

İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

Ferhat KOCA*

Özet

Selefîlik (selefiyye); İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modelin korunması mücadelesini veren gelenekçi ve muhafazakâr bir anlayıştır.

İslâm düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığında zaman selefîlik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefîlik, sistematik bir nazariye olarak selefîlik, dinî ve siyâsî bir akım olarak selefîlik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak selefîlik şeklinde dört başlık altında incelenebilir.

Biz burada selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık: Bunlar: 1) Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusunda te'vîli reddedip teslim ve tefvîzi benimsemeleri; 2) İman-amel birlikteliğine inanmaları; 3) Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunmaları; 4) Akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğuna inanmaları; 5) Kur'ân ve sünneti eşit kategoride saymaları; 6) Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak ve otorite olarak kabul etmeleri; 7) Hilâfetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları.

İslâm düşünce tarihinde selefîlikle ilgili yapılan bütün tartışmalar bu temel kabuller veya bunların sebep olduğu komplikasyonlar çevresinde gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Ehl-i Hadîs, Hanbelî Mezhebi, Vehhâbilik, Suudî Selefîliği.

Salafism in The History of Islamic Thought: Its Historical Journey and General Characteristics

Abstract

Salafism is a conservative and traditional understanding which takes the first three generations of Islam as the model for understanding, interpreting and living Islam.

Salafism's historical experience can be analyzed as Salafism as a methodological principle, as a systematic theory, as a political and Islamic movement, and as a radical and warrior structure.

In this study, the characteristics of Salafism can be grouped under seven main points. Those are 1) Their denial of interpretation on God's Attributes and *mutashabih* while defending *tafwid* 2) Their belief on unity of faith and act 3) Their defend the idea of the Quran is not created 4) Their claim that *naql* is superior to reason 5) Their claim on equality of Quran and Sunnah 6) Taking salafs' views and practices as a religious source and as an authority. 7) Believing that Caliphate is the right of *Kuraysh* tribe.

All the discussions on Salafism, in the history of Islamic thought, are based on those basic premises.

Keywords: Salafism, Ahl al-Hadith, Hanbali Sect, Wahhabism, Saudi Salafism.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ferhatkoca@yahoo.com

I. Giriş Yerine: Selefilik Ne Demektir?

Selef kelimesi sözlükte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” mânalarına gelir. İslâm düşünce tarihinde terim olarak selef, “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) arkadaşları olan sahâbe nesli ve onlardan sonra gelen nesil (tâbiûn)” demektir. Buna göre selefi, İslâm düşüncesinde sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine bağlı olan kişi; selefiyye (selefilik) ise, İslâm düşüncesinde sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine bağlı kalınmasını savunan düşünce ve zihniyettir. Genel tartışmalarda bu iki gruba, İslâm’ın üçüncü nesli olan etbâu’t-tâbiîn tabakasının da dâhil edildiği görülmektedir.

Selefi zihniyete sahip kişiler kendilerini “Ehlü’l-Eser, Ehlü’l-Hadîs, Ehlü’s-Sünne ve’l-cemâat, Ehlü’l-Hadîs ve’s-Sünne, Ehlü’l-hak, Sıfâtiyye, İsbâtiyye, Selefiyye, Hanbeliyye ve Zâhiriyye” gibi isimlerle anarken, muhâlifleri ise onları “Eseriyye, Haşviyye ve Müşebbihe” gibi sıfatlarla nitelendirmişlerdir.¹

İslâm’ın ilk nesilleri Hz. Peygamber’in İslâm dâvetine olumlu cevap vermiş, onunla birlikte tevhîd mücadelesine girişmiş, bu uğurda gözlerini budaktan sakınmamış ve başta Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünneti olmak üzere bütün İslâm düşünce ve medeniyetini daha sonraki nesillere taşımışlardır. Hz. Peygamber’in bu nesiller hakkında: “İnsanların en hayırlısı benim asrım(daki ashâbım)dır. Sonra onları takip edenler (tâbiûn), sonra onları takip edenlerdir (etbâu’t-tâbiîn). Daha sonra birtakım topluluklar gelir ki, onlardan kiminin şâhitliği yeminin önüne geçer, kiminin de yemini şâhitliğinin önüne geçer”² buyurduğu rivâyet edilmiştir. İşte bu sebeplerle, söz konusu sâlih insanların (selef-i sâlihîn) görüş ve uygulamalarına İslâm kültür tarihinde büyük değer verilmiş ve onlara uymak (ittibâu’s-selef) ahlâkî bir davranış olarak güzel görülmüştür. Ancak İslâm toplumunda bazı kişi ve gruplar İslâm’ın ilk nesillerinin görüş ve uygulamalarına gösterdikleri bu saygıyı daha da ilerleterek onu dinî ve hukukî hayatlarının merkezine yerleştirmiş ve metodolojik bir ilke hâline getirmişlerdir. İşte selefiyye (selefilik); İslâm’ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm’ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası hâline getiren ve onun korunması uğrunda mücadele eden gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce ve zihniyettir.

Burada selefilğin, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan özel bir grup veya mezhep değil, daha ziyâde nasların yorumlanması ve şer’î hükümlerin çıkarılması sırasında gözetilmesi gereken bir yaklaşım ve düşünce tarzı olduğuna tekrar vurgu yapmak istiyoruz.³ Bu durumu, Türkçemizdeki mesela, “milliyetçi” ve “milliyetçilik” terimleri ile açıklayabiliriz. Milliyetçi -kısaca- millî değerlerini

¹ Selefilğin tanımı hk. bk. Adem Apak, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399-402.

² Buhârî, “Fedâilü’l-ashâb”, 1; “Şehâdât”, 9.

³ Muhammed Ramazan el-Bûtî selefilğin bir mezhep olmadığını ve böyle bir mezhep anlayışının, tarihte mevcut olmayan bir şeyin tahayyül edilmesinden ibaret bulunduğunu söylemiştir. Bk. Muhammed Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dimaşk 1408/1988, Dârü’l-Fikr, s. 223-227.

savunan kişi, milliyetçilik ise millî değerleri savunma düşünce ve zihniyeti demektir. Milliyetçilik, herhangi bir grup veya partinin adı olmayıp çeşitli grup veya partilerin savunduğu genel bir düşünce tarzı ve zihniyettir. Ayrıca bu durum, herhangi bir grup veya partinin kendisine “milliyetçi” adını vermesine de engel değildir. Selefilik (selefiyye) de İslâm düşünce tarihinde selef-i sâlihînin yolundan gitme zihniyet ve anlayışı demektir. Ayrıca bu durum, herhangi bir grup veya fırkanın kendisine “selefi” adını vermesine de engel değildir. Nitekim -aşağıda özetleyeceğimiz üzere- İslâm düşünce tarihinde selefiliğin tarihsel gelişimi de bu yönde olmuştur.

II. Selefiliğin Tarihsel Serüveni

İslâm düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığı zaman, selefilik düşüncesinin çeşitli tarihsel süreçlerden geçerek günümüze kadar geldiği görülür.

