

## Tarih Boyunca Selefi Söylem

Mehmet Zeki İŞCAN\*

### Özet

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

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

## History of Salafi Thinking

### Abstract

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

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

### Giriş

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

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

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

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

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

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

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

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

### I. Selefiliğin İlk Öncüleri Olarak Eser Taraftarları

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. 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 (muhâlefet) yerleşmiş, belki bu yüzden daha fanatik bir boyut kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel, “Kur’an mahlûktur” anlayışına karşı, hadis ulemâsının otoritesinin ve dolayısıyla eserin meşrûiyetinin dinî temeli olan ezeli kelâm fikrini savunduğu için, ashâbü’l-hadîs onunla özdeşleştirilmiştir<sup>14</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

### III. İkinci İmam İbn Teymiye

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>37</sup> Akçura, a.g.e., s. 22.

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

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

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

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

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

### V. Günümüz Selefilği

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### Kaynakça

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

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

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

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



## The History of Salafi Thinking\*

Mehmet Zeki İŞCAN\*\*

### Abstract

The development and transformation of Salafism is the topic of this study. Salafism means turning back to the salaf and rejecting imitation which corresponds with the idea of cleaning religion from *bidaths*. Cleaning religion from "foreign components" and the intention of returning to the "purity" of the first Islamic society are mentioned in Salafism. Salafism means turning back to Quran and sunnah, contrary to the usage of the mind and 'new trends'. It is following the way of the Shabis by leaving philosophy and kalam for the sake of loyalty to 'ilm' condensed in the experience of ancestors in the Salaf era. The salafi movement acknowledges that life has been completed in the "past" by the beloved first generations, and that the thinking the style of the present, future and past has a meaning through time. The only standard for the practice as a human being, individual and society, is 'âsar' which has emerged in the past. In other words, religion is 'âsar'.

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

## Tarih Boyunca Selefî Söylem

### Özet

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

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

---

\* This paper is the English translation of the study titled "Tarih Boyunca Selefî Söylem" published in the 1-2<sup>th</sup> issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Zeki İŞCAN, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 1-14.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

\*\* Prof. Dr., Atatürk University, Academic Member of the Faculty of Theology, e-mail: iscan@atauni.edu.tr

## Introduction

There is confusion regarding the ideological content of Salafism. Salafism is occasionally regarded as strict traditionalism, primary traditionalism, denial of traditions, revival of religion, clearing the religion and mind from superstitions and innovations, or even religious innovation and Islamic modernism<sup>1</sup>.

The concept of Salafism suggests an aim to rebuild Islam against the process of innovation from an outer source, rather than a remarkable doctrinal source. There are two elements that complement this concept. The first indicates analyzing everything based on Quran, sunnah and sharia, and reviewing sources with absolute literalism. Consequently, humans' actions and behaviors in salafism are holistically examined from a religious aspect. The second indicates innovation, which suggests anything added to pure traditions and is regarded as an anomaly. Even though the added element is harmless, Salafism aims to terminate what is new. The most significant characteristic of Salafism is extremist refusing.

Salafism appears to be a religious improvement movement with its evidence throughout history. Islamism in the twentieth century with the partisanship toward Ahl al-Hadith and Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taymiyyah movement, Muhammad ibn Abd al-Wahhab movement and many other aspects considered its main principles as transformation to religious basics, clearing the innovative actions toward the basics, and adapting the Quran and hadiths while paying less importance to sects. In addition, the concept of Salafism suggests the adaptation of the salaf formed within a tawhid principle is explained from the aspect of religious practices, refusing imitations, and removing the religious innovations from Islam.

However, the concept of improvement and reformation in Salafism does not aim to bring innovation or to protect the religion and mind from the pressure of various factors. Instead, it aims to remove the foreign elements from Islam to adapt back to the the purist form of the first Islamic society. Improvement means adapting the Quran and sunnah against the "new trends" that are based on rationalism, interpreting without *ra'y*, and following the *sahabah* and *tabi'un*. It also indicates abandoning rational comparisons or Greek concepts, philosophy and *kalam*, and adapting Islamic philosophy, which was experienced and performed by the ancestors in the past (Salafism era)<sup>2</sup>.

Although this discourse is not regarded as an independent sect, the efforts to determine when it emerged in the Islamic philosophy history should be based on criteria above. Salafism should be considered as an objection against the actions that took place in the religious context and the relevant historical process should be based on this aspect.

---

<sup>1</sup> See: Muhammad Ammara, *as-Salafiyah*, Dar al-Maarif, Tunisia, trans., p. 5-6.

<sup>2</sup> See: Ahmad Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwa*, Dar al-Alam al-Kutub, Riyadh 1991, XII, 349-350, XVI, 471-476.



## I. The Supporters of Islamic Works as the Pioneers of Salafism

Salafism is based on the idea of calling the "Salafism era" as a "spiritual" or "golden era", which makes the interest in the relevant history, nostalgia, and truths of the past unique. Within this context, humanity develops itself by adapting the ethical life that emerged in the past and acquired an ontological value<sup>3</sup>. Accordingly, Salafism followers acquire a functional charismatic role, and the great names of the past become 'homoreligious.'

Assigning a functional charisma to Salafism followers occurs as a result of the actions happening within religious theory. Religious theory was revealed through revelations and declared to Muslims by the founder of Islam, thus gaining its final form. However, various actions that necessitated reviewing this concept again also took place. As a result of these actions, the need to organize theory and to balance different sections emerged. The Quran was interpreted and explained for that purpose. These actions also necessitated the consideration of Islamic theory. The most important element directing individuals to religious theory with compulsion is the contact between the religious theory and other theories<sup>4</sup>, and the efforts to provide a universal identity to religious theory, which is a result of this new process.

The actions within the religious theory causes an objection against the separation of religion from doctrinaire characteristics<sup>5</sup>. The efforts based on explaining and interpretation activities are occasionally regarded as the importation of certain factors that are not included in religious content. Thus, the aim to remove the additions and changes from the religion and to restore the religion back to its basics emerges. The inclination to adapt the simple philosophy and lifestyle of the first Islamic society becomes dominant in these objections. Adapting the 'basics of the religion' by following the teachings of the first congregations is advocated<sup>6</sup>. Accordingly, the religious authority of the Salafism followers emerges in a functional manner.

The equivalent of the same case in Islam is accepting the first two or three generations, which emerged as a reaction to the development of kalam and fiqh activities, as the religious authority.

If Salafism is accepted as the period when the salaf developed as a religious authority, the earliest history may suggest the era when efforts were made to find a solution for the problem of integrating the public and culture of the first region conquered in the Islamic history to Arabic-Islamic congregation.

---

<sup>3</sup> Steven Lukes, "Rulership and Authority", trans. Sabri Tekay, *History of Sociological Analysis*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, pub. prep. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, p. 643-646.

<sup>4</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trans. Turgut Kalpsüz, A.U. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, p. 54.

<sup>5</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trans. Ünver Günay, M.U. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, p. 216.

<sup>6</sup> Freyer, *ibid.*, p. 60-61; Wach, *ibid.*, p. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Religious Sociology*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, p. 278.

Consequently, it is fair to state that the concept of salaf started to gain a religious identity in the era of 'Umar ibn Abd al-aziz (d. 101/720) (late Hijri first century and early second century). 'Umar ibn Abd al-aziz believed that Muslims' methods should be determined when different methods emerged. According to him, those who followed the sunnah presented in the salaf period would be rewarded, but those who objected to this sunnah would have followed another method<sup>7</sup>. The caliph formally declared that it is necessary to be a "follower rather than a beginner", to adapt to the sunnah, and to abandon innovations. What should be done is to revive the sunnah (i.e. the old lifestyle) and abandon innovative actions<sup>8</sup>.

The terms used to refer these religious inclinations in the classic sources of that era and later are "ahl al-*asar*", "ahl al-*hadith*" or "ashab al-*hadith*." These terms mean adapting to what was left from the ancestors, adapting to the sunnah, and adapting to hadiths<sup>9</sup>.

The partisanship towards Islamic works follows the social authority of the Islamic pioneers' teachings against the ideas formed in the context and philosophy of rationalism based on the concepts such as *ra'y*, interpretation and explaining. The term, work, is defined as the opposite of the sunnah, hadith, and innovation. In other words, the partisanship towards the sunnah suggests firmly adapting the salafism method (*minhaj as-salaf*) against the 'new' methods<sup>10</sup>. *Ahl al-*asar** suggests the adaptation of Islamic works away from rationalism and innovation<sup>11</sup>. The partisanship toward the works means following the narratives from the *sahabah* and *tabi'un*, and abandoning *ra'y* and interpretative activities<sup>12</sup>. Thus, the partisanship towards the works was also regarded as *ahl ar-rivayah* (the movement of those believing that religion only consists of the narratives)<sup>13</sup>.

## II. Ahmad ibn Hanbal, The First Imam of Salafism

As the most distinctive characteristic of partisanship towards work and hadiths is to consider the sunans as a religion, it is fair to state that the first representatives were those who attempted to make the traces of past dominant in every aspect of daily life. Ahmad ibn Hanbal is known as the person who improved this movement in the third

---

<sup>7</sup> See: Ibn Abdilberr, *Jamii Bayan al-Ilm wa Fadlihi*, presentation: Abd al-karim al-Hatib, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Cairo 1982, p. 556.

<sup>8</sup> See: Ibn Sa'd, *at-Tabakat al-Kubra*, Dar as-Sadir, Beirut, trans., V, 342.

<sup>9</sup> See: Abu Ubaid al-Kasim ibn Sallam, *Kitab al-Iman*, inv. Muhammad Nasuriddin al-Albani, al-Maktabat al-Islami, Beirut 1983, p. 19; Al-Tabari, *Tarih al-Umam wa'l-Muluk*, inv. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim Ibrahim, Beirut trans., I, 28, 74, 66.

<sup>10</sup> Abu Ubaid, *Kitab al-Iman*, p. 9, 29, 35.

<sup>11</sup> Muhammad ibn Nasr ibn al-Hajjaj al-Marwazi (d. 294/906) *as-Sunnah*, inv. Salim Ahmad as-Salafi, Beirut 1408, p. 97-99.

<sup>12</sup> al-Lalakai, Habatullah ibn Hasan ibn Mansur, *I'tikadu Ahl as-Sunnah*, Riyadh 1402, I, 179-182.

<sup>13</sup> See: Abdullah ibn Adiyy ibn Abdillah ibn Muhammad Jurjani (d. 365/975), *al-Kamil fi Duafa ar-Rijal*, Beirut 1998, VI, 291; VII, 145.



century. Ahmad ibn Hanbal was the leader of the partisans for hadiths in the improvement era. Following his efforts, the partisanship towards hadiths acquired a political focus and identity (with an oppositional aspect), which may be the reason why it gained a fanatical dimension. Ahmad ibn Hanbal supported the divine kalam, that is the religious base for the authority of hadith ulama and thus the legitimacy of works against the concept, "Quran is a creature." Therefore, ashab al-hadith was associated with him<sup>14</sup>.

