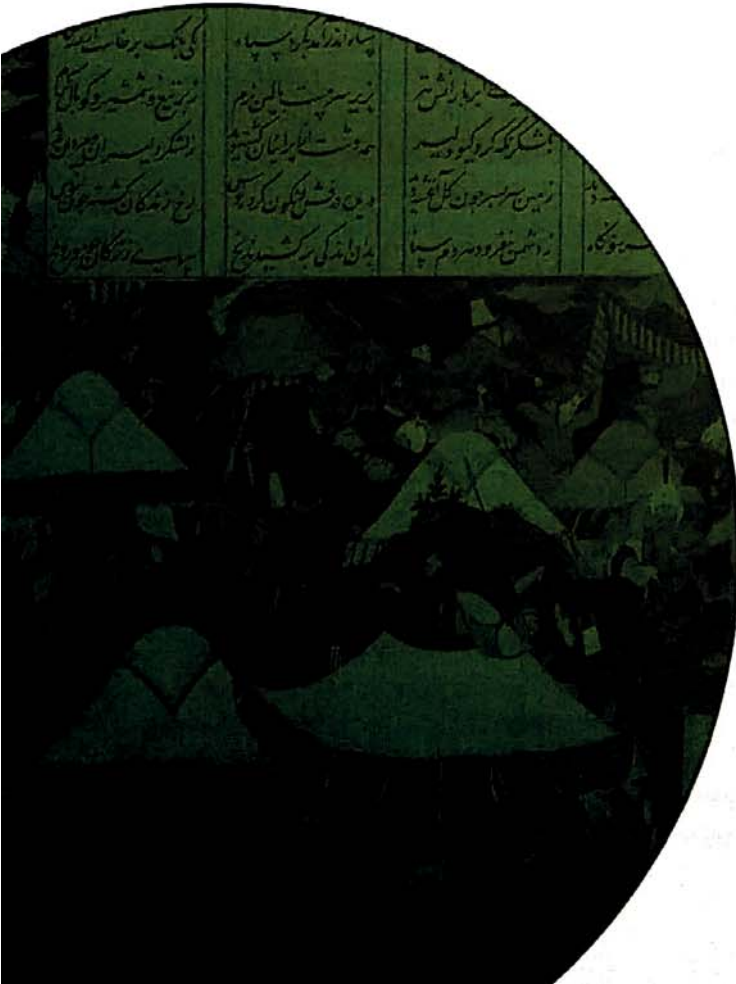
Prof.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Selefilik kavramının fikrî muhtevası konusunda bir karışıklık bulunmaktadır. Bazen selefilik, katı gelenekçilik, ilksel gelenekçilik, bazen geleneğini inkar, bazen dini ihya, dini ve akli hurafelerden ve bidatlerden temizleme hatta dini yenilik ve İslami modernizm olarak görülmektedir.¹

Selefilik terimi, somut bir doktriner bünyeden ziyade, 'dışarıdan almaya' karşı İslâm'ı yeniden inşa etme niyetine tekâbül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi her şeyin Kur'an'a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, mutlak bir lafzîlikle kaynakların ele alınmasıdır. Bu bağlamda selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilave edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi görülen, *bid'a* ya da yeniliktir. İlave edilen şey zararsız bile olsa, gerçekte selefilik onu kökten silip atmak istemektedir. Selefilğin geçmişten günümüze en önemli özelliği, militan retçiliktir.

Selefilik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dinî ihya hareketi sadedindedir. Ehli hadis, Ahmed b. Hanbel taraftarlığı, İbn Teymiye ekolü, Muhammed b. Abdilvehhâb hareketi ve birçok yönüyle yirminci yüzyıl İslamcılığı, temel esaslar olarak, dini



aslına ırcayı, onu *bid'at*lerden temizlemeyi, mezhebi görüşlerden Kur'an ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zaten selefilik dendiğinde, ameli açıdan açıklanan bir tevhid ilkesi etrafında şekillenen selef dönüştürme, taklidi ret, dini *bid'at*lerden arındırma esasları anlaşılmaktadır.

Fakat selefilikte ihya veya ıslah, bir tecdit, bir yenilik ya da dini ve aklı türlü kayıtların baskısından kurtarma gayesi bulunmaz. Bu dini zihniyette yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun 'saf'lığına dönme niyeti söz konusudur. İhya, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyas veya Yunan mantığını, felsefe ve kelamı bırakıp, 'ilm'e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinenlere tabi olmaktır.

Bu söylemin, bağımsız bir mezhep olarak görülmesine rağmen, İslam düşünce tarihinde, ne zaman belirdiğini tespit, yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde olmalıdır. Selefilik din nazariyesinde meydana gelen gelişmeler karşısında bir "itiraz" olarak ele almak ve tarihi sürecini bu açıdan temellendirmek gerekmektedir.

I. Selefilik İlk Öncüleri Olarak Eser Taraftarları

Selefilik, "selef dönemi"ni bir "manevî çağ" ya da "altın çağ" olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Bu, bir tür geçmişe ilgi duyma, geçmişe özleme, geçmişte ortaya konmuş "hakikatleri" yegâneleştirmektir. Burada insanın kurtuluşu, geçmişte belirilmiş ve ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir. Böylelikle seleflere adeta bir 'fonksiyon karizması rolü verilmekte, geçmiş büyükler bir 'homoreligious' haline getirilmektedir.