Bu süreçler genel olarak dört döneme ayrılabilir:

1. Birinci Dönem: Metodolojik Bir İlke Olarak Selefilik

Hicrî I. (VII) yüzyılın sonları ve II. asrın başlarında, nasların yorumlanması ve şer’î hükümlerin istinbâtı sırasında re’y ve içtihadtan yararlanılması konusunda tâbiûler nesline mensup hadis ve fıkıh bilginleri arasında başlangıçta çevre ve üstat farklılıklarına dayalı olarak ortaya çıkan “Ehl-i Hicâz” ve “Ehl-i Irak” ayrımı kısa bir süre içerisinde “Ehl-i Eser” ve “Ehl-i re’y” şeklinde metodolojik bir ayrışmaya dönüşmüştür.⁴

Adı geçen bu gruplardan “Ehl-i Eser”, başta akaid konuları olmak üzere tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlarda nasların anlaşılması ve yorumlanması sırasında Kitap ve sünnetten sonra, Hz. Peygamber’in arkadaşları (sahâbe) ve onlardan sonra gelen tâbiûler neslinin görüş ve uygulamalarının esas alınmasını savunmuşlar ve bunların dışında çeşitli re’y ve akıl yürütme yöntemlerini reddetmişlerdir.⁵

Ehl-i Esere mensup bu bilginler⁶ fıkıh alanında zamanla küçük bazı ton farklılıklarıyla beraber Mâlikiyye (Mâlikî Mezhebi), Şâfiyye (Şâfiî Mezhebi),

⁴ Ignaz Goldziher, “Fıkıh”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, Milli Eğitim Basımevi, IV, 605-606; Muhammed el-Hasan el-Hacvî, *el-Fikrî’s-sâmî fi târîhi’l-fıkh’l-İslâmî* (thk. Abdülaziz Abdülfettâh el-Kârî), Medine 1976, II, 383-384; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 175; a.mlf., “Fıkıh”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 7. Ehl-i re’y hk.bk. Esat Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Re’y Taraftarları*, Ankara 1975; a.mlf., “Ehl-i re’y”, *DİA*, X, 520-524.

⁵ Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2, s. 59-68; Adnan Koşum, “Akıl (Re’y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 12, s. 87-98.

⁶ İbn Kuteybe (ö. 276/889), aralarında Mâlik ve Evzâî’nin de bulunduğu birçok müctehidi Ashâb-ı re’y, sadece hadis rivâyetiyle meşgul olanları ise Ashâb-ı hadis olarak saymış ve Ahmed b. Hanbel’i ise iki zümrenin de dışında tutmuştur (İbn Kuteybe, *el-Maârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1969, s. 494 vd). Tirmizî ise (ö. 279/892) Şâfiî’yi Ashâb-ı hadis’ten saymıştır (Tirmizî, “Büyü”, 12, 14). Makdisî (ö. 380/990), bir yerde Şâfiîler’i Ashâb-ı hadis’ten, bir başka yerde ise Ebû Hanîfe ile birlikte Ehl-i re’y’den kabul etmiştir (Makdisî, *el-Ma’ârif*, s. 37, 179-180). Şehristânî’ye (ö. 548/1153) göre müctehidler Ashâb-ı hadis ve Ashâb-ı re’y şeklinde iki gruba ayrılır. Ashâb-ı hadis’i Hicazlılar yani Mâlik, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali ve bunların arkadaşları teşkil eder. Ashâb-ı re’y ise Irak ehli yani Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıdır (Şehristânî, *Kitâbü’l-Milel ve’n-nihal* (nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1388/1968, II, 11-12). İbn Kayyim el-Cevziyye de Hanefî ekolü dışındaki üç büyük fıkıh

Hanbeliyye (Hanbelî Mezhebi) ve Zâhiriyye (Zâhirî Mezhebi) gibi birtakım ekollere ayrılmışlardır. Bu mezheplerin ilk mensupları akaid ve kelâm alanlarında ise “Ehl-i Sünnet-i hâssa” veya “Mütekaddimûn” (öncekiler, eski selefler) adıyla anılmışlardır. Ancak IV. (X) Asırdan itibaren özellikle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/938) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile birlikte, akide alanında Ehl-i Sünnet düşüncesinde yeni bir dönem başlamış ve adı geçen bilginler Eş'ariyye (Eş'arî Mezhebi) ve Mâtürîdiyye (Mâtürîdî Mezhebi) şeklinde iki yeni akımın doğmasına sebep olmuşlardır. Bu yeni akımlara mensup kişilere ise “Ehl-i Sünnet-i âmme” adı verilmiştir.⁷

Ehl-i Sünnet-i hâssa içerisinde yer alan ve çoğunluğunu Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855)⁸ takipçilerinin oluşturduğu grup, yeni doğan bu sünnet akımlara karşı çıkarak “gerçek” Ehl-i Sünnet'i kendilerinin temsil ettiklerini savunmuşlardır.

Bu dönemde Ahmed b. Hanbel *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Buhârî (ö. 256/870) *Halku ef'âli'l-ibâd*, İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye* gibi eserlerinde selefi düşüncenin temel esaslarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca bu uzun dönemde selefi yaklaşımı benimseyen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca'fer (Gulâmü'l-Hallâl) (ö. 363/974), İbn Batta el-Ukberî (ö. 387/997), Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005), Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî (ö. 470/1077-8), Hâce Abdullah-ı Herevî (ö. 481/1089), Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119-20), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi pek çok Hanbelî âlim yetişmiştir.

Selefilik akaid ve fıkıh alanında metodolojik bir ilke ve yaklaşım tarzı olduğu bu dönemde temel özellikleri şunlardır: Naslarda yer alan müteşâbihler hakkında Allah'ı cisim gibi gösterecek tasvirlerden uzak durmak (takdîs), Hz. Peygamber'in bildirdiği her hususu tam bir teslimiyetle tasdik etmek (tasdik), anlaşılması zor olan meselelerde acziyet ve eksikliği kabul etmek (aczi itirâf), künhüne vâkıf

mektebini Ehl-i hadîs olarak göstermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn* (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1955, I, 101, II, 294; III, 362). Ayrıca bu konuda bk. İgnaz Goldziher, *Zâhirîler* “Sistem ve Tarihleri” (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 3-5; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 182-183; a.mlf., “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 7; Abdullah Aydın, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 507; Salim Ögüt, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X, 509; Esat Kılıçer, “Ehl-i re'y”, *DİA*, X, 523.

⁷ İzmirli İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, Umran Yayınevi, s. 61.