Ahmad ibn Hanbal and ashab al-hadith concepts affected the political activities with the control of ideas by a local cultural essentialism, colonization of religious life, bringing elements with local characteristics to the forefront in Islam, and the claim that Islam, the religion that is closed with certain historical matters, is universal.

Ahmad ibn Hanbal's religious view paved the way for confining religious ideas and beliefs with the revealed text and sunnah. Interpreting hadiths and the Quran literally resulted in making the sharia more Islamic. According to this belief, no legal provision that is not directly derived from the divine sources can be valid. The provision of Allah and Prophet is the result of the absolute will that determines every mortal element in the World, including people's actions<sup>15</sup>.

In other words, the law that is practiced through the Prophet's sunnah represents the religious authority, not only before the caliph's authority, but also before the mind, ra'y, beliefs, kalam efforts, and philosophy. With Ashab al-Hadith, hadiths became as important as the Quran. This brought the superiority of Salaf ideas to canonists' personal ideas closer to being a religion. Therefore, fiqh and hadiths were largely equalized. Ra'y partisanship and the interest of the indefinite seen in the fiqh area have been atrophied. Until that day, ahl ar-ra'y meant the freedom of mortal world or "a sort of view from the below." Fiqh tamed and secularized the religious provisions, thus making them closer to humans. "The superiority of hadiths to fiqh legitimized the intervention of past lifestyles towards social processes.

It is not possible to separate the principles of ahl al-asar and ashab al-hadith, that are related to doctrines and eternal world as an argumentative ideology, from the practical emergence of Islam. God, in this context, is combined with tribal traditions and has turned into judgment for social cases. Thus, the concept of God and doctrine acquires a protest identity against the changing world. In addition, the doctrine work courses of partisans lack spirituality, wisdom and knowledge.

God is reflected from an ideological and local perspective in the ashab al-hadith. God is thought to have limbs, sit on a throne and descend to the world from the sky, and holistically related to a physical power.

---

<sup>14</sup> Qadi Abi Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, inv. Muhammad Hamid al-Faki, Matbaat as-Sunnet al-Muhammadiyah, Cairo 1952, I, 92.

<sup>15</sup> Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, trans. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yay., Istanbul 2008, p. 130.

The eschatological themes are intensively used in ashab al-hadith. The terms in Quran such as the world of sky, the ninth heaven, and sky, were mentioned with the typical content reflecting certain truths with the support of hadiths.

Metaphysical philosophy of ashab al-hadith suggests the primary theodicy types. Personal lives are embedded within social lives in these types regardless of whether they are humane or not. The whole universe is surrounded by the 'divine powers.' People's lives are not totally separated from the universal life extending from one side to the other side of the globe<sup>16</sup>.

### III. Ibn Taymiyyah, The Second Imam

Ahmad ibn Hanbal is the person seen as the second imam by the Salafism followers is Ibn Taymiyyah (d.728/1328), who was a Hanbali member that reviewed tawhid doctrines with an approach different than that of other theological sects, and presented it as a religious-social principal. According to him, tawhid should only be associated to the commitment to the Quran and sunnah because considering people's ideas and ra'ys while making decision is also within the context of polytheism. Ra'y means using the religious works with a mortal approach, which indicates polytheism and acts against the divine tawhid.

The concept of Salafiyyah is often seen in Ibn Taymiyyah's and Ibn Kayyim's works. Thus, it is fair to state that the first use was performed by Ibn Taymiyyah. Another appropriate point is that concept of "salafiyyah" was first achieved by Ibn Taymiyyah<sup>17</sup>.

The conceptual preference of Ibn Taymiyyah indicates that Salafism suggests the aim of removing foreign elements that breached through the Islamic philosophy from the religion and adapt to the pureness of the first Islamic society. Salafi direction (al jihad as-salafiyyah), in Ibn Taymiyyah adopts the Quran and sunnah against the 'new inclinations' (al jihad al-bidiyyah) that are based on using the rationalist approach in the basics of religion. Nabawi and salafi direction (at-tarikat an-nabaviyyah as-salafiyyah) means abandoning ra'y while talking about Allah and following the methods of sahabah and tabi'un. It also indicates abandoning the rationalist comparison or Greek rationalism, philosophy and kalam, and adapting Islamic philosophy.<sup>18</sup>

Salafiyyah indicates commitment to the Quran and the sunnah, to avoid any explaining which was also avoided by the sahabah and tabi'un. According to Ibn Taymiyyah however, Allah depicted himself and however the Prophet depicted Allah should be accepted. The sahabah 'as-Sabikun al-avvalun' did not do anything out of Quran and hadiths. 'Mazhab as-salaf' followed a policy, the context of which is regarded to be similar to both 'ta'dil' (rejecting Allah's titles) and tamsil (considering

---

<sup>16</sup> See: Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilığın Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, p. 247-248.

<sup>17</sup> İşcan, *Salafism*, p. 29.

<sup>18</sup> İşcan, *Salafism*, p. 29.



Allah to be similar to creatures), which is the salafi inclination (at-tarikat as-salafiyyah). For example, the Salafiyyah sect does not explain the term, 'divine light', in the verse, "Allah is the light of heavens and skies." They do not accept the action of descending in the hadith, 'Allah descends to the sky of the world' as a metaphor<sup>19</sup>.

The preference of Ibn Taymiyyah indicates that although salafiyyah accepted Ahmad ibn Hanbal as the imam, they also intended to improve their understanding, as ahl al-hadith and ashab al-hadith became uncertain and complex in time and lost their simple structure. However, the meaning of salafiyyah in the ahl al-hadith for Ibn Taymiyyah was not extensive, and essentially no improvement was made.

For example, the concept of true mind for Ibn Taymiyyah is the extension of the belief that 'The only correct sources are the Quran and sunnah which explains the Quran.' According to Ibn Taymiyyah, religion and narration are essential. The mind only serves to understand and confirm a matter or action. People have different mindsets, and the mindsets of the present do not match those of the future. Narration, on the other hand, is always integrative. Thus, Ibn Taymiyyah's 'true mind' cannot be regarded as an indicator that he pays importance to the mind. In addition, Ibn Taymiyyah bases his opinion on a sort of rationalist approach associated with Fahreddin Razi, and he objects to the following statement: "Rationalistic evidence is accepted when they contradict with Prophetic evidence because Prophetic evidence cannot provide accurate information.

Ibn Taymiyyah's call for adaptation to the salaf serves as a literal law that is implemented without the need for any interpretations or revisions. The salaf were sacralized and made a part of religion, rather than history in this context.<sup>20</sup> Afterwards, the Salafist transformation turned into a radical purist movement, which terminated all Islamic collections and acted in a manner to improve the Asr as-Saadah era, with an unserious attitude arising from having no historical mission.

Ibn Taymiyyah considered the unity of the existence movement in Sufism as a religious innovation, and criticized it severely.<sup>21</sup> Kalam authorities of Ibn Taymiyyah were accused of neglecting Quran-based evidence, the main religious source, while accepting philosophical evidence. Ibn Taymiyyah suggested that Islamic doctrines should be based on the Quran, and the sunnah which serves as Quran's explanations.

These processes reflect the efforts to identify Islam with the confined attitude of congregation. Kalam, Sufism, philosophy, ra'y and ideological opposition indicate the following in Ibn Taymiyyah: I have the truth. Commitment to this truth is a must. No

---

<sup>19</sup> Ibn Taymiyyah, *Majmuu Fatawa*, V, 28; VI, 51-56, 374-379; X, 99; XII, 309.

<sup>20</sup> Fazlurrahman, *Islâm*, trans. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Istanbul 1981, p. 288-289.

<sup>21</sup> See: Fazlurrahman, *Islam*, p. 209, 245.

truth other than mine can be found. Nothing humanly can be valuable. Nothing from outside (the scope of 'outside' is quite broad) can be received.<sup>22</sup>

Ibn Taymiyyah, who was such a partisan authority that he stated 'I would be willing to live under the authority of a cruel sultan rather than living without the authority of a sultan for one day', and attempted to stop the collapse of Arabic authority and culture with the 'shariah unity' thesis as the Mongols captured the authority. He mentioned the religious aspect of the government with the following statement: "Unserious religious actions should be abolished by the Sultan." Therefore, he stated that Mongols are not Muslims although they considered themselves as so, and thus it would be necessary to revolt against them<sup>23</sup>.

These ideas of Ibn Taymiyyah corresponded to the modern Salafists' emphasis on the presence of an order and political system where Islamic shariah is dominant. In addition, his ideas on Mongols supported the action of rejecting and revolting against 'foreign authorities and government styles' that were believed to be dominant in the Islamic world. This trend, which killed Sadat in Egypt, is known to associate this action to Ibn Taymiyyah's fatwa on Mongols.

Rejecting the innovations results from the concern of protecting a certain lifestyle, as seen in Ashab al-hadith, for Ibn Taymiyyah. Rejecting imitation suggests the condemnation of the evaluation of new social forms through mind, idea, reports and ta'vil. It also means rejecting the mind, rational interpretation, and expression of religion on a universal basis. The reason why Ibn Taymiyyah regarded Sufism as a non-Islamic movement is that he did not accept the philosophical-religious concept. According to him, rational phantasm such as philosophy and kalam cannot be used for forming a religion.

Ibn Taymiyyah inspired the Salafists and Political Islamists holistically with his ideas. These processes transformed into the form of avoiding all non-Islamic orders in the modern Salafiyah. In other words, these ideas of Ibn Taymiyyah meant rejecting the ideological background of non-Islamic social and political inclinations and Western trends in Salafism.

#### **IV. Muhammad ibn Abd al-Wahhab and Wahabism**

The movement of Muhammad ibn Abdulwahhab (1703-1787), who was inspired by the Hanbali movement in the depressed cultural and political environment of the eighteenth century, *constitutes one of the most significant sources of Salafiyah*. According

---

<sup>22</sup> See: Ibn Taymiyyah, *Minhaj as-Sunnah*, inv. Muhammad Rashad Salim, Maktabatu Ibn Taymiyyah, Cairo 1989, II, 62; III, 98-102, 289-290.