Seleflere fonksiyonel bir karizma biçilmesi, din nazariyesinde meydana gelen gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Din nazariyesi, vahiy yoluyla nazil olmuş ve din kurucusu tarafından mü'minlere anlatılarak, açıklanarak son şeklini almıştır. Fakat sonradan bu nazariye üzerinde tekrar tekrar durulmasını gerektiren gelişmeler yaşanır. Bu gelişmeler neticesinde onun bir düzene sokulması, muhtelif kısımlarının birbiriyle ahenktâr hale getirilmesi ihtiyacı belirir. Bunları sağlama maksadıyla kutsal metin tefsir ve tevil edilir. Bütün bunlar, teoloji ile iştil

edilmesi sonucunu doğurur. Din nazariyesini böyle bir gelişmeye sevk hatta icbar eden en önemli amil, onun diğer dinler ve felsefi nazariyelerle olan teması ve bu yeni durumun beraberinde getirdiği, din nazariyesine evrensel bir mahiyet kazandırma çabasıdır.

Din nazariyesinde böylelikle meydana gelen gelişmeler, bir 'itiraz'a, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma itirazına da neden olur. Tevil ve tefsir faaliyetlerine dayalı çabalar, dinin asli muhtevasına dahil olmayan bazı hususların ithali gibi anlaşılır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan 'ilave ve tahriflerden' temizleme, onu saf ve asli şekline ırca etme gayesi ortaya çıkar. Bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanır. İlk cemaatlerin öğretisini benimsemek suretiyle 'inancın aslına dönme' savunulur. İşte seleflerin dinsel otoritesi böylece fonksiyonel biçimde ortaya çıkmış olur.

İslam dünyasında buna tekâbü'l eden durum, özellikle kelam ve fıkıh ilminin gelişmesine bir tepki olarak beliren ilk iki veya üç neslin dinsel otorite olarak benimsenmesidir.

Selefilik kavramının fikrî muhtevası konusunda bir karışıklık bulunmaktadır. Bazen selefilik, katı gelenekçilik, ilksel gelenekçilik, bazen gelenegini inkar, bazen dini ihya, dini ve aklı hurafelerden ve bidatlerden temizleme hatta dini yenilik ve İslami modernizm olarak görülmektedir.

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

Buradan hareketle selef fikrinin, Ömer b. Abdilaziz (v. H. 101) döneminde (Hicri I. yüzyıl sonu II. yüzyıl başı) dini içerik kazanmaya başladığı söylenebilir. Ömer b. Abdilaziz, 'değişik yollar'ın çıktığını görünce, 'mü'minlerin yolunun' tespit edilmesini gerekli görmüştür. Ona göre selef döneminde ortaya konmuş "sünnetlere" uyanlar kurtulacak, bunlara muhalefet edenler ise mü'minlerin yolundan başka bir yola uymuş olacaktır. Halife resmi bir şekilde deklere etmiştir ki "mübtedi değil müttebi olmak", sünnete boyun eğmek ve bid'atleri terk etmek gerekmektedir.

Yapılması gereken “ihyai sünne ve itfai bid’a”dır, yani sünneti(eski yaşam biçimini) canlandırmak yenilikleri ortadan kaldırmaktır.²

Bu dönemi ve sonrasını konu alan klasik kaynaklarımızda bu tür bir dini yönelişi isimlendirmede kullanılan kavramlar, “ehlü’l-eser”, “ehlü’l-hadîs” ya da “ashabu’l-hadîs”tir. Kısaca bu kavramlar, eskilerin bıraktıklarına sarılma taraftarı, sünnet taraftarı, hadis taraftarı anlamına gelmektedir.³

Eser taraftarlığı, rey, tefsir, tevil gibi anlama biçimlerine dayalı akliliğin düşünce ikliminde rol almamasıyla beliren ‘insanların ihdas ettiği görüşler’ karşısında, geçmiş uluların öğretilerinin sosyal hayattaki tayin ediciliğine bağlı kalmaktır. Burada “eser”, ‘sünnet’, ‘hadis’, ‘bid’at’ın zıttı olarak temellendirilmiştir. Yani, sünnet taraftarlığı, ‘yeni’ durumlar karşısında ‘selefin metoduna’ (minhâcu’s-selef) sınıksız sarılmaktır. Ehlü’l-Eser’, hevâyâ (aslında bundan kastedilen aklilik) ve yeniliğe karşı, esere tabi değildir.⁴ Eser taraftarı olmak, sahabeden ve tabiinden gelen rivayetlere uymak, rey, görüş ve akıl yürütmeyi terk etmektir.⁵ Bunun için eser taraftarlığı *ehlu’r-rivâye* (dinin rivayetlerden ibaret olduğunu kabul edenler) adı ile de anılmıştır.⁶

Selefilikte ihya veya ıslah, bir tecdit, bir yenilik ya da dini ve aklı türlü kayıtların baskısından kurtarma gayesi bulunmaz. Bu dini zihniyette yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun ‘saf’lığına dönme niyeti söz konusudur.