⁸ Bazı Ehl-i hadîs ve selefi kişiler Ahmed b. Hanbel hakkında şu mübaleğalı yorumları yapmışlardır: Ali b. Medîni, “Allah bu dini iki adamla kuvvetlendirmiştir ki, onların üçüncüsü yoktur. Bu kişiler; Ridde günü Ebû Bekir es-Siddîk, mihne günü ise Ahmed b. Hanbel'dir” demiştir. Rebî b. Süleyman, Şâfi'nin şöyle dediğini söyler: “Kim Ahmed b. Hanbel'e buğzederse, o kâfir olur.” Kuteybe b. Saîd, “Ahmed b. Hanbel bizim imamımızdır. Kim ondan razı olmazsa o bidatçidir” demiştir. Muhammed b. İshak b. İbrâhim el-Hanzalî babasından şunu işittiğini söyler: “Ahmed b. Hanbel, Allah ile yeryüzündeki kulları arasında bir hüccettir”. Meymûni, Ali b. Medîni'nin şöyle dediğini duymuş: “Resûlullah'tan sonra İslâm hakkında Ahmed b. Hanbel'in yaptığını hiç kimse yapmadı”. Ona, “Ey Ebû'l-Hasan! Ebû Bekir es-Siddîk da yok mudur?” dedim. O, “Ebû Bekir es-Siddîk da değil; çünkü onun birtakım arkadaşları ve yardımcıları vardı; halbuki Ahmed b. Hanbel'in arkadaş ve yardımcısı da yoktu” cevabını verdi. Bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1371/1952, I, 13-17.

olunamayacak konularda gereksiz sorular sormamak (sükût), mânaları anlaşılmayan lâfızlar üzerinde aklı tasarruf ve yorumlar yapmamak (imsâk), bu tür meselelerle ilgili araştırma ve tefekküre dalmamak (keff) ve konuyu işin ehline ve Allah'ın ilmine teslim ve havâle etmek (tefvîz).⁹

Hicrî II. (IX) yüzyıldan VIII. (XIV) asra kadar yani Hanbelî mezhebi içerisinde yeni bir uyanışı sağlayan Takiyyüddîn İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1327) kadar geçen yaklaşık altı asır boyunca selefilik akaid, kelâm, tefsir, hadis ve fıkıh gibi çeşitli alanlarda muhafazakâr ve gelenekselci bir düşünce tarzı ve metodolojik bir ilke olarak varlığını devam ettirmiştir.

2. İkinci Dönem: Sistemik Bir Nazariye Olarak Selefilik

Selefilik düşüncesi, Hanbelî mezhebine mensup mücadeleci imâm Takiyyüddîn İbn Teymiyye¹⁰ ile birlikte metodolojik bir ilke ve muhafazakâr bir yaklaşım tarzı olmaktan çıkıp İslâm düşüncesinde sistemik ve tutarlı bir bütünlüğe sahip bir "nazariye" hâline gelmiştir. İbn Teymiyye yaptığı çeşitli tahlil ve tenkitlerle selefi yaklaşım tarzını, İslâm düşüncesindeki kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi alanlar karşısında alternatif bir seviyeye çıkarmıştır.

Selefi düşüncenin birinci dönemindeki temsilcileri, selefi yaklaşımı savunmakla birlikte, söz konusu yaklaşım tarzını inşâ ederken ve temellendirirken sistemik ve tutarlı bir bütünlüğe sahip bir nazariye ortaya koymamışlar, daha çok karşı çıktıkları görüş ve düşünceleri eleştirme çerçevesinde reddiye türü tepkisel eserler vermişlerdir. İbn Teymiyye ise, Haçlı seferleri ve Moğol istilâsının yaşandığı bir dönemde Müslümanların inanç ve birliğini kuvvetlendirmek amacıyla Kur'ân ve sünnet çerçevesinde "dinî bir akılcılığa" yer vermiş, bunu yaparken de edilgen, tepkici ve reddiyeci bir pozisyondan çıkarak kurucu ve aktif bir tavır geliştirmiştir.

İbn Teymiyye'de selefi yön, dinin asıllarında aklın kullanımı yerine Kitap ve Sünnet'e dönmektir. Nebevî ve selefi yol ise, Allah hakkında re'y ile konuşmamak,

⁹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmil'-kelâm, (Mecmûatü resâilil'-Gazzâlî içerisinde)*, Beyrut ts., Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, I, 42; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61-63; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, Damla Yayınevi, s. 114-16; Neşet Çağatay – İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, II. Baskı, s. 192-95. Bu prensipler hakkında çeşitli değerlendirmeler için bk. Burhan Baltacı, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi", *Marife*, Kış 2009, yıl: 9, sy. 3, s. 113-123.

¹⁰ Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri için bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-miati's-sâmine*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Cil), I, 144-160; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1981, XIV, 135-141; İbn Receb *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâtil'-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 387-408; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7; a.mlf., *Suppl.*, II, 119-26; Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162; a.mlf., Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrides", *Revue des Études Islamiques*, (RÉI), Paris 1960, XXVIII, 1-71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, Cambridge 1973, IV/3, 311-327; a.mlf., "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, Paris 1975, XLI, 93-111; George Makdisi, "Ibn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, Leiden 1974, I, 118-129; S. A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, Oxford 1994, XXXIX/1, 41-86; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn", *DİA*, XX, 391-405.

sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmek; Yunan mantığını, felsefe ve kelâmı bırakıp “ilme” tâbi olmaktır.¹¹

İbn Teymiyye ve takipçilerine selefi düşünce tarihinde “Müteahhirün” (sonraki selefîler) adı verilmiştir. Bu takipçiler arasında onun en meşhûr öğrencilerinden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Receb (795/1392), Alâeddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480), Şerefüddîn Musâ b. Ahmed el-Haccâvî (ö. 968/1560) ve Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî (Behûtî) (ö. 1051/1641) gibi çeşitli âlimler bulunmaktadır.

Selefiliğin sistematik bir nazariye hâlini aldığı bu dönem, Hanbelî mezhebi tarihinde ve selefîlik düşüncesinde yeni bir devrin açılmasına sebep olan Muhammed b. Abdülvehhâb’a kadar devam etmiştir.

3. Üçüncü Dönem: Dinî ve Siyâsî Bir Akım Olarak Selefîlik

Bu dönem Arap Yarımadası’ndaki Necid bölgesinde doğan Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1206/1792)¹² Dir’iye’de Emîr Muhammed b. Suûd’un desteğini kazanarak 1157 (1744) yılında adı geçen emirle Allah’ın hükümrânlığını kurmak üzere, emirliğin İbn Suûd ve nesline, şeyhliğin ise kendisine ve nesline ait olması şartıyla, savaşta ve barışta birbirini desteklemek üzere karşılıklı olarak biat etmelerinden itibaren başlar.

Söz konusu tarih yalnızca küçük bir bedevî emirliğinin büyük bir devlete dönüşümünün başlangıcına işaret etmekle kalmayıp, ayrıca Hanbelî mezhebinin Suûdî Arabistan Krallığı’nın resmî mezhebi ve selefi düşüncenin de aynı devletin resmî ideolojisi olarak kabul edilmesinin başlangıcını teşkil eder. Bu dönemin tarihî ve siyâsî şartları, Muhammed b. Suûd’un siyâsî nüfûzunu artırmak için Muhammed b. Abdülvehhâb gibi bir bilgine, onun ise kendi davetini yayabilmek için Muhammed b. Suûd gibi bir emire ihtiyacı olduğunu göstermektedir.¹³

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın doktrininin temelini Allah’ın zât, sıfât ve fiilleri yönünden birlenmesinin tevhîd için yeterli olmayıp kulların da kendi fiilleriyle Allah’ı birlemeleri gerektiği prensibi oluşturur (tevhîd-i ma’bûdiyet, amelî tevhîd).

¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Kâsım), Kahire 1404, XII, 349-350; XVI, 469-476.

¹² Muhammed b. Abdülvehhâb’ın hayatı ve eserleri için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târîhu Necdî’l-Hanbelî*, Mekke 1349, s. 6-89; Ömer Risa el-Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, Dimaşk 1957, I, 269; X, 269; Brockelmann, *GAL*, II, 512; a.mlf., *Suppl.*, II, 531; Ahmed Emîn, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1992-1, s. 6-31; Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim, *Târîhu’l-Arabi’l-hadîs ve’l-mu’âsır*, Katar 1402/1982, s. 62-67; Muhsin Abdülhamîd, *Min eimmeti’l-tecdîdi’l-İslâmî*, Rabat 1407/1986, s. 9-47; Ahmed Fehîm Matar, “eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü’l-asrî ve üstâzü’l-cilî”, *Mecelletü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, Riyad 1405/1985, XIII, 233-247; Abdullah es-Sâlih el-Useymîn, “eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb hayâtühü ve fikruhü”, *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1991-2, s. 34-43; M. Cook, “On the Origins of Wahhâbism”, *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 2 (London 1992), III/2, s.191-202.

¹³ Muhammed b. Suûd ve dönemi hk. bk. Hüseyin b. Gannâm, *Târîhu Necd* (nşr. Nâsirüddin el-Esed) Kahire, 1402/1982, I, 77-78, 64-70, 80, 89, 93-97, 136; Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim, *Târîhu’l-Arabi’l-hadîs ve’l-muâsır*, s. 81-86; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz’al, *Târîhu’l-Cezîreti’l-Arabiyyeti fi asri’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, Beyrut 1968, s. 157-164, 263-271; Selâhaddin el-Muhtâr, *Târîhu’l-Memleketi’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyyeti fi mâdîhâ ve hâdrihâ*, Beyrut 1957, I, 41-46.

Bu tevâhîdi yerine getirmeyenler kâfir olup onların mal ve canları muvahhitlere helâldir. Müteşâbih âyetlerden zâhirleri kastedilmiş olup onları te'vîl ve tefsir etmek câiz değildir. Tevessül küfürdür ve şefâat yalnızca Allah'a mahsûstur. Dolayısıyla, Kur'ân'dan başka mürsid, Allah'tan başka hidâyet verici yoktur ve peygamberlerden dahi şefâat dilemek haramdır. Kur'ân ve sünnette bulunmayan her yeni şey bidat, her bidat ise sapıklıktır. Akıl şer'î bir delil olmadığı gibi, mevcut naslar dışında içtihad, kıyas ve istihsân yollarına gidilemez. İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak için çalışmak ve gerekirse savaşmak farzdır.¹⁴

Osmanlı Devleti'nin çeşitli iç ve dış olaylar sebebiyle otoritesinin zayıfladığı ve Vehhâbîlik hareketini takip etmek için bölgeye husûsi bir ordu gönderemeyip işi bölgedeki çeşitli valilere ve Mekke - Medine emirlerine havâle etmek zorunda kaldığı ve daha sonra da inkırâza uğradığı bir ortamda, Vehhâbî-Suûdî birlikleri 1924'te Tâif ve Mekke'ye, 1925'te ise Medine ve Cidde'ye girmişlerdir.¹⁵

Suûdîler'in lideri Abdülazîz b. Suûd, kendisini 1926'da Hicaz, 1927'de Necid kralı ilân etmiş ve 17 Eylül 1927 tarihinde de İngilizlerle Cidde Antlaşması'nı imzalamıştır.¹⁶ Bu anlaşma hükümlerine göre İngilizler, Suûdîlerin Hicaz üzerindeki egemenliğini tanımışlardır.¹⁷ İki ayrı birim olarak yönetilen Hicaz ve Necid bölgeleri 1932'de Suûdî Arabistan Krallığı adı altında birleştirilmiştir.

Suûdî Arabistan Krallığı'nın kuruluşundan bugüne kadar geçen târihî süreç içerisinde Muhammed b. Abdülvehhâb, Vehhâbî hareketinin ve Suûdî Krallığı'nın en büyük teorisini olarak yerini korumuştur.

¹⁴ Vehhâbî hareketinin doğuşu, gelişmesi ve fikirleri hk. bk. M. J. Crawford, *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993, s. 104-121; S. M. Zwemer, "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, London 1901, XXXIII, 311-333; G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10; Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", 2 (1992), *JRAS*, III/2, 191-202; Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25; G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972; E. Sirriyeh, "Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Oxford 1989, XVI/2, 123-132; Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, XXVII, 51-67; M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb and Taqiy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, Karachi 1987, X/1, 67-83.

¹⁵ Bugünkü Suûdî Arabistan Krallığı'nın kuruluşuna takaddüm eden târihî olaylar hakkında bk. J. Kostiner, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936 From Chieftaincy to Monarchical State*, New York-Oxford 1993, s. 13-70; Emin Saîd, *Târîhu'd-Devleti's-Suûdiyye*, I-II, Riyad ts., (Matbûatü Dâreti'l-Melik Abdülazîz); Selâhaddin el-Muhtâr, *Târîhu'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye fi mâzihâ ve hâdrihâ*, I-II, Beyrut, ts., (Dâru Mektebeti'l-hayât); İsmâil Yâgî, "Britanya ve'd-devletü's-Suûdiyyetü'l-ülâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-İctimâ'iyye*, I (Riyad 1977), 417-447.

¹⁶ Cidde anlaşmasının metni için bk. J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150.

¹⁷ Vehhâbî hareketiyle İngilizlerin ilişkileri hk. bk. J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford 1991, s. 99-138; D. G. Hogarth, "Wahabism and British Interests", *International Affairs*, 1925, IV, 70-81.