<sup>23</sup> See: Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trans. Yavuz Alagon, Cep kitapları, Istanbul 1992, p. 25, 31, 44-45.

to what Ibn Taymiyyah's followers stated, the target of this movement is to turn Islam back to its pure basics and fight against innovations in Islam<sup>24</sup>.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab evaluated the tawhid from a practice-based perspective as Ibn Taymiyyah did. According to him, the true tawhid indicates recognizing the orders of Allah and Prophet as the only valid orders, considering anything that is not from the Prophetic era as innovation, and accepting Allah as the one and only, abandoning the mediators. This is called practicing the tawhid<sup>25</sup>. Tawhid separates faith from sacrilege. Thus, recognizing tawhid as only a belief, and degrading it to a belief-based level, means polytheism. The aim is to fight against those with this belief. Their blood and goods are lawful<sup>26</sup>. Accordingly, the Prophet fought against the Jews with the motto, 'La ilaha illallah.' The sahabah fought against a tribe named Bani Hanifi although the members of this tribe used the same motto and prayed<sup>27</sup>.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab stated that the absolute evidence are the apparent provisions of the Quran and hadith that are far from ta'wil. The evidence of the provisions in the Quran and sunnah are adapted, and all matters are interpreted through this evidence without commitment to any sects. Making judgments by imitating others is similar to polytheism<sup>28</sup>.

Muhammad ibn It is possible to summarize all ideas of Abd al-Wahhab as follows: "tawhid takes place by following any orders but those of Allah and the Prophet."<sup>29</sup> Muhammad ibn Abd al-Wahhab's thesis based on Allah's unity, indicates in Modern Salafism that the 'law-making role' only belongs to Allah. 'It is not possible to mention a humanly involvement in this process.'

Wahhabism reflects an introversion as it was raised in a 'sand civilization'<sup>30</sup> and 'Proto-Muslim'<sup>31</sup> culture. Wahhabism consists of a reactive activity that carries Hariji elements due to its strict characteristics. Wahhabism insists on the Quran and hadiths wordings so intensively that it achieves an absolute literalism.<sup>32</sup> Rationalism in this trend is regarded as abandoning the religious principles.<sup>33</sup> The fight against innovations transformed their jihad concept into a fight against Muslims. This

---

<sup>24</sup> Hamit İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, trans. Hicabi Kırılanc, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, p. 20.

<sup>25</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, p. 103.

<sup>26</sup> See: Muhammad ibn Abd al-Wahhab, 'Kashfush-Shabaha', *Muallafat ash-Shayh al-Imam Muhammad ibn Abd al-Wahhab*, Riyadh, trans., p. 156-157.

<sup>27</sup> Muhammad ibn Abd al-Wahhab, *ibid.*, p. 175-176.

<sup>28</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *ibid.*, p. 116-117.

<sup>29</sup> See: Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketleri ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001, p. 68.

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

<sup>31</sup> See: Kurşun, *Ottoman Authority in Najd and Al-Ahsa*, p. 60.

<sup>32</sup> Fazlurrahman, *Islam*, p. 249.

<sup>33</sup> Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, an Unpublished Doctoral Thesis, Erzurum 1986, p. 11.



concept directed Wahhabis to strict and tyrannical precautions, and stressed Muslims with typical manifestations of the Hariji mindset in the last century.<sup>34</sup>

Wahhabism's call for 'renovating religion' is the result of a political stance. This movement started with the purpose of purifying Islam from non-Arabic opinions.<sup>35</sup> Wahhabism's stance toward innovation, polytheism and true tawhid, focused on adapting the religious basics, and call for a return to the salafi period indicated the following meanings: The Ottoman caliphate did not represent the true religion. Thus, it is obligatory to revolt against Ottomans<sup>36</sup>.

Considering this aspect of Wahhabism, it is stated that Wahhabism represented a preparatory stage for Arabic nationalism. While evaluating the Wahhabism movement, Yusuf Akçura made the following statement while noting that Wahhabism followers aimed to abandon the Ottoman authority and form an independent Arabi state in the 19th century: 'Wahhabism is a national Arabic movement. It aims to disclaim the Turkish authority based on the sectarian and religious principles, and to form an Arabic state in Arabia. It even managed to do so in the early periods of the movement<sup>37</sup>.'

Enver Ziya Karal finds the Wahhabi movement important for serving as a basis for the nationalist trends of nineteenth century<sup>38</sup>. Some people interpret Salafism, which is almost equalized to Wahhabism, as the Islamic view of Arabic nationalism against the non-Arabic arguments, and Western values and ideologies<sup>39</sup>.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab formed an alliance with the forces of a small family managed by Ibn Suud in Central Arabia, which resulted in controlling Hejaz.<sup>40</sup> After controlling Hejaz, Salafism started to be a movement with two different characters while acting as a governmental religion with a typical militant jihad movement and approving the legitimacy of the Saudi state.

Wahhabism-Saudi relationships brought certain concepts such as the following: "All humanly systems other than the Islamic government are innovation and sacrilege. Those who believe in concepts such as democracy or secularism are the believers of a new religion." Therefore, the concept of one and only Islam became the main determinant of the internal and external policy as it reflects the legitimacy of Saudi regime.<sup>41</sup>

---

<sup>34</sup> Fiğlalı, *ibid.*, p. 115.

<sup>35</sup> İneyet, *Arap Siyaset Düşüncesi*, 10.

<sup>36</sup> Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri XVIII. Ve XIX Yüzyıllarda*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, p. 22.

<sup>37</sup> Akçura, *ibid.*, p. 22.

<sup>38</sup> See: Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları / Nizam-ı Cedit (1789-1807)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, p. 152.

<sup>39</sup> Muhammad Ammara, *as-Salafıyyah*, p. 6-7.

<sup>40</sup> Hüseyin Gazi Yurdaydın, *Islamic History Courses*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, p 183-184.

<sup>41</sup> See: Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, transl.. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, p. 127.

With King Faisal, Wahhabism turned into a “Pan-Islamist” discourse. The aim was to ensure that Pan-Arabism would not be affected by projects such as Pan-Arabism or Socialist Arabic Unity<sup>42</sup>. This policy ensured that Salafism turned into a modern ideology such as political Islam.

## V. Modern Salafism

Salafism acquired the characteristics that represented various political attitudes. The moderate side includes the *conservatives* that insist on purifying Islam and worship in the conservative re-Islamization activities. They are followed by the *preacher militants* (Declaration Congregation and Hizb at-Tahrir) that are focused on invitation and declaration, and object to participating to dominant culture and society, by the *jihadist* fighting against the Western world.

The conservative salafiyah deals with the codification of hadith books and hosts wealthy people that have various joint-stock companies. With the support from Saudi Arabia, they perform various manufacturing activities in Egypt and other regions of Islamic geography. Thus, salafists come in second after Ikhwan in terms of wealth<sup>43</sup>.

The formulation of tawhid as a lifestyle is intensively performed by the Salafism followers. According to them, believing in tawhid is not a doctrine. It means fulfilling the necessities, which is the taqwa. Believing in tawhid suggests worshipping only one Allah, performing worship only for Allah, and denying fulfilling the orders of anything other than Allah.

This principle, which may look innocent, has only one purpose, which is to reveal anything determined by the religion. For example, adapting a rational view may look like following the orders of anything other than Allah.

Ibn Baz makes the following statement: “Those who accept the humanly ideas and beliefs as more benevolent than the provisions of Allah and the Prophet, or adapt the humanly systems and laws abandoning the divine provisions, are regarded to be non-believers.”<sup>44</sup>

According to Abdurrahman Abd al-halik, following the non-believers in anything that they have proposed means accepting them as the saints<sup>45</sup>. He answers the following statements considering the verses on polytheists: “Those before us could not touch anyone who said ‘la ilaha illallah.’ However, you attempt to murder us saying that we are polytheist even if we say the same words. What should we do to prevent you from touching us?” Tawhid suggests taqwa, removing innovations, avoiding of playing instruments, sacrificing anything other than for Allah, and even

---

<sup>42</sup> Gilles Kepel, *Ciha İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, trans. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, p. 82.

<sup>43</sup> See: Sâlih el-Verdânî, *Mısır’da İslami Akımlar*, trans. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, p. 157.

<sup>44</sup> al-Vardani, *ibid.*, p. 154.

<sup>45</sup> al-Vardani, *ibid.*, p. 148

performing jihad. The bodies and bloods of those who followed the above-mentioned principles are protected. A Muslim should sincerely believe in tawhid, which can be performed by fulfilling the relevant necessities. Therefore, the societies that abandon these three main principles are fought: *Tawhid*; the simple lawful rights of Allah before servants. *Prayer*; the only element that separates sacrilege from Islam\*. *Zakat*; a worship performed by Ashab against those who abandon principles<sup>46</sup>.

One of the congregations in the militant preacher category is the Indian Tabligh Congregation, which was founded by Muhammad Ilyas who primarily aimed to invite Indian Muslims who are affected by the Indian culture and who lost their pure Islamic commitment, to absolute faith with intensive practices. To do so, he recommends to accurately follow the life of the Prophet, the complete mortal indicator of Islamic characteristics. Muslims can abandon non-religious habits that contradict Islam through this recommendation<sup>47</sup>. According to Fuller, the Tabligh Congregation does not contain any ideological message or intellectual content beyond the improvement of Muslims' statuses through propaganda and purification of Islamic teachings. Although the congregation attempted to stay outside the political discipline, their attitude toward the authority suggests a criticism toward the non-Islamic characteristics of many regime in the Islamic world.<sup>48</sup>

The Islamic Party of Liberation was founded by Takayyuddin an-Nabhani, a Palestinian lawyer, in 1953. He clearly defined this party as a political party with its principles based on Islam and practices based on policy. All Muslims in the world aim to found the Muslim caliphate again as a unitary state rather than a federal state. He adopts jihad as a general strategy and states that no Muslim countries practice Islam how it should be, and these countries are 'Dar al-kufur (the place of sacrilege)' although they regarded themselves as Muslims<sup>49</sup>. Considering the fact that the movement had a concept of 'caliphate before jihad', they avoided any armed or terrorist activities. Accordingly, it is stated that they were not included in the terrorist movement list declared by USA and UK in 2001.<sup>50</sup> A person who regarded himself as the official spokesman of Hizb at-Tahir in Turkey recently stated that ten

---

\* Prayer is very important for Ahl al-Hadith and modern versions of this movement such as Salafiyah. Not performing a prayer is equal to sacrilege. Abd al-Aziz ibn Abdullah ibn Baz stated that failing to perform a prayer suggests sacrilege, even if the obligatory characteristics of prayer are not denied. According to him, whoever abandons prayer and accepts no advice after becoming an adolescent, is reported to shariah courts. They are asked to foreswear; if not, they are executed. See: Abd al-Aziz ibn Abdullah ibn Baz, *Important Answers to the Questions regarding the Five Elements of Islam*, trans. Muhammed Şahin, p. 127, 131 (No details regarding the publication place and time).