II. Selefilik’in İlk İmamı Ahmed b. Hanbel

Eser ve hadis taraftarlığının en belirgin vasfının geçmiş sünenleri din edinme olarak ortaya çıktığı için, ilk temsilcilerin de geçmişin izlerini, tespit ve kayıt altına alma yoluyla hayatın tüm alanlarına hâkim kılma girişiminde bulunanlar olduğunu söylemek mümkündür. Ahmed b. Hanbel ismi, bu hareketi üçüncü yüzyılda olgunluğa ulaştıran bir isim olarak bilinir. Ahmed b. Hanbel, hadis taraftarlığının olgunluk döneminin lideridir. Onunla birlikte hadis taraftarlığı iyiden iyiye siyasal odağa (muhalafet) yerleşmiş, belki bu yüzden daha fanatik bir boyut kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel, “Kur’an mahluktur” anlayışına karşı, hadis ulemasının otoritesinin ve

dolayısıyla eserin meşruiyetinin dini temeli olan ezeli kelim fikrini savunduğu için, ashabu’l-hadîs onunla özdeşleştirilmiştir.⁷

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

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

Başka bir ifadeyle Peygamberin sünnetinden elde edilen hukuk, sadece halife otoritesi karşısında değil aklın, reyin, insani görüşün, kelam çabalarının, felsefenin karşısında da dini otoriteyi temsil etmiştir. Ashabu’l-Hadîsle birlikte hadisler, Kur’an kadar değerli hale gelmiştir. Bu durum, selefin görüşlerinin fakihlerin şahsi düşüncelerinden üstün sayılması mantığını dinleştirmiştir. Böylece büyük ölçüde fıkıhla hadis arasında bir eşitleme meydana gelmiştir. Fıkıhın ‘rey taraftarlığı’ ve müphem alan sevdası dumura uğramıştır. O güne kadar *ehlü’r rey*, insanlar dünyasının özerkliği, bir tür “aşağıdan bakış” anlamına gelmekteydi. Fıkıh, dini hükümleri bir tür ehlileştiriyor, laikleştiriyor böylece insani olana yakınlaştırıyordu. Hadisin fıkıh galip gelmesi, geçmiş yaşam biçiminin sosyal süreçlere müdahalesini meşrulaştırmıştır.

Ehlü’l-eser ve ashabu’l-hadîs’in akaid ve uhreviyât ile ilgili esaslarını da bir ‘savunma ideolojisi’ olarak İslam’ın pratik formda ortaya çıkışından ayırmak mümkün olmamaktadır. Burada tanrı, kabilevî geleneklerle yoğrularak sosyal olaylarla ilgili bir yargı durumuna getirilmektedir. Böylece tanrı ve akaid kurgusuna, değişen dünyaya yönelik bir protesto mahiyeti kazandırılmaktadır. Bu yüzden eser taraftarlarının akaid dersleri, maneviyattan, hikmetten, ifranî boyuttan yoksundur.

Ashabu'l-hadis'te tanrı fikri yersel surette inşa edilmiştir. Tanrı, eli olan, gözü olan tahtında oturan, arşından yeryüzüne inen bir anlayışla ele alınmakta, bütünüyle maddi güç içinde ifadeleştirilmektedir.

Ashabu'l-hadiste eskatolojik temalar yoğun bir tarzda kullanılmaktadır. Kur'an'da geçen 'gökler alemi', 'arş', 'kürs' gibi kavramlar, hadislerin katkısıyla, kendi başlarına gerçeklikleri olan şekli muhteva ile anılmışlardır.

Ashabu'l-hadis'in fizik ötesine yaklaşımı, ilkel teodist tiplerini hatırlatmaktadır. Bu tiplerde ferden hayatı topluluk hayatına gömülü olduğu gibi, ister beşerî olsun ister olmasın, aynı zamanda tüm varlıkta da gömülmüştür. Evrenin tamamı 'kutsal güçler' tarafından kuşatılmıştır. İnsanların hayatı, evrenin bir uçtan diğerine uzanan hayatından tam olarak ayrılmamıştır.⁸

III. İkinci İmam İbn Teymiye

Ahmed b. Hanbel'den sonra seleflerin 'ikinci imam' olarak gördükleri isim İbn Teymiye'dir (v.728h) Ahmed b. Hanbel ekolüne mensup olan İbn Teymiye, tevhid akidesini itikadî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu, dinî-içtimai bir prensip olarak sunmuştur. Ona göre tevhid, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı da beraberinde getirmelidir. Çünkü insanların görüş ve reylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Rey görüş, naslara beşerî mantıkla müdahalede bulunmaktır. Allah'a ortak koşmadır. Bu ise Uluhiyet tevhidinde aykırıdır.