Vehhâbilik özellikle dinî düşünce alanında sadece Arap Yarımadası'nı etkilemekle kalmamış, aynı zamanda tesiri Kuzey Afrika'dan Uzakdoğu'ya kadar birçok bölgeye ulaşmıştır.¹⁸

Günümüzde Suûdî Arabistan Krallığı'ndaki Suûdî selefiliklerinin en önemli temsilcileri Hey'etü Kibârî'l-Ulemâ, Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî ve İdâretü'l-Buhûs gibi resmî kurumlarda ve din eğitimi veren fakültelerde görev yapan âlimlerdir. Bunların en meşhurları ise Abdülazîz b. Abdullah İbn Bâz (ö. 1999), Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1999), Muhammed b. Sâlih İbnü'l-Useymin et-Temîmî (ö. 2001) ve Mukbil el-Vâdî (ö. 2001) gibi isimlerdir.¹⁹

4. Dördüncü Dönem: Radikal ve Savaşçı Bir Yapı Olarak Selefilik

Sovyetler Birliği'nin 1979 yılında Afganistan'ı işgal etmesi üzerine, Afganistan'da çeşitli dinî ve millî gruplar bu işgale karşı çıkmış ve Sovyetler Birliği'ne karşı uzun süreli bir mücadele başlatmışlardır. Bu savaş sırasında Afganistan'dan büyük halk kitleleri komşu ülkelere ilticâ etmek zorunda kalmıştır. Söz konusu ilticâ hareketlerinden en büyüğü ise Pakistan'a olmuş ve bu ülkede milyonlarca Afganistanlı yıllarca sefâlet ve zorluklar içerisinde yaşamıştır. Sovyetlere karşı on yıl süren bu savaş sırasında, mülteci Afgan çocuklarına (talebeler, tâlibân) yerli ve yabancı pek çok kimse eğitim vermiştir. Bunların arasında başta Suûdî Arabistan, Pakistan ve çevre ülkelerde yetişmiş olan selefi düşünceye sahip çeşitli eğitimciler de bulunmuştur.

Afganistan'daki yerel grupların Sovyetler Birliği'ni yenmesine ve düşmanlarını yurtlarından atmasına rağmen kendi aralarında anlaşamamaları ve yıkıcı bir iç savaşa girmeleri üzerine, selefi düşüncelere sahip çeşitli kişi ve gruplar tarafından eğitilmiş olan bu mülteci talebeler (Tâlibân), ülkelerinde savaşılan bütün gruplara karşı cephe almış ve böylece Afganistan iç savaşına yeni bir aktör daha katılmıştır. Aslen Hanefî Mezhebî'ne mensup olan bu talebeler, kendilerinin en büyük destekleyicilerinden biri olan el-Kâide örgütünün lideri, Suûdî Arabistanlı selefi düşünceye sahip Üsâme bin Lâdin (ö. 2011) ile Afganistan cihadı konusunda anlaşmışlardır. Artık Afganistan sadece Afganlıların savaştığı bir alan olmaktan çıkmış, selefi düşünceye mensup uluslararası çeşitli radikal ve savaşçı (cihadî, cihâdist) grupların talimgâhı hâline gelmiştir.

Bu dönemde klasik Vehhâbî/Selefilik'in ağırlığı gittikçe azalmaya, İbn Bâz ve İbnü'l-Useymin gibi geleneksel selefiliklerden farklı olarak Selman el-Avde, Sefer el-Havâlî, Nâsir el-Ömer, Âiz el-Karnî, İbrahim ed-Devîs ve Muhammed b. Saîd el-

¹⁸ Vehhâbilik Suûdî Arabistan dışındaki etkileri hk. L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, 1979, XXIII/3, 146-157; Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ullûmi'l-İctimâiyyeti*, Riyad 1980, IV, 3-15; A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177.

¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik Ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 491-492.

Kahtânî gibi kendilerine “şüyûhü’s-sahve” (uyanış âlimleri) adı verilen yeni bir Selefi ulemâ nesli ortaya çıkmıştır.²⁰ Ancak yine de bu kişiler, Üsâme b. Lâdin’i Müslüman yönetici ve âlimleri meşru delillere dayanmadan küfürle itham etmesi, el-Kâide’nin düzenlediği kanlı eylemlerde halkı Müslüman olan ülkeleri savaş arenasına dönüştürmesi ve eylemlerinde İslâm savaş hukukuna aykırı biçimde masum sivilleri hedef alması gibi bazı sebeplerle tenkit edip ondan ayrılmışlardır.²¹

Afganistan iç savaşı devam ederken Üsâme Bin Lâdin’in el-Kâide’sinin 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri’nde bazı hedeflere saldırması ve bunun üzerine Amerika’nın Afganistan ve Irak’ı işgal etmesi; Cezayir, Fas, Tunus, Libya, Mali, Nijerya, Somali, Mısır, Suriye ve Irak gibi çeşitli İslâm ülkelerinde -daha önceden Suûdî sermayesi, eğitim kurumları ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla yapılan ideoloji ihracı sayesinde kazanılmış unsurlar arasından- cihatçı (cihâdist) ve terörist pek çok örgütün ortaya çıkmasına ve buralarda kanlı iç savaşların yaşanmasına sebep olmuştur.

Selefi düşünceyi doğduğu ve savunduğu değerlerden çok uzak hatta bu düşünceye zıt bir noktaya getiren ve selefilik düşüncesini temsil edemeyecek kadar radikalleşen bu gruplar dinin ruhundan ziyade şekline vurgu yapan, onun ahlâk boyutunu dikkate almayan, Müslümanların târihî tecrübe ve kültürel zenginliklerini reddeden, İslâm’a ve Müslümanlara yabancılaşmış, tekcirici ve aşırı bir yapıya dönüşmüştür. Onların bu dışlayıcı, baskıcı ve tekelci anlayışları ne “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” adı verilen selef (önceki gelenler) ne de “Ehl-i Sünnet-i Âmme” adı verilen halef (sonra gelenler) arasında görülmüştür.

Selefilik düşüncesinin tarihsel serüveniyle ilgili bu bilgilerden sonra artık şunları söyleyebiliriz: Bugün İslâm dünyasında hatta bütün dünyada ortaya çıkan ve dünyayı kaosa sürükleyen bütün radikal sünni/selefi örgütler Suûdî Arabistan selefilığının ürünü; o ise Vehhâbiliğin sonucudur; Vehhâbilik, İbn Teymiyye’nin görüşlerinden ilhâmını almış bir hareket, İbn Teymiyye ise klasik selefi düşüncenin yetiştirdiği bir ideologdur. Netice olarak, bugün İslâm dünyasında bulunan bütün radikal Sünni hareket ve örgütler, selefi düşüncenin mahsûlüdür. Çünkü selefilik, tarihin belirli bir dönemini kutsal ve dokunulmaz kılma ve koruma düşüncesidir. Böyle bir muhafazakârlık ise, zamanın akış ve değişimine yani fitrata aykırıdır. Bu durumda, yel değirmenleriyle savaşan Don Kişot gibi, selefi şövalyeler de “ezmânın tegayyürü” adı verilen “zamanın çarkları”na karşı “kutsal dönem”i muhafaza edebilmek için sürekli savaş yapmaktadırlar.

III. Selefilğin Genel Karakteristiği

Yukarıda kısaca özetlendiği üzere, selefilik önce muhafazakâr bir yaklaşım tarzı ve metodolojik bir prensip iken, daha sonra sistematik bütünlüğe sahip bir nazariyeye, dinî ve siyâsî bir akıma ve nihayet radikal ve kanlı bir yapıya dönüşmüş, böylece “selefilik” denince, neyin anlaşılması gerektiği konusunda pek çok tereddüt ortaya çıkmıştır. Ayrıca, günümüzde selefilği, hâlâ metodolojik bir ilke ve

²⁰ Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 501.