<sup>46</sup> See: [Geocities.com/Ibnurrefik/tevhidkitabi](http://Geocities.com/Ibnurrefik/tevhidkitabi)

<sup>47</sup> See: Kepel, *Jihad, Rise and Fall of Islamism*, p. 48-49.

<sup>48</sup> See: Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, p. 219-220.

<sup>49</sup> See: Ayubi, *Religion and Policy in Arabic World*, p. 113.

<sup>50</sup> See: Roy, *Küreselleşen İslam*, p. 129.



thousands of party members in Uzbekistan could not react to massacres due to the 'ban of using a weapon.'<sup>51</sup>

Two of the modern jihadist Salafiyyah representatives are the organizations named Jihad and Jamaat-e-Islami. The status of governments, administrators, and the public in countries where there is no Islamic order, are one of the greatest intellectual problems. Generally, the government is non-believer, the administrators are non-believer, and the public are excusable or thought to be obliged to perform jihad.

Jihadist Salafiyyah took its new form from the 'Afghan Arabs'<sup>52</sup>. 'Afghan Arabs' is the term used to refer the Arabic fighters who migrated to Afghanistan with an international campaign to fight against the Soviet occupation. Their number is expected to be more than twenty thousand, and they were the primary actors in fighting against the Soviet occupation. Not only did they direct the war, but they also performed salafi propaganda against the religious traditions in Afghanistan. Taliban emerged as a result of these efforts.

The only way for the USA to win the fight against Soviet Russia was based on a "continuous jihad" and the "pure Islam" concept presented by Salafism. In Afghanistan, where tribal traditions are dominant, legitimating the supra-tribal fight was possible in this way in Afghanistan.

Salafism's pure Islam and jihad concepts aim to remove the conflicts that could distort the Afghan jihad. As Salafism was a call for Islam's early days, it enabled intertribal dialogue. This is the only way to make people, who only fought for their tribes, focus on a superior purpose. The concept of 'continuous jihad' raised the purpose over the tribal context and assigned the leadership to non-tribal people who claimed to represent religion. In other words, Islamic concepts of jihad and Salafism provided the tribal unity for the Afghan people.<sup>53</sup>

Afghan Arabs were leaders of their own regimes in Egypt, Yemen, and Algeria following the Afghan jihad. Some of them moved to the crisis regions such as Bosna, Kashmir, Chechnya and Somali, which brought forward the internationalization of Jihadist salafi argument. Algerians, Iraqis, Egyptians and Saudis lived together and fought against the Soviets, northern alliance, and Russia. They knew each other very well, and some of them were even relatives<sup>54</sup>.

The last product of internationalized or 'globalized' Islam as described by Oliver Roy, is global terrorism.

According to this belief, Islamist terror of the present time resulted from the combination of three factors: *The ideological element* reflects the characteristic ideas of

---

<sup>51</sup> See: *Tempo Dergisi*, issue: 34/924, 23 August 2005, p. 40-43.

<sup>52</sup> See: Olivier Roy, *ibid.*, p. 172.

<sup>53</sup> See: Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslam*, trans. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., Istanbul 1990, p. 255.

<sup>54</sup> Roy, *Küreselleşen İslam*, p. 173.

Mawdudi and S. Kutub, based on Wahhabism. *The organizational element* suggests the efforts of the USA who reflected the Afghan jihad as a particular international campaign like the Crusades. *The Political element* suggests the efforts to associate Islam with terror after the Cold War and September 11 incident<sup>55</sup>.

It is fair to state that an opinion that suggests that certain religious concepts necessitate terror will not be appropriate. However, it should be noted that when a religion emerges as a factor that legitimizes humanly matters, it may be used as an effective means of maintaining malevolent beliefs<sup>56</sup>.

### References

- Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm'ın Beş Rükni İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, trans. Muhammed Şahin, (s.l.).
- Abdullah b. Adıyy b. Abdillâh b. Muhammed Cürçânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut 1998.
- Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991.
- Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Îmân*, inv. Muhammed Nasuriddîn el-Elbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- el-Lâlekâi, Hebetullah b. Hasan b. Mansûr, *İ'tikâdu Ehli's-Sünne*, Riyad 1402.
- Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlurrahman, *İslâm*, trans. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981.
- Freyer, p. 60-61; Wach, p. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004.
- Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi
- Gilles Kepel, *Cihat İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, trans. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.

---

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

<sup>56</sup> See: Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, trans. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005, p. 153-154.

- Hamit İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, trans. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trans. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964.
- Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, An Unpublished Doctoral Thesis, Erzurum 1986.
- İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, takdim: Abdülkerim el-Hatîb, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, inv. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trans. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Kâdî Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, inv. Muhammed Hamid el-Fakî, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952.
- Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*.
- Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*.
- Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, trans. Sevinç Altınçekic, 1001 Kitap, İstanbul 2005.
- Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmi Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, Dârü'l-Maârif, Tunus.
- Muhammed b. Abdilvehhâb, *'Keşfu's-Şubuhat', Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, trans.
- Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî (ö. 294/906) *es-Sünne*, inv. Sâlim Ahmed es-Selefi, Beyrut 1408.
- Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trans. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.
- Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trans. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.
- Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, trans. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, trans. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.
- Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, trans. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005.



- Sâlih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, trans. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
- Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, trans. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
- Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", trans. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, inv. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim İbrahim, Beyrut trans.
- *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005.
- Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
- Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998.

## الخطاب السلفي عبر التاريخ\*

أ. د. محمد زكي إيشجان

جامعة أتاتورك - كلية الإلهيات: iscan@atauni.edu.tr

## الخلاصة:

في هذه الدراسة سيتم تناول تطور السلفية عبر المراحل التاريخية وتحولاتها. السلفية تتوافق مع فكرة الرجوع إلى السلف، ورفض التقليد، وتنقية الدين من البدع. إن النية المقصودة من هذه الفكرة عند السلفية هي تنقية الدين من العناصر الأجنبية، والعودة إلى «نقاء» المجتمع الإسلامي في الجيل الأول. إن السلفية هي أتباع علم الأجيال السابقة وما أخبروا به، وذلك خلافاً «للاتجاهات الجديدة» التي تعتمد على العقل. معتمدة في ذلك على الكتاب والسنة، وعدم الأخذ بالرأي، وأتباع طريق الصحابة والتابعين، وترك الفلسفة وعلم الكلام، والتوجه إلى العلم على طريقة السلف.

فإن الحركة السلفية تفترض أن الحياة قد اُكتملت في «الماضي» من قِبَل الأجيال الأولى الذين أثنى الله ورسوله عليهم. وبحسب فكرهم فإن «الحاضر» و«المستقبل» يكتسب المعنى من الزمن الماضي.

المعيار الوحيد للأحكام بالنسبة للإنسان والفرد والمجتمع هو «المأثور عن السابقين» في الماضي. وبعبارة أخرى، الدين هو «المأثور».

الكلمات المفتاحية: السلفية، أهل الحديث، أحمد بن حنبل، ابن تيمية.

## Tarih Boyunca Selefî Söylem

## Özet

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

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

\* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tarih Boyunca Selefî Söylem" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد زكي إيشجان، الخطاب السلفي عبر التاريخ، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١-١٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركيبية.

## History of Salafi Thinking

### Abstract

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

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

### المدخل:

هناك فوضى في المحتوى الفكري لمفهوم السلفية. إن السلفية تَظَهَر في بعض الأحيان بشكل تقليدي صلب، وفي بعض الأحيان بتقليدية بدائية، وفي أحيان أخرى تنكر تقليدها، وفي بعض الأحيان تحيي الدين وتنادي بتنقيته وتنقية العقل من الخُرَافَات والبدع، وفي نفس الوقت تُنظَر للتجديد الديني والحدائث الإسلامية<sup>(١)</sup>.

إن مصطلح السلفية هو أكثر من هيكل مذهبي مجرد، بل إنه ذونية لإعادة بناء الإسلام ضد «الأخذ من الخارج». وهناك عنصران مُتَمِّمان لذلك المصطلح:

أولهما: الرجوع إلى القرآن والسنة والشريعة بكل شيء، ومعالجة المصادر بلفظية مطلقة. في هذا السياق تُقيّم أفعال الإنسان وتصرفاته كلها من الدين في السلفية.

وثانيهما: أن كل زيادة على «المأثور الثابت» بدعة تُرى كمحدثٍ وضلالة - وَكَلَّ كَانَتْ الزيادة لا تُضَر - فإن السلفية تريد محوها من الجذر. فأهم سمة من سمات السلفية هي النضال لرفض كل شيء.

السلفية، مع جميع الصور التي تظهر عنها في التاريخ، هي حركة إحياءٍ ديني. فقد اعتقد أهل الحديث ومن هم في طرف أحمد بن حنبل وأتباع مذهب ابن تيمية وحركة محمد بن عبد الوهاب وإسلاميو القرن الحادي والعشرين من نواحٍ كثيرة رجوع الدين إلى أصله، وتنقية الدين من البدع، والعودة إلى القرآن والحديث، ابتعاداً عن الآراء المذهبية.

(١) انظر: السلفية، محمد عمارة، دار المعارف، تونس، د. ت. ٥-٦.

على أية حال؛ فعندما تقال «السلفية» فإن المفهوم من ذلك الرجوع إلى السلف، الذي يؤسس لمبدأ التوحيد المبين بالنواحي العملية. ويفهم منها أيضاً أسس تنقية الدين من البدع.

إن الإحياء أو الإصلاح، حسب فكر السلفية، ليس الهدف منه التجديد أو الحداثة أو إنقاذ الدين والعقل من ضغط القيود، بل الهدف المذكور في السلفية هو: نية تنقية الدين من «العناصر الأجنبية»، والعودة إلى «نقاء» المجتمع الإسلامي فقط. إن الإحياء - خلافاً «للاتجاهات الجديدة» المؤسسة على استخدام العقل في أصول الدين - هو عودة إلى الكتاب والسنة، وعدم الأخذ بالرأي، واتباع طريق الصحابة والتابعين. وأيضاً هو اقتداء بالعلم؛ أي: المعلوم المجرب من قِبَل الأجداد في الماضي (عهد السلف)؛ تركاً للقياس المنطقي، أو منطق اليونان، والكلام والفلسفة<sup>(٢)</sup>.

على الرغم من أن هذا الخطاب لا يُعدُّ مذهباً مستقلاً، لكن لا بد في إطار الأسس التي بُنيت آنفاً، إثبات متى ظهرت السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا بد أن تعامل السلفية كاعتراض تجاه التطورات التي تحدث في مجال نظرية الدين، ولا بد من أن يؤسس لفهم تاريخ السلفية من هذه الوجهة.