Selefiyye kavramına İbn Teymiye ve İbn Kayyim'ın eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. Bu yüzden ilk kullanımın İbn Teymiye ile başladığı söylenebilir. En azından selefiyye, kavramsal içeriğe ilk olarak İbn Teymiye ile kavuşmuştur, denebilir.⁹

İbn Teymiye'deki kullanıma baktığımızda selefiyyenin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade İslam düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun 'saf'lığına dönme niyetine tekâbül ettiğini söylememiz mümkündür. İbn Teymiye'de 'selefi cihat'(el-cihatü's-selefiyye), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler'(el-cihatü'l-bid'iyye) karşısında, Kitap ve sünnete dönmektir. Nebevi ve selefi yol (et-tarikatü'n-nebeviyye es-selefiyye), Allah hakkında rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelamı bırakıp 'İlm'e tabi olmaktır.¹

Selefiyye, bilhassa haberi sıfatlarda Kur'an ve sünnetin zahirine yapışmak, sahabe ve tabiinin sarılma-dığı tevilden uzak durmaktır. İbn Teymiye'ye göre Allah kendini nasıl vasfetmişse, Rasulullah O'nu nasıl anlatmışsa bunları öylece kabul etmek lazımdır. 'es-Sabikûne'l-evvelün'(sahâbe) bu konuda Kur'an ve hadisin dışına çıkmamışlardır. 'Mezhebu's-selef', 'ta'dil'(Allah'ın sıfatlarını kabul etmeme) ile temsil (Allah'ı yaratıklara benzetme) arasında orta bir yol tutmuştur. İşte selefi yol (et-tarikatü's-selefiyye) budur. Selefiyye mezhebi'(el-mezhebu's-selefiyye) örneğin 'Allah semâvât ve arzın nûrudur' ayetindeki 'nûr'u tevil etmemektir. 'Allah dünya semasına iner' hadisindeki 'inme'nin mecaz olduğunu kabul etmemektir.¹

Selefilik, "selef dönemi"ni bir "manevî çağ" ya da "altın çağ" olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Bu, bir tür geçmişe ilgi duyma, geçmişe özleme, geçmişte ortaya konmuş "hakikatleri" yegâneleştirmektir.

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

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

İbn Teymiye'de selefe dönüş çağrısı, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duymadan uygulama alanına konan lafzî bir kanun gibidir. Burada selef, kutsallaş-

tırılmış, böylece tarihten çok dinin bir parçası haline gelmiştir.¹ Bundan sonra selefte dönüş, en küçük bir tarih misyonuna sahip olmamanın verdiği gevşeklikle, İslâm'ın bütün kazançlarını bir hamlede ortadan kaldırarak asrı saadet devrini aynen ihyaya muktedir olduğunu zanneden radikal tasfiyeci bir harekete dönüşmüştür.

İbn Teymiye, tasavvufun vahdeti vücudcu ekolünü de, dinde ortaya çıkmış bid'atlerden saymış ve bu düşünceyi şiddetle eleştirmiştir.¹ İbn Teymiye kelâmcıları da, felsefecilerin delillerine itimat edip dinin asıl kaynağı olan Kur'anî delilleri görmezlikten gelmekle suçlamıştır. İslâm akidesinin Kur'an ve onun beyanı olan Sünnete dayandırılması gerektiğini savunmuştur.

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

Bütün bunlar gerçekte İslam'ı bir 'cemaatin kapallığı ile aynileştirme çabasından başka bir şey değildir. Kelam, tasavvuf, felsefe, rey ve görüş karşıtlığı nihai olarak İbn Teymiye'de şu anlama gelmektedir: Hakikat bende mevcuttur, ona itaat şarttır. Benim dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsani olan hiçbir şey değerli değildir, 'dışarıdan' (dışarının kapsamı da çok geniştir) hiçbir şey alınamaz.'¹

Memlûklular iktidarda iken, 'bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zalim sultanın idaresinde yaşamaya razı olurum' diyecek kadar 'düzen taraftarı' olan İbn Teymiye, iktidarın Moğollara geçmesi ile birlikte, Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü 'şeriatın birliği' tezi ile durdurmaya çalışmıştır. Dini gevşeklikler sultan tarafından ortadan kaldırılmalıdır, görüşüyle 'yönetimin' dinselliğini dile getirmiştir. Bu yüzden Moğolların, her ne kadar kendilerini Müslüman olarak addetseler bile, İslam dışında olduklarını, dolayısıyla onlara karşı ayaklanmanın vacip olduğunu söylemiştir.¹

İbn Teymiye'nin bu görüşleri, zamanımızda sefilelerin, İslam şeriatının hakim olduğu bir düzenin ve si-

yasal sistemin varlığına vurgu yapmaları şeklinde tezahür etmiştir. Aynı zamanda onun Moğollarla ilgili düşünceleri, İslam dünyasına hakim olduğu iddia edilen 'yabancı güç ve idare tarzlarının' reddini, onlara karşı ayaklanma fikrini beslemiştir. Mısır'da Sedat'ı öldüren akımın, bu eylemi İbn Teymiye'nin Moğollarla ilgili fetvasına dayandırdığı bilinmektedir.

İbn Teymiye'de bid'atleri ret, Ashabu'l-Hadis'te olduğu gibi, belli bir yaşam tarzını koruma endişesidir. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınamadır. Taklidi ret, akıllı, akla uygun yorumu, dinin evrensel boyutta ifade edilmesini rettir. İbn Teymiye'nin tasavvufu İslam dışı görmesinin nedeni ise, felsefî-dinî anlayışı kabul etmemesidir. Ona göre felsefe, kelâm gibi akla dayanan 'heyulalar'la din oluşturulamaz.