²¹ Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 503.

muhafazakâr bir düşünce tarzı olarak benimseyen, buna göre nasları yorumlayan ve kendilerine başlangıçta olduğu gibi “Ehl-i Hadîs”, “Ehl-i Eser” veya “Hanbelî” adı verilebilecek -sayıları az da olsa- çeşitli kişi ve gruplar da bulunmaktadır. Dolayısıyla, selefilik düşüncesinin karakteristik özelliklerini, onun bazı dönemlerde ortaya çıkan birtakım tezâhürlerinden hareketle tespit etmek yanıltıcı olabilir. Yekpâre bir yapıya sahip olmayan; akaid, kelâm, hadis, fıkıh veya tasavvuf gibi konulara göre hatta yaşadıkları coğrafyaya ve yüzyıllara göre aralarında çeşitli farklılıklar bulunan selefilik düşüncesine sahip tüm grupları aynı sepete koymak ve onlardan herhangi birinin düşünce veya yaklaşımını diğerine mal etmek isabetli bir yaklaşım olmaz. İşte bu sebeple biz imkân nispetinde genellemeci yaklaşımlardan kaçınmaya ve İslâm tarihinde selefi düşüncüyü diğer düşünce tarz ve ekollerinden ayıran bazı karakteristik özelliklerini doğrudan doğruya kendi kaynaklarından yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız.

1. Allah'ın Sıfatları: Te'vîlden Tefvîze, Tefekkürden Teşbihe Yöneliş

İslâm dininin en temel özelliği, “tevhîd” inancına sahip olmasıdır ve bu inanç “Allah'tan başka ilâh yoktur; Muhammed O'nun kulu ve resûlüdür” şeklinde özetlenmiştir.

Bu cümlede geçen “Allah”ın isim ve sıfatları, O'nun zâtına nispet edilen birtakım mâna ve kavramlardır.

İslâm âlimleri Allah'ın her türlü ayıp ve kusurdan münezze ve her türlü yetkinliğe (kemâl) sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu temel kabul sebebiyle onlar, Allah'ın sıfatlarını selbî (tenzihî/zâtî) ve sübûtî olmak üzere iki gruba ayırmışlardır.

Selbî sıfatlar, ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan nitelikleri reddeden ve bu sebeple de Allah'ın “ne olmadığını” ifade eden sıfatlardır. Bunlar vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, kıyâm bi-nefsihî (varlığı kendisinden olmak) ve muhâlefetün li'l-havâdis (sonradan olanlara benzememek) gibi sıfatlardır. Sübûtî sıfatlar (sıfâtü'l-meânî, mâna sıfatları) ise, Allah'ın varlığını, etkinliğini ve zâtının yetkinliklerini dile getiren ve bu sebeple de Allah'ın “ne olduğunu” anlatan sıfatlardır. Bunlar hayat, ilim, irâde, kudret, sem' (işitme), basar (görme), kelâm ve tekvîn (yoktan var etmek) sıfatlarıdır. Ayrıca, naslarda Allah'a nispet edilen ve selbî sıfatların istisnâsı olarak veya “haberî sıfatlar” adıyla ayrı bir grup olarak değerlendirilebilecek bazı sıfatlar daha bulunmaktadır. Yed, vech, nüzûl (el, yüz, yukarıdan aşağıya inme) gibi beşerî mânalar içeren kavramlar bu tür sıfatlara örnek olarak verilebilir.²²

Selefi imamlarından Ahmed b. Hanbel, Yüce Allah'ın sadece Kur'ân ve sünnette bildirilen sıfatlarla nitelendirilebileceğini yani sıfatların tevkîfî olduğunu, aklın kendiliğinden O'na sıfat nispet etmesinin veya nasları dikkate almadan sıfatlarını açıklamasının mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü akıl, mâhiyet ve keyfiyetini bilemediği ilâhî sıfat ve fiiller hakkında hataya düşmekten kurtulamaz. Ahmed b. Hanbel'e göre, Allah Teâlâ'nın ilim, hayat, irâde, kudret, kelâm, sem' ve basar

²² Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i hüsnâ”, *DİA*, XI, 404, 410, 412. Sıfatların sayıları hk. bk. H. Hüseyin Tunçbilek, “İlâhî Sıfatların İsbati, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/15, 5-28.

sıfatları vardır. Çünkü Kur'ân'da âlim, hay, kadîr diye nitelendirilmesinin yanında, O'nun "ilm"inden²³ ve "kuvvet"inden²⁴ bahsedilmiş ve bu sıfatlar ilimle âlim, kudretle kâdir olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Allah'ın bütün sıfatları ezeli ve kadîmdir. Hâdis olan şey nasıl zâtı ve sıfatlarıyla birlikte hâdis ise, kadîm olan Allah da zâtı ve sıfatlarıyla kadîmdir.²⁵

Ahmed b. Hanbel'e göre, Allah'ı naslarda geçen sıfatlarla nitelendirmek teşbîhi gerektirmez. O'nu yaratıklara benzetmek nasıl hatalı ise, onlara benzetmemek için naslarda bildirilen sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır.²⁶ Bu durumda, teşbîh ve aşırı tenzîh görüşünün taşıdığı sakıncalardan kurtulmanın yegâne yolu, naslarda bildirilen sıfatları kabul edip, bunların mâhiyet ve keyfiyet itibarıyla yaratıkların sıfatlarından farklı olduğuna inanmaktır.

Ahmed b. Hanbel haberî sıfatlardan sayılan yed, vech, nefis, gazap ve rızânın Allah'ın zâtına mahsûs sıfatlar olduğunu ve bunlara mecâzî mânalar vermenin yanlış olacağını, çünkü bunların insanlar tarafından anlaşılabilir makul te'villerinin bulunmadığını ileri sürmüştür.²⁷

Selefi düşüncenin temsilcilerinden Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsinin ezeli olduğunu söylemiştir. Ona göre, Allah âlemi yaratmadan önce âlim, kâdir, mütekellim ve hâlikdir. Sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. O'nun zâtî sıfatları gibi, fiilî sıfatları da ezeldir. İstivâ, nüzûl, mec' (geliş), rızâ ve gazap Allah'ın zâtına mahsûs kadîm fiillerdir.²⁸

İbn Teymiyye'ye göre de Allah'ın zâtına bağlı olan bütün sıfatlar kadîmdir ve bu sıfatların bir fâili de yoktur. Dolayısıyla tevhîdi, sıfatların ve hatta esmâ-i hüsnânın nefyi olarak anlamak yanlıştır. Çünkü böyle bir ulûhiyet anlayışı varlık alanında değil, yalnızca zihinlerde tasavvur edilebilir. Aynı şekilde, ona göre sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zât ve sıfatlar arasında bir "terkid" de söz konusu değildir. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil, kemâl sıfatlarıyla nitelenen zâttır, dolayısıyla sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez.²⁹

Selefi düşüncüyü sistematik bir nazariyeye dönüştüren İbn Teymiyye ile siyâsî bir harekete dönüştüren Muhammed b. Abdülvehhâb özellikle Yüce Allah'ın birliği

²³ el-A'râf 7/7.