### ١ - مناصرو الأثر رواد للسلفية:

إن السلفية تأسست على فكرة استرجاع «عهد السلف» بوصفه «عصراً روحياً» أو «عصراً ذهبياً». إن ذلك هو نوع من الاهتمام بالماضي، والاشتياق إلى الماضي، وتوحيد «الحقائق» التي ظهرت في الماضي. ومن هنا فإن نجاة الإنسان تتحقق باستسلامه وخضوعه للحياة الأخلاقية البارزة في الماضي وذات القيمة الوجودية (الأنطولوجية)<sup>(٣)</sup>. على هذا المنوال تحدّد الكاريزما الوظيفية للسلف.

وتعيين الكاريزما الوظيفية للسلف نتج عن التطورات التي ظهرت في نظرية الدين. أما نظرية الدين فقد نزلت بِطَرِيقَةٍ الوحي، وقد أخذت شكلها النهائي بواسطة مؤسس الدين، وقد أوضحها للمؤمنين. ولكن حدثت تطورات لاحقة بعده على هذه النظرية تتطلب التركيز مرةً أخرى. ونتيجةً لهذه التطورات تظهر حاجة ترتيب تلك النظرية وتنسيقها مع بعضها في أجزائها المختلفة. ومهدف الحصول على هذا تم تفسير النص المقدس وتأويله. وكل هذا يؤدي إلى الاشتغال في علم اللاهوت. الدافع الأهم الذي يضطر نظرية الدين لمثل هذه التطورات، هو اتصاله مع الأديان الأخرى ومع النظريات الفلسفية<sup>(٤)</sup>، وما ينبجَم عن هذا الوضع الجديد من جهد لتحقيق الماهية العالمية لنظرية الدين.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، أحمد ابن تيمية، دار عالم الكتب، رياض ١٩٩١، (٣٥٠ - ٣٤٩/١٢)، (١٦ / ٤٧٦ - ٤٧٧).

(٣) Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-

.Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 643-646

(٤) Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 54 (٤)



التطورات التي تحدث في نظرية الدين بهذا الشكل، تؤدي إلى الاعتراض؛ والاعتراض يؤدي إلى اختلاف المميزات العقديّة للدين<sup>(٥)</sup>. فالجهود القائمة على التأويل والتفسير تُفهم على أنها إدخال بعض الخصائص التي لا دخل لها في محتوى الدين الأساسي. لهذا السبب تظهر غاية تنقية الدين من «الزيادات والتحريفات» التي ظهرت في وقت لاحق، والغاية إرجاعه إلى شكله النقي والأصلي. ونجد أن الميل للعودة إلى بساطة المجتمع الديني الأول يكتسب وزناً يوازي غالباً قوة الاعتراض. وبهذا يتمّ الدفاع عن الرجوع إلى أصل الدين أخذاً بتعاليم المجتمعات الأولى<sup>(٦)</sup>. وعلى هذه الشاكلة قد ظهرت السلطة الدينية للسلف بشكل وظيفي.

إن الحالة المقابلة لهذا في العالم الإسلامي، أن يتمّ تبنيّ الجيلين الأولين أو الثلاثة الأول كسلطة دينية، والذي يبدو كردة فعل - على وجه الخصوص - على تطور علم الكلام والفقهاء الإسلامي. فالسلفية إذا قبلت ولادتها في زمن بداية تطور السلف كسلطة دينية، ففي هذا التاريخ الباكر يمكن إدخال البحث عن حلّ لمشكلات انتفاح الناس واندماج ثقافتهم ومناطقهم في العهد الأول للتاريخ الإسلامي.

وانطلاقاً من هذه النقطة، يقال إنّ فكرة السلف أخذت تحصل على المحتوى الديني في عهد عمر بن عبد العزيز (نهاية القرن الأول الهجري بداية القرن الثاني الهجري) (وفاته: ١٠١ هـ / ٧٢٠ م). فعندما شهد عمر بن عبد العزيز ظهور «الطرق المختلفة»، عدّ تثبيت الطريق للمؤمنين واجباً. وفي نظره أنّ من يتبع السنة التي أثبتت في عهد السلف فقد أفلح. أما المبتدعون على السنة فهم يتبعون طريقاً غير طريق المؤمنين<sup>(٧)</sup>.

وقد أعلن الخليفة عن رأيه رسمياً: يجب أن يكون المسلم متبعاً لا مبتدعاً، ومن الضروري الخضوع للسنة وترك البدع. وإن الواجب فعله هو إحياء السنة ومحو البدعة، أي بثّ الروح في السنة (نمط الحياة السابقة) والقضاء على الابتداع<sup>(٨)</sup>.

إن المفاهيم المستخدمة في تسمية مثل هذا التوجه الديني في مصادرنا الكلاسيكية التي تتخذ موضوعها هذه الفترة وما بعدها، هي: أهل الأثر، وأهل الحديث أو أصحاب الحديث. باختصار، هذه المفاهيم تأتي بمعنى: الاتباع والتمسك بما تركه القدماء واتباع السنة واتباع الحديث<sup>(٩)</sup>. إن الانحياز إلى الأثر هو التزام بتعيين الكبار السابقين لتعاليم الحياة الاجتماعية، خلافاً للأراء التي أحدثتها الناس ونشأت مع أخذ العقلانية دوراً في

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

(٦) Freyer, a.g.e., s. 60-61; Wach, a.g.e., s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 278

(٧) انظر: جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، تقديم: عبد الكريم الخطيب، دار الكتب الإسلامية، القاهرة ١٩٨٢، ص ٥٥٦.

(٨) انظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت، د. ت.، (٥ / ٣٤٢).

(٩) كتاب الإيوان، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣، ص ١٩، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، د. ت.، (١ / ٢٨، ٧٤، ٦٦).

مناخ الفكر المستند إلى أشكال التفكير، كالرأي والتفسير والتأويل. وهناك «الأثر» و«السنة» و«الحديث» تم بناؤها تصدياً للبدعة. وتأييد السنة هو بالتمسك بمنهج السلف تجاه الحالات الجديدة<sup>(١٠)</sup>. أهل الأثر ينبغي أن يكونوا تابعين للأثر ضد الهوى (أي: العقلانية) والتجديد<sup>(١١)</sup>. وأن يكون تأييد الأثر بالافتداء بالصحابة والتابعين والتنازل عن الرأي والنظر والمنطق<sup>(١٢)</sup>. لذلك فإن تأييد الأثر قد يُسمى باسم أهل الرواية (أو لئك الذين يقبلون فكرة أن الدين عبارة عن روايات)<sup>(١٣)</sup>.

## ٢- الإمام الأول للسلفية: أحمد بن حنبل:

بظهور اتخاذ السنن ديناً برز وصف: المنحازون إلى الأثر والحديث، ومن الممكن أن يقال: إن الممثلين الأولين حاولوا جعل السنة مهيمنة على جميع مجالات الحياة عبر تثبيت آثار الماضي وتقييدها. ويُعرف اسم أحمد بن حنبل كموصول هذه الحركة إلى النضج في القرن الثالث الهجري. وهو زعيم المنحازين إلى الحديث في فترة النضج. ومع أحمد بن حنبل استقر الانحياز إلى الحديث في المحور السياسي بشكل تام، ربما لهذا السبب كسب بعداً تعصبياً كبيراً. وقد طابق أحمد بن حنبل أصحاب الحديث؛ لأنه دافع عن فكرة أن كلام الله أزلي، والذي هو الأساس الديني لسلطة علماء الحديث ولمشروعية الأثر، خلافاً لفكرة أن «القرآن مخلوق»<sup>(١٤)</sup>. خطاب أصحاب الحديث مع أحمد بن حنبل قد أثر في المجال السياسي عن طريق الادعاء بأن هذا الإسلام - المحاط بالحوادث التاريخية الخاصة - هو عالمي، وتقديم صورة عن الحياة الدينية أنها تحيط بالحياة العامة، وبصورة تقديم المحلي في الدين إلى الأنظار.

والفكرة الدينية التي مثلها أحمد بن حنبل جاءت بحصر العلم والفكر في إطار ألفاظ النصّ الموحي وألفاظ السنة. أمّا تحوّل الشريعة إلى إسلاموية بدايةً فناجمٌ عن القراءة الحرفية للقرآن الكريم والحديث النبوي. ووفقاً لهذه الفكرة فإنّ أيّ حكمٍ شرعيّ لا يمكن اعتباره ما لم يُؤخذ من المصادر المقدسة بصورة مباشرة. ولذلك فإنّ حكم الله وحكم رسوله - بما في ذلك حركة الشعوب - تُحدّد نتيجة لإرادة السلطة المطلقة التي تحدّد كل شيء في الدنيا<sup>(١٥)</sup>.

(١٠) كتاب الإيبان، أبو عبيدة ص ٢٩، ٣٥.

(١١) السنة، محمد بن نصر بن الحجاج المروزي (ت: ٢٩٤/٩٠٦)، تحقيق: سالم أحمد السلفي، بيروت ١٤٠٨، ص ٩٧-٩٩.

(١٢) اعتقاد أهل السنة، اللالكائي هبة الله بن حسن بن منصور، رياض ١٤٠٢، (١/١٧٩-١٨٢).

(١٣) الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد جرجاني (ت: ٣٦٥/٩٧٥)، بيروت ١٩٩٨، (٦/٢٩١)، (٧/١٤٥).

(١٤) طبقات الحنابلة، القاضي أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٢، (١/٩٢).

(١٥) Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul (10)

وبعبارة أخرى فإن القانون الذي يستمد من السنة النبوية لم يمثل السلطة الدينية ضد سلطة الخليفة، بل كان في مواجهة العقل والرأي والرؤية الإنسانية وجهود الكلام والفلسفة أيضاً. فأصبحت الأحاديث عند أصحاب الحديث عظمة القيمة مثل القرآن الكريم. وفي هذه الحالة، صيرت الذهنية التي اعتبرت أفكار السلف أفضل من أفكار الفقهاء الشخصية ديناً. لذلك فقد تساوى الحديث والفقهاء إلى حد كبير. وقد ضعف «انحياز الرأي» إلى الفقه، وضعف حبّ خوض الميادين المبهمة. وحتى ذلك اليوم كان تعبير «أهل الرأي» يعني: حكم الناس الذاتي ونوعاً من الرؤية السفلية. وكان الفقه يؤلف بين الأحكام الدينية ويقربها إلى ما هو إنساني. لكن تغلب الحديث على الفقه قد شرّعن تدخل أسلوب الحياة الماضية في المراحل الاجتماعية.