İbn Teymiye bu görüşleri ile de sefilelerin ve bir bütün olarak siyasal islâmcıların esin kaynağı olmuştur. Bütün bunlar çağdaş sefileyyede İslam nizamı dışında bütün düzenlerden beri olma formuna da dönüşmüştür. Başka bir ifade ile İbn Teymiye'nin bu görüşleri sefilelikte İslam dışı sosyal, siyasal cereyanların ve batının fikri altyapısının reddi anlamını da kazanmıştır.

IV. Muhammed b. Abdilvehhâb ve Vehhabilik

18.yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasî ortamında, ilhamını Hanbelî ekolünden alan *Muhammed b. Abdilvehhâb* (1703-1787)'in hareketi, sefileyyenin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Takipçilerinin ileri sürdüklerine göre bu hareketin hedefi, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına ve katışıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmaktır.

Muhammed b. Abdilvehhâb da İbn Teymiye gibi tevhidi, ameli açıdan değerlendirmiştir. Ona göre de gerçek tevhid, Allah'ın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna tevhid-i amelî denir. İman ile küfrü ayırt eden tevhid de budur. Bu yüzden tevhidi sadece bir 'itikât' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılır. Bunların kanları ve malları helaldir. Nitekim Hz. Peygamber, 'Lailahe illallah' diyen Yahudilerle savaşmıştır. Sahabe de 'Lailahe illallah' dedikleri ve namaz kılan İslam'a davet eden kişiler oldukları halde Benî Hanîfe adlı kabile ile savaşmışlardır.

Muhammed b. Abdilvehhâb'a göre kesin delil, Kur'an ve hadisin, tevilden uzak zahiri hükümleridir. Kur'an ve sünnette bildirilen hususların zahirine sınıksız yapıdır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan her şey bunların zahirinden çıkarılır. Başkalarını taklit ederek hüküm vermek şirk gibidir.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tüm bu görüşlerini, "tevhid, Allah ve Peygamber'den başkasının hüküm ve emirlerine başvurmayarak gerçekleşir" şeklinde özetlemek mümkündür. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bu manadaki 'Allah'ın birliği' tezi, günümüz selefliliğinde, 'kanun yapma Allah'ın hakkıdır. İnsanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir' formuna bürünmüştür.

Vahşi bir 'kum uygarlığı' ve 'Proto-Müslüman' kültüründe yükseldiği için Vahhabilik, bir içe kapanmayı temsil etmektedir. O, bünyesindeki sertlik ve katlıktan dolayı harici unsurlar taşıyan reaksiyoner bir faaliyettir. Kur'an ve hadisin lafızları üzerinde öylesine ısrar eder ki nerede ise mutlak bir lafziliğe ulaşır. Bu akımda "rasyonellik" dini prensiplerden uzaklaşma olarak nitelendirilmiştir. Bid'atlerle mücadele, onların cihat anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline sokmuştur. Bu anlayış Vahhabîleri katı ve zorba tedbirlere sevk etmiş, Müslümanları, son asırda, Hâricî zihniyetinin tipik tezahürleri ile bunaltmıştır.

Vahhabiliğin 'dinin yenilenmesi çağrısı', siyasal bir duruşun sonucudur. Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır. Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhid üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması ve selef dönemine dönüş çağrısı, siyasal açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir.

Vahhabiliğin bu yüzüne istinaden onun Arap milliyetçiliğinin bir hazırlık aşamasını temsil ettiği ifade edilmiştir. Yusuf Akçura Vehhabî hareketini değerlendirirken Vehhabîlerin daha XIX. Yüzyılın başlarında Arabistan'ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: 'Vehhabî hareketi milli bir Arap hareketidir. Vehhabî hareketi, mezhebî ve dini esaslara istinaden Türk hakimiyetini tanımamak ve Arabistan'da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdaf etmiş ve hareketin iptidalarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur.'¹

Karal da Vahhabî hareketini, XIX. Asır boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazife görecek kadar önemli bulmaktadır.¹ Bugün Vahhabilikle neredeyse özdeşleşen selefliliği de 'dışarıya' yani her türlü Araplık dışı argümanlara, özellikle Batılı değerlere ve ideolojilere karşı Arap milliyetçiliğinin İslami görüntüsü olarak yorumlayanlar söz konusudur.¹

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Orta Arabistan'da, İbn Suud'un başında bulunduğu küçük bir sülalenin kuvvetleriyle birleşerek ittifak kurması, sonunda Hicaz'ın ele geçirilmesini temin etmiştir. Hicaz'ın ele geçirilmesinden sonra da seleflilik, tipik bir militan cihatçı davet hareketi ile Suud devletinin meşruiyetini onayan bir 'devlet dini' gibi iki farklı karakteri bünyesinde taşımaya başlamıştır.