²⁴ ez-Zâriyât 51/58.

²⁵ Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İtikadü'l-îmâmî'l-münbel Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel (Tabakâtü'l-Hanâbile içinde)*, II, 293-300.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye (Akâidü's-selef içinde)*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr Ammâr Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 90.

²⁷ Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *a.g.e.*, II, 249; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 83-84.

²⁸ Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Wiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90; Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497. Dârimî'nin sıfatullah hakkındaki görüşleri için bk. Kamil Çakın, "Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, III/8, 47-56.

²⁹ İbn Teymiyye, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm* (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl), Riyad 1404, II, 844-845; a.mlf., *Der'ü teârûdî'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, III, 292-293, 402; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 406.

(tevhîd) üzerinde durmuş ve tevhîdi, “tevhîdü’r-rubûbiyye, tevhîdü’l-ulûhiyye (tevhîdü’l-ibâde), tevhîdü’l-esmâ ve’-s-sıfât” şeklinde üç kısma ayırmışlardır.³⁰

Tevhîdü’r-rubûbiyye; Allah’ın insanları yarattığına, onlara rızık verdiğine, onları diriltip öldürdüğüne, O’nun kaza ve kaderine ve zâtında bir ve tek olduğuna inanmaktır.

Tevhîdü’l-ulûhiyye (tevhîdü’l-ibâde); kulların bütün fiilleriyle Yüce Allah’ı bir ve tek olarak tanımalarıdır. “İbadet tevhîdi” adı da verilen bu tevhîde göre namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi bütün ibadet ve itaatler yalnızca Allah için yapılmalıdır. Bu tevhîdin gerçekleşebilmesi için ibadetleri yalnızca Allah’a ait kılmak ve O’nun hakkı olan herhangi bir hususu veya sıfatı başkasına değil, sadece Allah’a tahsîs etmek şarttır. Bunun için de bütün ibadetler Kitap ve sünnete uygun olarak yapılmalıdır. İbn Teymiyye’ye göre bu tevhîdi bozan hususların en aşırısı, Allah ve varlık âlemi arasında iç içe bir birlikteliği var sayan hulûl ve ittihat fikri ve bunu temsil eden vahdet-i vücûd nazariyesidir. Aynı şekilde o, başta peygamberler olmak üzere evliyânın veya faziletli insanların takdîs edilmesine, onlardan yardım istenmesine, dualarda aracı ve vesile kılınmasına (tevessül), bu kişilerin kabirlerine ibadet amacıyla ziyaretler yapılmasına, özellikle çeşitli tarîkatlara mensup şeyh veya müritlerin ibadet maksadıyla icrâ ettikleri zikir, mûsikî ve raks uygulamalarına karşı çıkmış ve bunları tevhîd akidesini zedeleyici, insanları şirk ve hurâfeye sevk edici birer davranış olarak görmüştür.³¹ Muhammed b. Abdülvehhâb da tevhîdü’l-ibâde anlayışı gereği dua etme, mânevî alanda yardım isteme (istiâne), adakta bulunma ve tevekkül etme gibi ibadetlerin sadece Allah için yapılması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla, insan ile Allah arasına vasıta ve şefaathçi koyma veya birinin mânevî gücüne sığınma gibi davranışlar bâtıldır. Bu çerçevede çeşitli kimselerin kabirlerini ziyaret için seyahatte bulunmak, türbelere dilekler asmak ve onlardan duaların kabul edilmesini talep etmek şirktir.

Tevhîdü’l-esmâ ve’-s-sıfât ise, Kur’ân ve sünnette yer alan Allah’ın isim ve sıfatlarının tümünü herhangi bir tahrîf, tatil, keyfiyet ve temsil söz konusu olmaksızın kesin bir inançla kabul ve ikrar etmek demektir.³² Muhammed b. Abdülvehhâb, naslarda bulunmayan “Allah cisim, cevher yahut arazdır” şeklinde bir görüşü ileri süren kişinin de bu cümlelerin aksini söyleyen kimsenin de bidatçi olduğunu savunmuştur. Ona göre, Allah’ın sıfatlarını herhangi bir sayı ile sınırlandırmayıp naslarda geçenleri olduğu gibi kabul etmek gerekir.³³

³⁰ İbn Teymiyye’nin tevhîd anlayışı hk. bk. İbn Teymiyye, *Dua ve Tevhîd* (çev. Abdi Keskinsoy), İstanbul 2006, Pınar Yayınları; a.mlf., *Tevhîdü’l-Esmâ ve’-s-Sıfat, (İsim ve Sıfat Tevhîdi)*, (trc. Heyet), Tevhîd Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, “İbn Teymiyye’de Allah Tasavvuru”, *Kelam Araştırmaları*, 2006, 4/2, s. 39-86; Berat Sankaya, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd – İbn Teymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013; a.mlf., “İbn Teymiyye’nin Tevhîd Anlayışı ve Pratik Tevhîd Vurgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, IV/7, 91-114.

³¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, I, 199-243; a.mlf., *İktizâü’s-sırâti’l-müstakîm*, II, 845-850; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye Takıyyüddin - Fikhî Görüşleri”, *DİA*, XX, 403-404; M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri”, *DİA*, XX, 407.

³² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, III, 3.

³³ Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdülvehhâb - İlmî Şahsiyeti”, *DİA*, XXX, 492-493.

Selefi düşünce mensuplarının özellikle yed, vech, nüzûl ve istivâ gibi “sonradan meydana gelen varlıklar” a (hâdis) benzeyen haberî sıfatları³⁴ kadîm kabul etmeleri ve bu sıfatların Yüce Allah’ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söylemeleri, onları sıfatlar konusunda kısır döngüye sevk etmiştir. Çünkü onlar bir taraftan bu sıfatların mâhiyetlerini açıklarken teşbîh ve tecsîmin sınırına yaklaşmış, bir taraftan da bu sıfatların müteşâbih olduğunu, müteşâbihlerin ise akılla anlaşılamayacağını ve bu sebeple de onları te’vîl etmekten kaçınmak ve mânalarını Allah’a havâle (tefvîz) etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ, Dârimî’ye göre, Allah duyularla idrâk edilebilen bir varlıktır. Çünkü Kur’ân’da Allah’ın Hz. Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu bildirildiği gibi, âhirette de onun müminlerle konuşacağı ve onlar tarafından görüleceği haber verilmiştir.³⁵ Keyfiyeti ne olursa olsun “görmek” ve “konuşmak”, bir varlığı duyularla idrâk etmek demektir. Ayrıca, duyularla idrâk edilemeyen bir varlık, hâriçte mevcut bir “şey” değildir. Halbuki Yüce Allah kendi zâtını, “asla helâk olmayan şey” diye vasıflandırmıştır.³⁶ Bu âyet, Allah’ın zihin dışında fiilen mevcut bulunan “gerçek” bir varlık olduğunu göstermektedir. Hâriçte mevcut olan her şeyin ise bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması gerekir. Rahmân’ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçirebileceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini ve güzel sözlerin Allah’a yükseldiğini bildiren âyetler³⁷ ile Allah’ın gökte olduğunu açıkça ifade eden hadisler, O’nun sınırının (had) olduğunu gösteren naklî delillerdir. Bununla birlikte O’nun sınırını kendi zâtından başka kimse bilemez.³⁸

İşte bu sözler selefi düşüncenin Allah’ın sıfatları konusunda teşbîh ile tenzîh arasında nasıl gidip geldiğinin açık bir ifadesidir.