لا يمكن التمييز بين الأسس المتعلقة بالعقائد والأخرويات لأهل الأثر وبين ظهور الإسلام في شكل عملي كإيديولوجية دفاعية. وهنا الإله يتم إحضاره كقضية تتعلق بالوقائع الاجتماعية ويتم خلطه مع التقاليد القبلية. وهكذا تم إكساب تصوّر الإله والعقائد ماهية احتجاجية موجهة إلى العالم المتغير. لهذا السبب فإنّ دروس العقائد لمشجعي الأثر خالية من الروح المعنوية والحكمة والبعد العرفاني. ووفقاً لأصحاب الحديث، فقد تمّ بناء فكرة الإله بشكل محليّ. وتم تناول الإله كوجود له اليد والعين ويجلس على عرشه وينزل من عرشه إلى الأرض ويتم التعبير عنه ضمن القوى المادية.

في ذهنية أصحاب الحديث تُستخدم الموضوعات الأخروية على وتيرة مكثفة. والمفاهيم المذكورة في القرآن مثل «السموات»، «العرش»، «الكرسي» قد عُرضت بمحتوياتها الشكلية بمساهمة الأحاديث. تُذكرنا طريقة تعامل أصحاب الحديث مع مجالات ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) بالأنواع البدائية من اليهوديسيا (المحاولات الدفاعية). في هذه الأنواع، حياة الفرد مخبوءة في حياة المجتمع، كما أنها مخبوءة في جميع الموجودات، إما بشري وإما غيره. والكون كله محاط من قبل «القوات المقدسة». وحياة الناس لا تنفصل عن حياة الكون التي تمتد من أحد طرفيه إلى الطرف الآخر<sup>(١٦)</sup>.

### ٣- الإمام الثاني: ابن تيمية:

إن الاسم الذي يعتبره السلفيون بمثابة الإمام الثاني هو ابن تيمية (ت: ٧٢٨/١٣٢٨). ابن تيمية المنسوب إلى مذهب أحمد بن حنبل، تناول عقيدة التوحيد بطريقة مختلفة عن وجهة نظر المذاهب الاعتقادية، وقدمها كمبدأ ديني اجتماعي. وفي نظره: إن التوحيد يجب أن يلازم التمسك بالكتاب والسنة فقط. لأنّ التصرف وفق آراء الناس وأنظارهم هو شرك. فالرأي والنظر يعني التدخل في النصّ بالمنطق البشري ويعني الشرك بالله أيضاً. وهذا مخالف لتوحيد الألوهية.

في كثير من الأحيان يمكن العثور على مفهوم السلفية في أعمال ابن تيمية وابن قيم. لهذا السبب يمكن أن

(١٦) انظر: Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmi Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 247-248.

يقال إنّ الاستعمال الأول لمفهوم السلفية بدأ مع ابن تيمية. على الأقلّ يمكن أن يقال إنّ «السلفية» حصلت على المحتوى المفهومي أولاً مع ابن تيمية<sup>(١٧)</sup>.

ووفق رأي ابن تيمية يمكن أن نقول: إنّ السلفية تتوافق مع نية تنقية الدين من العناصر الأجنبية التي تندخل في الفكر الإسلامي، والعودة إلى «نقاء» المجتمع الإسلامي في الجيل الأول، بدلاً من البناء الفكري المصنوع. وعند ابن تيمية: إنّ الجهة السلفية هي العودة إلى الكتاب والسنة، خلافاً لـ «الجهة البدعية» التي تعتمد على العقل في أصول الدين. أما «الطريقة النبوية السلفية» فتعتمد على عدم الأخذ بالرأي في الأمور الإلهية، واتباع طريقة الصحابة والتابعين، وترك المنطق القياسي أو المنطق اليوناني والفلسفة وعلم الكلام والتوجه إلى العلم<sup>(١٨)</sup>.

فإنّ السلفية هي التمسك بظاهر القرآن والسنة، خاصة في صفات الله تعالى الخبريّة. وبالنسبة لابن تيمية فمن الضروري أن يقبل بها وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ كما هو. حيث السابقون الأولون (الصحابة) ما خرجوا عن القرآن والسنة في هذه المسألة. وأخذ مذهب السلف الوسط بين التعطيل (عدم القبول بصفات الله) والتمثيل (تشبيه الله بالخلق). تلك هي الطريقة السلفية. على سبيل المثال مذهب السلفية يرى عدم تأويل «النور» في آية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. ومذهب السلفية يرى عدم قبول أنّ «النزول» في حديث: «إنّ الله ينزل إلى السماء الدنيا» هو مجاز<sup>(١٩)</sup>.

بالرغم من أنّ السلفية قبلت أحمد بن حنبل إماماً لها فقد أصبح طريق أهل الحديث وأصحاب الحديث مبهماً ومعقداً وفقد بنيتة المبسطة. لهذا السبب نحن نرى أنّ ابن تيمية قصد إعادة إصلاح هذا الطريق. ولكن يبدو أنّ توسّع السلفية عند ابن تيمية قد بقي على السطح، وما كان له أيّ إصلاح في الجوهر. فمثلاً العقل الصريح عند ابن تيمية هو امتداد للفكر القائل «لا خلاص إلا بالقرآن والسنة التي تشرحه». وإنّ الدين والنقل هما عنده الأساس، أمّا العقل فهو المدرك والمصدق فقط؛ لأنّ العقول مختلفة ولا يوافق عقل اليوم عقل الغد. فالنقل جامعٌ دائماً.

ومن هنا فإنّ العقل الصريح عند ابن تيمية لا يُشير إلى أنّ ابن تيمية أعطى العقل قيمة. بل إنه عبر عن هذا الرأي بمثابة الرد على الفكر الذي يستند إلى فخر الدين الرازي ويوصف بنوع من العقلانية. بحسب هذا الفكر: إذا تعارضت الأدلة العقلية مع الأدلة السمعية فترجح الأدلة العقلية؛ لأنّ الأدلة النقلية لا تتضمن علم اليقين.

إنّ دعوة الرجوع إلى السلف عند ابن تيمية كقانون لفظي لم يُوضع في حيز التّطبيق دون الحاجة إلى أي

.İşcan, *Selefilik*, s. 29 (١٧)

.İşcan, *Selefilik*, s. 29 (١٨)

(١٩) مجموع فتاوى، ابن تيمية، (٥/٢٨)، (٦/٥١-٥٦)، (١٠/٣٧٤-٣٧٩)، (١٢/٣٠٩).

تفسير (تأويل) وتنظيم. وبذلك السلفية قُدِّست، وكذلك أصبحت جزءاً من الدين بدلاً من التاريخ<sup>(٢٠)</sup>. فبعد هذا السلفية تحولت إلى حركة راديكالية (مُتَطَرِّفة) مُنقِيّة للمجتمع، وزاعمة أنها كانت قادرة على إحياء نفس الفترة من عصر السعادة السابق، ولكنها قضت في ضربة واحدة على جميع المكتسبات التي حقَّقها الإسلام بالتراخي الناجم عن عدم حيازتهم أدنى شعور تاريخي.

وجعل ابن تيمية مذهب وحدة الوجود في التصوف بدعة من البدع التي برزت في مجال الدين وانتقد بشدة هذه الفكرة<sup>(٢١)</sup>. وهو أيضاً اتهم الكلاميين بتجاهل الأدلة القرآنية - التي هي المصدر الحقيقي للدين - وأنهم يعتمدون على أدلة الفلاسفة. ودافع عن لزوم اعتماد عقيدة الإسلام من القرآن والسنة التي هي بيان القرآن.

وهذه كلها - في واقع الأمر - ليست إلا محاولات لجعل الإسلام مجتمعاً مغلقاً. كما أن علم الكلام والتصوف والفلسفة والرأي ووجهات النظر المعارضة لابن تيمية تأتي عنده بمعنى: «الحقيقة موجودة معي فيجب طاعتها، ولا يجب البحث عن أية حقيقة غير التي عندي، وأي شيء إنساني ليس له قيمة، ولا يمكن أن يؤخذ أي شيء من الخارج (نطاق الخارج واسع جداً)»<sup>(٢٢)</sup>.

وفي زمن سلطة المماليك التزم ابن تيمية طرف النظام، حتى إنه قال: «أرضى بأن أعيش ستين عاماً تحت حكم السلطان الظالم بدلاً من البقاء دون سلطان يوماً واحداً». أما تحت إدارة المغول فقد حاول إيقاف انهيار السلطة والثقافة العربييتين بادعاء وحدة الشريعة. وقال: إن الإدارة يجب أن تكون دينية، كما أنه قال بفكرة «وجوب إزالة التراخي الديني من قبل السلطان». ولهذا السبب نرى أنه لو عدَّ المغول أنفسهم مسلمين، فقد قال ابن تيمية: إن المغول هم خارجون عن الإسلام<sup>(٢٣)</sup>.

وقد ظهرت هذه الأفكار لابن تيمية في زمننا هذا على شكل تأييد السلفية لوجود نظام تهيمن عليه الشريعة الإسلامية مع وجود النظام السياسي في الوقت نفسه. وفي ذات الوقت عزَّزت أفكاره حول المغول رفض «القوة الأجنبية وأساليبها الإدارية»، كما عزَّزت فكرة التمرد ضدهم. فمن المعروف أن التيار الذي قتل محمد أنور السادات في مصر قد استند في هذا الإجراء إلى فتوى (ابن تيمية) في المغول.

إن رفض البدع في فكر ابن تيمية، مثل ما عند أصحاب الحديث، هو هاجسٌ لحماية نمط حياة معين. أما رفض التقليد فهو إدانة لتناول الأشكال الجديدة من الحياة الاجتماعية بوسائل مثل العقل وإبداء الرأْي

(٢٠) Fazlurrahman, *Islâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981, s. 288-289.

(٢١) انظر: Fazlurrahman, *Islâm*, s. 209, 245.

(٢٢) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، تحقيق. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٩، (٦٢ / ٢)، (٩٨ / ٣) - ١٠٢، ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٢٣) انظر: Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.



والتأويل. وإنّ رفض التقليد أيضاً هو رفض العقل والتأويل المعقول والتعبير عن البعد العالمي للدين. أما السبب في رؤية ابن تيمية التصوّف غير إسلامي فهو عدم قبوله التفكير الفلسفي-الديني. ووفقاً له لا يمكن أن ينشأ الدين بالـ «الفراغات» مثل الفلسفة والكلام المستندين إلى العقل.

وقد كان ابن تيمية مع هذه الآراء مصدر إلهام للسلفية والإسلام السياسي. وكل هذه الأفكار تحوّلت في السلفية المعاصرة إلى شكل التبرؤ من كل نظام خارج نظام الإسلام. وبعبارة أخرى هذه الآراء لابن تيمية اكتسبت في السلفية معنى رفض التيارات الاجتماعية والسياسية غير الإسلامية ورفض البنية التحتية الفكرية للغرب.