Vahhabilik-Suudi kraliyet ilişkisi, "İslâm devleti dışında tüm beşeri sistemler, bid'at ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inananlar, yeni bir dine inananlardır", gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu manada bir İslâm, Suudi rejimin meşruiyeti olduğu için, ülkenin iç ve dış politikasının temel belirleyicisi durumuna gelmiştir.

Eser taraftarlığı, rey, tefsir, tevil gibi anlama biçimlerine dayalı akliliğin düşünce ikliminde rol almasıyla beliren 'insanların ihdas ettiği görüşler' karşısında, geçmiş uluların öğretilerinin sosyal hayattaki tayin ediciliğine bağlı kalmaktır. Burada "eser", 'sünnet', 'hadis', 'bid'at'ın zıttı olarak temellendirilmiştir.

Kral Faysal ile birlikte Vahhabilik, panislamist bir söyleme dönüştürülmüştür. Bununla Pan Arabizm, Sosyalist Arap birliği gibi projelerden Suudi Arabistan'ın etkilenmemesi hedeflenmiştir. Bu politika selefliliğin siyasal İslam tarzında modern bir ideolojiye dönüşmesini sağlamıştır.

V. Günümüz Selefliliği

Seleflilik, bugün çeşitli siyasal tutumları barındıran bir yelpazeyi temsil eden özellikler kazanmıştır. İlimli kupta, muhafazakâr yeniden İslâmleşme hareketliliği içinde, sadece İslâm'ın ve ibadetin saflaştırılması üzerinde ısrar eden *muhafazakârlar* bulunmaktadır. Onların peşinde, eylemlerinin eksenini davet ve tebliğ

üzerine kurup, egemen kültür ve topluma katılıma karşı çıkan 'vaiz militanlar' (Tebliğ Cemaati ve Hizbu't-Tahrir), yelpazenin diğer ucunda da Batı dünyasına karşı savaş vaz'eden *cihatçılar* vardır.

Genelde muhafazakâr selefiyye hadis kitaplarının tedvini ile ilgilenmekte, çeşitli anonim şirketlere sahip bulunan ve ticaretle uğraşan varlıklı elemanları bünyesinde toplamaktadır. Selefiler, Suud'un da desteği ile, Mısır ve İslâm aleminin diğer bölgelerinde çeşitli üretim faaliyetleri ile de uğraşmaktadırlar. Bu yüzden selefiler, zenginlikte İhvan'dan sonra ikinci sırayı almaktadır.

Fıkıh, dini hükümleri bir tür ehlileştiriyor, laikleştiriyor böylece insani olana yakınlaştırıyordu. Hadisin fıkha galip gelmesi, geçmiş yaşam biçiminin sosyal süreçlere müdahalesini meşrulaştırmıştır.

Tevhidin bir yaşam biçimi olarak formüle edilmesi, selefiler tarafından yoğun şekilde işlenmektedir. Onlara göre tevhide inanmak, sadece bir akide değildir; bunun gereklerini yani 'takva'yı uygulamaktır. Tevhide inanmak, hayatta başka ilahlara tapmamaktır, ibadeti, yalnızca Allah'a hasretmektir, O'ndan başkasının emirlerine boyun eğmemektir.

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

İbn Bâz şöyle demektedir: 'İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Rasulünün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Resulünün hükümlerini bırakarak yerine beşeri sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin, imanı yok kabul edilir.

Abdurrahman Abdulhâlık'a göre de, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kafirlere itaat etmek, onları 'velî' kabul etmektir. Abdurrahman Abdulhâlık Tevhid kitabında, 'bizden öncekiler, 'lâilâhe illallah' dediklerinde insanlara dokunamazlardı. Halbuki biz bunu söylediğimiz halde şirk koştuğumuzu söyleyip bizi öldürmeye kalkıyorsunuz. O halde bize dokunmamanız için ne yapmalıyız?' sorusuna, Kur'an'da

müşrikler hakkında inen ayetlerden de hareketle, özetle şöyle cevap vermektedir: Tevhid, takvâdır, bid'atlerden arınmadır, def ve çalgı çalmamaktır, Allah'tan başkasına kurban kesmemektir, tevhid, cihad etmektir. Bunları yapanların kanları ve bedenleri korunmuştur. Bir Müslümanın tevhide gönülden inması gerekir. Bu da onun gereklerini yerine getirmekle olur. Bu yüzden şu üç ana temelden ayrılan toplumlara karşı savaş açılır: *Tevhid*; Allah'ın kulları üzerindeki halis ve hukuki hakkıdır. *Namaz*; küfür ile İslâm'ı ayıran tek rukündür. *Zekat*; Ashab'ın, terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir.

"Vaiz militan" kategorisine giren cemaatlerden biri Hindistan kökenli Tebliğ Cemaatidir. Kurucusu Muhammed İlyas'ın başlangıçtaki hedefi, 'yolunu şaşırarak' Hindu kültür çevresinin hakim etkisine maruz kalmış olan ve İslâm'a aidiyetlerinden sadece bulanık bir intisabı muhafaza eden Hint Müslümanlarını, yoğun bir pratikle 'imana döndürmek'tir. Bunun için İslâmî meziyetlerin tam anlamıyla cisimleşmesi olan Hz. Muhammed'in yaşamının harfiyen ve titizlikle taklit edilmesini salık verir. Mü'minler ancak böyle bir benzeşme yoluyla, gündelik yaşamlarında İslâm'a aykırı olan 'dinsiz' alışkanlık ve huylardan arınma imkanına kavuşabilirler.¹ Fuller'e göre Tebliğ cemaatinin İslâmî öğretinin propagandası ve saflaştırılmasıyla Müslümanların durumunun iyileştirilmesi ötesinde bir ideolojik mesajı veya entelektüel muhtevası yoktur. Cemaat, titiz bir şekilde politik düzlemin dışında kalmaya özen gösterse de iktidara karşı takındıkları tavır, İslâm dünyasındaki pek çok rejimin 'İslâm dışı karakterine' ince bir eleştiriyi ima etmektedir.²

İslâmî Kurtuluş Partisi, 1953 yılında Kudüs'te Filistinli Avukat Takiyyuddin en-Nebhanî tarafından kurulmuştur. Kendisini açıkça 'ilkesi İslâm, eylemi siyaset olan bir siyasi parti' olarak nitelendirmiştir. Dünyadaki bütün Müslümanların federe değil 'üniter' devleti olarak İslâm halifeliğini yeniden kurmayı hedefler. Genel strateji olarak 'cihad'ı benimser ve günümüz dünyasında hiçbir ülkenin İslâm'ı uygulamadığına, dolayısıyla bu ülkelerin, ahalsinin kendilerini Müslüman görmelerine rağmen, 'Dâru küfr' (küfür diyarı) olduğunu savunur.² Hareketin 'önce hilafet sonra cihad' gibi bir anlayışı olduğundan hareketle her türlü silahlı ya da terörist eylemden kaçındığı da ifade edilmiştir. Bu bağlamda Amerikalılar'ın ve İngilizlerin 2001 yılında açıkladıkları te-

rörist hareketler listesinde yer almadıkları dile getirilir.² Son zamanda kendisini Hizbu't-Tahrir'in Türkiye'deki resmi sözcüsü olarak niteleyen bir şahıs, Özbekistan'daki 'on binlerce partililerinin' katledilmesini 'silaha başvurmanın yasaklığı' ile açıklama yoluna gitmiştir.²

Cihatçı selefiyenin bugünkü temsilcilerinden ikisi Cihad ve Cemaat-ı İslamî adındaki örgütlerdir. Bu cemaatlerde, İslami bir düzenin olmadığı ülkelerde devletin, yöneticilerin ve halkın dini açıdan durumu, en büyük fikri problemlerden biridir. Genelde devlet kafir, yöneticiler kafir, halk ise mâzurdur ya da cihada yükümlüdür görüşü hakim durumdadır.

Cihadçı Selefiyye'nin yeni şeklini, 'Afgan Arapları' oluşturmuştur. Afgan Arapları, Sovyet işgaline direnmek amacıyla uluslararası bir kampanya ile Afganistan'a taşınan çoğunluğu Arap mücahidler için kullanılan bir tanımlamadır. Sayılarının yirmi bin den fazla olduğu tahmin edilen Afgan Arapları, Sovyet işgaline karşı direnişin başını çekmişlerdir. Bunlar savaşı yönlendirmekle kalmayıp, Afganistan'da dinsel örfilere karşı selefi propaganda da yapmışlardır. Taliban, bu tür bir çalışmanın sonucu ortaya çıkmıştır.

Afganistan'da Sovyet Rusya'ya karşı Amerika'nın savaşı kazanmasının yolu, "sürekli cihad" ve selefilik'in sunduğu "çıplak İslam" anlayışına bağlı olmuştur. Kabilevi geleneklerin hakim olduğu Afganistan'da kabile üstü bir savaşı meşrulaştırmak ancak bu şekilde mümkün olmuştur.

Selefilik'in çıplak İslam'ı ve cihad fikri ile Afgan cihadını baltalayabilecek kabile sürtüşmelerini ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Selefilik ilk dönem İslam'ına bir çağrı olduğu için kabileler arası bir diyalog imkânı da sunmaktaydı. O güne kadar aşireti için savaşmış bir insanı ancak bu yolla daha üst bir gaye etrafına kilitleyebilirsiniz. 'Sürekli cihad' gayeyi kabile gelenekleri üzerine çıkarmakta ve liderliği kabile reislerine değil dini temsil ettiği iddiasında olan 'kabile dışı' kişilere veriyordu. Kısaca cihat ve selefilik'in İslam anlayışı, Afgan halkı için 'kabileler birliğini' sağlamaktaydı.

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

Bu durum Cihadçı selefi argümanın enternasyonalleşmesini de beraberinde getirmiştir. Cezayirliiler,

Iraklılar, Mısırlılar, ve Suudiler, Sovyetlere, Kuzey ittifakına, Rusya'ya, karşı birlikte yaşayıp birlikte dövüşmüşlerdir. Kadrolar birbirlerini şahsen tanır ve bazılarının arasında akrabalık bağları kurulmuştur.

Enternasyonelleşen, Olivier Roy'un ifadesiyle 'Küreselleşen' İslamcılığın son ürünü, küresel terör olmuştur.