#### ٤ - محمد بن عبد الوهاب والوهابية:

إن حركة محمد بن عبد الوهاب - التي أخذت إلهامها من المذهب الحنبلي في جو البيئة الثقافية والسياسية الحرجة للقرن الثامن عشر - تشكّل واحدة من أهم مصادر السلفية. وإن هدف هذه الحركة - وفقاً لأتباعها - هو إرجاع الإسلام إلى نقائه وشفافيته في بدايته ومحاربة البدع في الدين<sup>(٢٤)</sup>.

وقد تناول محمد بن عبد الوهاب التوحيد من زاوية عملية مثل ابن تيمية. ووفقاً له فإنّ التوحيد الحقيقي هو عدم قبول أوامر ونواه إلا أوامر الله ونواهيته هو ونبيّه، وعدّ أي شيء غير موجود في عهد النبي بدعةً. وتوحيد الله ترك للتوسّل. ويسمى هذا التوحيد العملي<sup>(٢٥)</sup>. وهذا هو التوحيد الذي يميز الكفر عن الإيمان؛ لهذا السبب من يرى أنّ التوحيد اعتقاد فقط ويحتزله في بُعد العقيدة فهذا شرك، وأولئك الذين يرون التوحيد اعتقاداً فقط تجب محاربتهم، ودماءهم وأموالهم حلال<sup>(٢٦)</sup>. حيث إن النبي حارب اليهود الذين يقولون «لا إله إلا الله». وكذلك الصحابة أيضاً حاربوا قبيلة بني حنيفة وهم يقولون «لا إله إلا الله» ويصلّون ويدعون إلى الإسلام<sup>(٢٧)</sup>.

والدليل القاطع - وفقاً لمحمد بن عبد الوهاب - هو الأحكام الظاهرية للقرآن والحديث البعيدة عن التأويل. فيتم التمسك بظاهر الأحكام التي جاء بها القرآن والسنة، وكل شيء يُخرّج من ظاهرها. وإطلاق الأحكام تقليداً للآخرين كالشرك<sup>(٢٨)</sup>.

ويمكن تلخيص آراء محمد بن عبد الوهاب كلها على النحو التالي: «يتم تحقيق التوحيد عبر عدم اللجوء

٢٤) Hamit İneyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılancıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20

٢٥) Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103

٢٦) كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، مؤلفة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، رياض، د. ت.، ص ١٥٦ - ١٥٧.

٢٧) الكتاب نفسه، محمد بن عبد الوهاب ص ١٧٥ - ١٧٦.

٢٨) Ethem Ruhi Fırlalı, *a.g.e.*, s. 116-117

إلى أحكام وأوامر شخص آخر غير الله والنبى»<sup>(٢٩)</sup>. وقد اتخذت أطروحة محمد بن عبد الوهاب في هذا المعنى في السلفية المعاصرة على شكل أن «وُضِعَ القانون حق الله وليس من الممكن أن يُتحدث عن أي تدخل للناس فيه».

تمثل الوهابية انطواءً عَلَى النَّفْسِ؛ لأنها ترفعت عن ثقافة وحشية «حضارة رمال»<sup>(٣٠)</sup> و«مسلم بروتو» (طراز بدائي للمسلم)<sup>(٣١)</sup>. وهي كَرْدَةٌ فَعْلٌ تَتَضَمَّنُ هذه العناصر الخارجية، ولهذا نجد الخشونة والصلابة في بنيتها. وهي تصرّ على ألفاظ القرآن والأحاديث إصراراً تكاد تصل معه إلى لفظية مطلقة<sup>(٣٢)</sup>. وفي هذا التيار تمّ توصيف «العقلانية» كالاتبعاد عن المبادئ الدينية<sup>(٣٣)</sup>. ومكافحة البدع جعلتها تفكر بلزوم الجهاد ضد المسلمين أنفسهم في هذه الحركة. وهذا الفكر دفع الوهابيين إلى التدابير الصارمة والعنيفة، وقد أخرج هذا المسلمين عبر المظاهر النموذجية للعقلية الخوارجية في القرن الماضي<sup>(٣٤)</sup>.

إن دعوة تجدد الدين عند الوهابية ناجمة عن موقف سياسي. وفي الحقيقة بدأت هذه الحركة مع غاية تنقية الإسلام من الآثار الفكرية غير العربية<sup>(٣٥)</sup>. فأن تبدي الوهابية اهتماماً بموضوع الشرك والتوحيد الحقيقي، وأن تقصر اهتمامها على إرجاع الدين إلى أصله ودعوتها الرجوع إلى عهد السلف فهذا من الناحية السياسية يأتي بمعنى أن: الخلافة العثمانية لا تمثل الدين الحقيقي، لهذا السبب كان التمرد واجباً ضد الدولة العثمانية<sup>(٣٦)</sup>.

وكان من المفترض أن تمثل الوهابية مرحلة إعدادية للقومية العربية استناداً إلى هذا الوجه للوهابية. يذكر يوسف آقجور في تقييمه للحركة الوهابية أن الوهابية قد هدفت من تأسيس دولة عربية مستقلة في بداية القرن التاسع عشر إلى إزالة الجزيرة العربية من تحت الحكم العثماني: «الحركة الوهابية هي حركة قومية عربية، وقد استهدفت الحركة الوهابية عدم الاعتراف بالسيادة التركية، مستندة إلى الأسس المذهبية والدينية، وهدفت أيضاً إلى تأسيس دولة عربية في جزيرة العرب، إلا أنها توقفت عن هذا الهدف لمدة في بداية الحركة»<sup>(٣٧)</sup>.

(٢٩) انظر: Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi .Yay., Ankara 2001, s. 68

(٣٠) انظر: Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya* .Çıkışı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998, s. 11

(٣١) انظر: Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 60

(٣٢) Fazlurrahman, *İslâm*, s. 249

(٣٣) Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (٣٣) Erzurum 1986, s. 11

(٣٤) Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 115

(٣٥) İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 10

(٣٦) Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu (٣٦) .Yayınları, Ankara 1985, s. 22

(٣٧) Akçura, *a.g.e.*, s. 22

أنور ضياء كارال أيضاً يعتقد أنّ الحركة الوهابية مهمة بما يكفي للتأصيل للنزعات القومية التي استمرت على مدى القرن التاسع عشر<sup>(٣٨)</sup>. واليوم يوجد محلّون أيضاً يرون أن السلفية التي تتساوى مع الوهابية كمظهر إسلامي للقومية العربية متضادة بذلك مع «الخارج» أي جميع أنواع الحجج غير العروبية، ولا سيما القيم الغربية والإيديولوجيات<sup>(٣٩)</sup>.

تحالفُ محمد بن عبد الوهاب مع قوات سلالة صغيرة يرأسها ابن سعود في جزيرة العرب الوسطى أدى إلى الاستيلاء على الحجاز في النهاية<sup>(٤٠)</sup>. والسلفية بعد الاستيلاء على الحجاز قد بدأت تحمّل خاصيّتين مختلفتين في بنيتها، مثل حركة دعوةٍ جهاديةٍ مُناضلةٍ نموذجية، ومع دين الدولة الذي استصوب مشروعية دولة آل سعود.

والعلاقة (الوهابية - الملكية السعودية) أحضرت مفاهيم معها مثل: «كل الأنظمة البشرية خارج الدولة الإسلامية بدعة وأنظمة كفر، وأولئك الذين يعتقدون بمفاهيم مثل الديمقراطية والعلمانية هم مؤمنون بدين جديد. هذا المعنى للإسلام - لأنه أعطى الشرعية للنظام السعودي - أصبحت حدوده الأساسية تتعين بالسياسة الداخلية والخارجية للبلاد»<sup>(٤١)</sup>.

ثم مع الملك فيصل تم تحول الوهابية إلى خطاب وحدة إسلامية (Panislamic). استهدف بذلك عدم تأثر المملكة العربية السعودية بالمشاريع العروبية (القومية العربية) والاتحاد العربي الاشتراكي<sup>(٤٢)</sup>. وأدت هذه السياسة إلى تحوّل السلفية إلى إيديولوجية حديثة على غرار الإسلام السياسي.

## ٥- السلفية المعاصرة:

اكتسبت السلفية اليوم خصائص تمثّل طيفاً مستلهاً من المواقف السياسية المختلفة؛ من القطب المعتدل ومن الحركة المحافظة المتحولة جديداً إلى الإسلام نجد المحافظين الذين يصرون على تنقية الإسلام والعبادة فقط، ووراءهم المتشددون الوعاظ الذين يبنون محور أعمالهم على الدعوة والتبليغ، ويعارضون الانضمام للثقافة والمجتمع السائدين (جماعة التبليغ وحزب التحرير)، وفي الطرف الآخر من الطيف الجهاديون الذين قرروا الحرب ضد العالم الغربي.

السلفية المحافظة عادة تهتم بتدوين كتب الحديث، وتجمع في بنيتها الأعضاء الأثرياء الذين لديهم العديد

(٣٨) انظر: Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

(٣٩) Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, s. 6-7.

(٤٠) Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, s. (٤٠)

.183-184

(٤١) انظر: Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

(٤٢) Gilles Kepel, *Cihat, İslâmçılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, (٤٢)

من الشركات المساهمة، والذين يعملون في التجارة. والسلفيون - بدعم السعوديين أيضاً - يشاركون في الأنشطة الإنتاجية المختلفة في مصر ومناطق أخرى من العالم الإسلامي. ولذلك تحتل السلفية المرتبة الثانية في الشروة بعد الإخوان<sup>(٤٣)</sup>.

صياغة التوحيد - باعتباره نمط حياة - تُعالج بشكل مكثف من قبل السلفية. وعقيدة التوحيد ليست مجرد اعتقاد عندهم. بل هي تطبيق مَطَالِب هذه العقيدة؛ أي تطبيق التقوى. عقيدة التوحيد هي ألا يعبد الإنسان آلهة أخرى، ويجعل العبادة لله وحده، وألا يخضع لأوامر غيره. هذا المبدأ - الذي يمكن أن يُرى بربناً - له في الواقع منطوق واحد فقط، وهو أنه يكشف عن أنّ الدين يحدّد كلّ شيء. فعلى سبيل المثال؛ إنَّ اتخاذ رأي يناسب العقل يُعتبر كالامثال لغير أحكام الله تعالى.

يقول ابن باز: لا إيمان لمن اعتقد أنّ أحكام الناس وآراءهم خير من حكم الله ورسوله أو مماثلة لحكمه أو تشابهه، أو أجاز أن تحلّ محله الأحكام الوضعية والأنظمة البشرية<sup>(٤٤)</sup>.

وفي رأي عبد الرحمن عبد الخالق، الانصياع لأيّ من القوانين التي وضعها الكفار هو قبول بكونهم «أولياء»<sup>(٤٥)</sup>. ويقول عبد الخالق في كتابه التوحيد: إذا قال أحد من الذين قبلنا «لا إله إلا الله» لا يلمسه أحد. ولكنكم تحاولون أن تقتلوننا قائلين: إننا أشركنا بالله على الرغم من أننا نقول «لا إله إلا الله». يجيب عبد الخالق عن سؤال «إذا ماذا نفع لكيلا تلمسوننا» استناداً إلى الآيات التي نزلت عن المشركين فيتلخص الجواب على النحو التالي: التوحيد هو التقوى والتخلّص من البدع والألّ يعزف الدفّ أو آية آلة موسيقية وألا يذبح لغير الله، والتوحيد هو الجهاد. من فعل ذلك حرّم جسمه ودمه. يجب على المسلم أن يكون صادقاً في اعتقاد التوحيد. وهذا يتمّ بتحقيق شروطه. ولذلك يجب أن تعلن الحرب على الطوائف التي فارقت ثلاثة عناصر رئيسية هي: التوحيد: وهو حقّ لله خالص على عباده، والصلاة: وهي ركن وحيد يفرّق بين الكفر والإسلام، والزكاة: وهي عبادة قاتل الأصحاب من تركوها<sup>(٤٦)</sup>.

جماعة التبليغ التي أصلها من الهند هي إحدى جماعات تدخل في فئة المتشدّدين الوعاظ أيضاً. هدف مؤسسها محمد إلياس في البداية أن يعيد الإيمان إلى مسلمي الهند الذين تعرضوا لتأثير البيئة الثقافية الهندوسية المهيمنة، فانحرفوا عن الطريق، وهم يحافظون على انتمائهم إلى الإسلام انتماءً معكراً. ولهذا يوصي أن تُقلّد حياة محمد ﷺ حرفياً وبدقة، والتي هي بالمعنى الحرفي تجسّد الفضائل الإسلامية. ويتوصّل المؤمنون إلى إمكانية تنقية عبادتهم من هذه العادات الوثنية<sup>(٤٧)</sup>. ويرى فولر أنه ليس لجماعة التبليغ رسالة أيديولوجية أو محتوى فكريّ ما

(٤٣) انظر: Sâlih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 157.

(٤٤) el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 154.

(٤٥) el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 148.

(٤٦) انظر: Geocities.com/Ibnurefik/tevhidkitabi.

(٤٧) انظر: Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 48-49.

وراء تحسين أوضاع المسلمين بدعاية التعاليم الإسلامية وتنقيتها. والجماعة على الرغم من حرصها الصارم على البقاء بعيداً عن الدائرة السياسية ينطوي موقفها ضد الحكومة على انتقادات خفية لأنظمة عديدة في العالم الإسلامي<sup>(٤٨)</sup>.

تأسس حزب التحرير الإسلامي في عام ١٩٥٣ في القدس من قبل المحامي تقي الدين النبهاني الفلسطيني. وقد وصف نفسه بصراحة أنه حزب سياسي، مبدؤه الإسلام، وعمله السياسة. وهو يسعى إلى إقامة الخلافة الإسلامية من جديد كدولة لجميع المسلمين في العالم (دولة مركزية وليست فدرالية). كما أنه يعتمد على الجهاد كاستراتيجية شاملة. ويقول: إنه لا يوجد في العالم اليوم بلد يطبق الإسلام، ولهذا يرى أن هذه الدول ديار للكفر على الرغم من أن سكانها يعتبرون أنفسهم مسلمين<sup>(٤٩)</sup>. وذكر أن هذه الحركة تمتنع عن أية أعمال مسلحة أو إرهابية استناداً إلى أن لها أساساً وهو «الخلافة أولاً وبعدها الجهاد». وفي هذا الصدد يقال: إن أعضاء هذه الحركة لم يدخلوا في قائمة الحركات الإرهابية التي أعلن عنها الأمريكيون والبريطانيون في عام ٢٠٠١م<sup>(٥٠)</sup>. وفي الأيام الأخيرة أعلن شخص يصف نفسه بأنه المتحدث الرسمي لحزب التحرير في تركيا أن قتل عشرات الآلاف من أتباعه في أوزبكستان يرجع إلى حظر اللجوء إلى السلاح<sup>(٥١)</sup>.

الجهاد والجماعة الإسلامية هما منظمتان من ممثلي السلفية الجهادية اليوم. ومن أكبر المشكلات الفكرية في هذه المنظمات هو موقفهم من الحكومة والإداريين والشعب في البلدان التي لا يوجد فيها نظام إسلامي. والرأي السائد فيها عادة هو أن الحكومة كافرة، والإداريين كافرون، والناس إما معذورون أو مسؤولون عن الجهاد.

وقد أوجد الأفغان العرب للسلفية الجهادية شكلها الجديد<sup>(٥٢)</sup>. والأفغان العرب هو تعريف يستخدم بحق المجاهدين الذين انتقلوا إلى أفغانستان مع الحملة الدولية من أجل مقاومة الحرب السوفيتية. وكان معظمهم من العرب. والأفغان العرب الذين يقدر عددهم بأكثر من واحد وعشرين ألفاً تولّوا زمام القيادة في أثناء المقاومة ضد الاحتلال السوفيتي. وهم لم يوجهوا الحرب فقط وإنما قاموا بالدعاية السلفية ضد التقاليد الدينية في أفغانستان. وقد ظهرت حركة طالبان نتيجةً لمثل هذا العمل.

وطريقة انتصار أمريكا في الحرب ضد السوفييت في أفغانستان توقفت على طريقة «الجهاد المستمر» ونهج «الإسلام الأصيل» الذي عرضته السلفية. ما كان من الممكن تبرير الحرب وراء حدود القبائل في أفغانستان التي تسيطر عليها التقاليد القبلية إلا بهذه الطريقة؛ للقضاء على الاحتكاكات القبلية التي يمكن أن تقوّض

(٤٨) انظر: Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 219-220.

(٤٩) انظر: Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 113.

(٥٠) انظر: Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 129.

(٥١) انظر: *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005, s. 40-43.

(٥٢) انظر: Olivier Roy, *a.g.e.*, s. 172.



الجهاد الأفغاني. ووفرت السلفية إمكانية الحوار بين القبائل؛ لأنها تمثل الدعوة إلى الفترة الأولى للإسلام. فلا يمكنكم أن تجعلوا رجلاً قاتل من أجل قبيلته حتى ذلك الحين يقاتل من أجل هدف أعلى إلا بهذه الطريقة. وكان نهج الجهاد المستمر يرفع الهدف فوق التقاليد القبلية ولا يعطي القيادة إلى زعماء القبائل بل يعطيها إلى أشخاص ليسوا من القبيلة ويدعون أنهم يمثلون الدين. وباختصار فإن الجهاد وفهم السلفية للإسلام كانا يوفران الوحدة القبلية للشعب الأفغاني<sup>(٥٣)</sup>.

كان الأفغان العرب زعماء المقاومة ضد أنظمتهم بعد الجهاد الأفغاني في مصر واليمن والجزائر، وتحول بعضهم إلى مناطق الأزمات من البوسنة وكشمير والشيشان والصومال، وهذه الحال تُفضي إلى أن تصير حجة السلفية الجهادية دولية. الجزائريون والعراقيون والمصريون والسعوديون عاشوا معاً، وحاربوا معاً ضد السوفييت والتحالف الشمالي وروسيا. والفرق تعرف بعضها بعضاً شخصياً، وأقيمت علاقات القرابة فيما بينها<sup>(٥٤)</sup>.

لقد أصبح المنتج النهائي للإسلاموية الدولية وبتعبير أوليفير روي «الإسلاموية العولمية» هو الإرهاب العالمي.

وفي هذا الرأي فإن «الإرهاب الإسلامي» الذي نشهده اليوم هو ظاهرة ناجمة عن تركيبة ثلاثية هي:

- ١- العنصر الأيديولوجي: شخصية أفكار المودودي وسيد قطب التي هي أساس الوهابية.
  - ٢- العنصر التنظيمي: هو نتيجة مباشرة للولايات المتحدة التي قامت بتنظيم الجهاد الأفغاني على غرار «حرب صليبية» دولية خاصة.
  - ٣- العنصر السياسي: هو نتيجة اعتقاد أن الإسلام والإرهاب متساويان. وهذا الاعتقاد ظهر بعد الحرب الباردة وتسارع بعد ١١ سبتمبر<sup>(٥٥)</sup>.
- إنّ الادعاء بأنّ فهمًا دينيًا معيّنًا يجعل الإرهاب ضروريًا ليس صحيحًا. ومع ذلك، ينبغي أن نذكر أن الدين إذا تم جعله كعامل يعطي المشروعية للسلوكيات البشرية، فيمكن أن يكون ذلك أداة قوية لاستمرار العقيدة السيئة<sup>(٥٦)</sup>.

(٥٣) انظر: Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 255.

(٥٤) Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 173.

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

(٥٦) انظر: Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 153-154.

## المصادر العربية:

- اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، هبة الله بن حسن بن منصور، الرياض ١٤٠٢.
- الإيمان، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، بيروت ١٩٨٣.
- تاريخ الأمم والملوك، الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، د. ت.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، تقديم: عبد الكريم الخطيب، دار الكتب الإسلامية، القاهرة ١٩٨٢.
- السلفية، محمد عمارة، دار المعارف، تونس، د. ت.
- السنة، محمد بن نصر بن الحجاج المروزي (ت: ٢٩٤/٩٠٦)، تحقيق: سالم أحمد السلفي، بيروت ١٤٠٨.
- طبقات الحنابلة، القاضي أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٢.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت، د. ت.
- الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد جرجاني (ت: ٣٦٥/٩٧٥)، بيروت ١٩٩٨.
- كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، رياض، د. ت.
- مجموع الفتاوى، أحمد ابن تيمية، دار عالم الكتب، رياض ١٩٩١.
- منهاج السنة، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٩.

## المصادر الأجنبية:

- Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *İslâm'ın Beş Rükünü İle İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, (Basım yeri ve tarihi yok).
- Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhâbi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.
- Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*.
- Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981.
- Freyer, a.g.e., s. 60-61; Wach, a.g.e., s. 216; Âmiran Kurtkan Bilgeseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004.
- Geocities.com/lbnurrefik/tevhidkitabi
- Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.
- Hamit İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964.
- Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*.
- Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*.
- Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005.
- Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep kitapları, İstanbul 1992.
- Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslâm*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

- 
- Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.
  - Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005.
  - Sâlih el-Verdânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
  - Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
  - Steven Lukes, "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore-Robert Nisbet, yayına haz. Mete Tuncay- Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
  - *Tempo Dergisi*, sayı: 34/924, 23 Ağustos 2005.
  - Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
  - Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998.