Bir görüşe göre bugün tanık olduğumuz 'İslamcı terör' üçlü bir birleşimin sonucu ortaya çıkan bir gelişmedir. *İdeolojik unsur*, Vehhabilik temelinde Mevdudi ve S. Kutub'un düşüncelerinin karakteridir. *Örgütsel unsur*, Afgan Cihadını özel uluslararası bir 'haçlı seferi' tarzında düzenleyen ABD'nin doğrudan sonucudur. *Siyasi unsur* ise, soğuk savaştan sonra ortaya çıkan ve 11 Eylül'den sonra hızlanan İslam'ın terörle eşitlendirilmesinin bir sonucudur.

İbn Teymiye'deki kullanıma baktığımızda selefiyenin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade İslam düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun 'saf'lığına dönme niyetine tekâbül ettiğini söylememiz mümkündür.

Elbette belli bir din anlayışının terörü gerekli kıldığı şeklinde bir görüş isabetli olmayacaktır. Fakat şunu da belirtmemiz gerekir ki din, beşeri durumları meşrulaştıran bir etmen olarak belirlediğinde kötü inancı etkin bir biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı da olabilir. ■

dipnotlar

¹ Bkz. Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, Daru'l-Mearif, Tunus, tsz., s. 5-6.

² Bkz. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Alemi'l-Küttüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350, c. XVI, s. 471-476.

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

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

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

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

⁷ Bkz. İbn Abdilbert, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, takdim:

Abdülkerim el-Hatib, *Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye*, Kahire 1982, s. 556.

⁸ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., c. V, s. 342.

⁹ Bkz. Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddin el-Elbânî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 19; Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim İbrahim, Beyrut tsz. c. I, s. 28, 74, 66.

¹ Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 9, 29, 35.

¹ Muhammed b. Nasr b. el-Haccac el-Mervezî (v. 294 h.) *es-Sunne*, tah. Salim Ahmed es-Selefî, Beyrut 1408, s. 97-99.

¹ el-Lâlekâî, Hebetullah b. Hasan b. Mansur, *İtikâdu Ehli's-Sunne*, Riyad 1402, c. I, s. 179-182.

¹ Bkz. Abdullah b. Adıyy b. Abdillâh b. Muhammed Cürcanî (v. 365 h.), *el-Kâmil fi Duafâi'r-Rical*, Beyrut 1998, c. VI, s. 291, c. VII, s. 145.

¹ Kâdî Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebi Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanabile*, tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952, c. I, s.92.

¹ Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 130.

¹ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 247-248.

¹ İşcan, *Selefilik*, s. 29.

¹ İşcan, *Selefilik*, s. 29.

¹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, c. V, s. 28, c. VI, s. 51-56, 374-379, c. X, s. 99, c. XII, s. 309.

² Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981, s. 288-289.

² Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 209, 245.

² Bkz. İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünne*, tah. Muhammed Reşad Salim, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1989, c. II, s. 62, c. III, s. 98-102, 289-290.

² Bkz. Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992, s. 25, 31, 44-45.

² Hamit İnalet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılgaç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20.

² Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

² Bkz. Muhammed b. Abdilvehhâb, 'Keşfu's-Şubuhât', *Müellefetu's-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, tsz., s. 156-157.

² Muhammed b. Abdilvehhâb, 'Keşfu's-Şubuhât', *Müellefetu's-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhâb*, s. 175-176.

² Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 116-117.

² Bkz. Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001, s. 68.

³ Bkz. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998, s. 11.

³ Bkz. Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 60.

³ Fazlurrahman, *İslam*, s. 249.

³ Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin*

Doğuşu, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986, s. 11.

³ Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 115.

³ İnalet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 10.

³ Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 22.

³ Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, s. 22.

³ Bkz. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

³ Ammara, *es-Selefiyye*, s. 6-7.

⁴ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, s. 183-184.

⁴ Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

⁴ Gilles Kepel, *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, s. 82.

⁴ Bkz. Salih el-Verdani, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 157.

⁴ el-Verdani, *a.g.e.*, s. 154.

⁴ el-Verdani, *a.g.e.*, s. 148.

⁴ Ehlü'l-Hadis ve bu ekolün Selefiyye gibi çağdaş versiyonlarında namaz konusu çok önemlidir. Namaz kılmamak küfürle eş değerdir. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, farz olduğu inkar edilmese bile bir vakit namaz kılmamanın küfür gerektirdiğini ifade etmiştir. Ona göre her kim buluş çağına erdikten sonra namazı terk eder ve nasihat da kabul etmezse, durumu şeriat mahkemelerine bildirilir. Tevbe etmesi istenir, şayet tevbe etmezse öldürülür. Bkz. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm'ın Beş Rükünü İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, (Basım yeri ve tarihi yok), s. 127, 131.

⁴ Bkz. Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabı

⁴ Bkz. Kepel, *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 48-49.

⁴ Bkz. Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 219-220.

⁴ Bkz. Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 113.

⁵ Bkz. Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 129.

⁵ Bkz. *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005, s. 40-43.

⁵ Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 172.

⁵ Bkz. Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslam*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 255.

⁵ Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 173.

⁵ Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005s. 178-179.

⁵ Bkz. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 153-154.