İbn Teymiyye ise, Kur’ân ve sünnet naslarında yer alan sıfatlarda zannedildiği gibi te’vîli gerektirecek bir teşbîh veya tecsîmin söz konusu olmadığını ileri sürmüştür. Her ne kadar ifade güçlüğü sebebiyle Allah’ın bazı sıfatları ile insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılsa da bu tamamen lâfzî bir aynılık olup, ilâhî

³⁴ Haberî sıfatlar hakkındaki tartışmalar için bk. Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264; İbrahim Çelik, “Kur’ân’da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman’a İsnad Edilen Teşbîh Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, II/2, 151-160; Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158; a.mlf., “Kur’ân’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vîli”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177; Sabri Erdem, “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, V/15, s. 109-120; Mustafa Yüce, Hâris el-Muhâsibî’ye Göre Haberî Sıfatlar”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2, 274-294; Mehmet Sait Uzundağ, “XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han’ın (ö. 1307/1890) Allah’ın Haberî Sıfatları İle İlgili Görüşleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/1, 125-145; Nurullah Agitoğlu, “Bir Hadîşçi Olarak Suyûtî’nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı - et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2, 103-123.

³⁵ en-Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; el-Kiyâme 75/22.

³⁶ el-Kasas 28/88.

³⁷ Tâhâ 20/5; el-Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10.

³⁸ Dârimî, *Reddül-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saïd alâ Bişr el-Merîsî* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts., Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, s. 6, 23-24; Yusuf Şevki Yavuz, “Dârimî, Osman b. Saïd - Akaide Dair Görüşleri”, *DİA*, VIII, 496-497.

sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri insanla ilgili olandan tamamen farklıdır ve yalnızca Allah'ın hakikatini ifade etmeye yöneliktir.³⁹

Selefi imamların Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili bu görüşlerinin, aslında Ehl-i Hadîsin imâmı olan Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) "İstivâ⁴⁰ malumdur (mâkul); keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vâcib, bu konuda soru sormak ise bidattir"⁴¹ sözünün açıklama ve şerhinden ibaret olduğu görülmektedir. Burada ortaya konan müteşâbihlerin te'vîl edilmemesi ve bu konuda susularak meselenin Allah'ın ilmine teslim ve havâle edilmesi (tefvîz) tavrı, selefilikğin temel özelliklerinden biridir.⁴² Nitekim bu özellikler, daha önce de kısaca zikrettiğimiz üzere, müteşâbihler hakkında takdîs, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve onları ehil olan bilginlere ve Allah'ın ilmine teslim ve havâle (tefvîz) etmektir.⁴³

Böylece selefilik, Allah'ın sıfatlarını ve müteşâbihleri te'vîl etmek yerine onları aynen tasdik edip Allah'a teslim olmayı ve işi ona havâle etmeyi benimsemiş, bu konulardaki nasları ise lâfzî mânalarıyla anlayarak teşbîhe doğru yönelmiştir. Halbuki Cenâb-ı Hak, Kur'ân-ı Kerîm'i bize okuyup anlayabilmemiz için apaçık bir Arapçayla göndermiştir.⁴⁴ Şâyet Kur'ân'da mânası kapalı olan bir âyet varsa, onu izah edecek başka bir âyet veya sünnet bulunur. Böyle bir delil yok ise, bu durum, selefilikğin iddia ettiği gibi, o meselede susulması anlamına değil, belki de söz konusu âyetin mânasının açıklanmasının bilinçli bir şekilde insanlara bırakıldığı (bilinçli boşluk) ve onların adı geçen kapalı âyeti Kur'ân ve sünnetin genel ilkeleri çerçevesinde anlayıp açıklayabilecekleri mânasına gelir. Nitekim Mâlik b. Enes'in rivâyette bulunduğu tâbiî fakîhi Rebîa b. Ebî Abdîrahmân (ö. 136/753) şöyle demiştir: "Allah, Kitâb'ını Nebisine indirdi ve onda Nebisinin sünneti için birtakım yer (boşluk) bıraktı. Allah'ın Resûlü de sünnetler koydu ve orada da re'y için birtakım yer bıraktı."⁴⁵ Kaldı ki, Yüce Allah'ın insanlara anlayamadıkları bir dille veya cümlelerle hitap etmesi, sonra da anlayamadıkları bu cümlelerden sorumlu tutması, O'nun ilim ve hikmet sıfatlarına aykırıdır. Ayrıca, usûl bilginlerinin büyük

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, III, 1-5, 25-27; M. Sait Özzerarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddin-İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 406.

⁴⁰ İstivâ hakkında bk. İbn Teymiyye, *İstivâ Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, Tevhîd Yayınları; Veysel Kasar, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402-404.

⁴¹ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 113; Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-te'vîl)*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Kahire ts., Dâru İhyâi kütübü'l-Arabî, VII, 2704; Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402.

⁴² Bir anlama ve yorumlama biçimi olarak selefilik hk.bk. Mustafa Selim Yılmaz, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3, 532-553.

⁴³ Bu konu için bk. Elinizdeki makalenin "Selefilikğin Tarihsel Serüveni" bölümündeki "Birinci dönem: Doğal Bir Düşünce Tarzı Olarak Selefilik: Ehl-i sünnet-i Hâssadan Hanbelîliğe" başlığı.

⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olarak gönderildiği konusundaki âyetler için bk. Yusuf 12/2; er Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/190; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/1.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî), el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1417/1996, Dâru İbnî'l-Cevzî, I, 501.

çoğunluğu, şeriatta beyânın ihtiyaç duyulduğu zamanda gelmesi ve bu zamandan sonraya sarkmaması (tehir edilmemesi)⁴⁶ ve hükme/teklife konu olan fiilin (el-mahkûm fih) mükellef tarafından bilinebilir olması gerektiğini⁴⁷ söylemişlerdir.

Selefi düşünce sahiplerinin insanları, ilâhî sıfatlar ve müteşâbih naslar hakkında te'vîl ve akıl yürütmenin yol açabileceği hatalardan korumak için suskun kalmayı, aczini itiraf edip konuyu Allah'a havâle etmeyi önermesi, zihinde kurulan nedensellik bağlarını ortadan kaldırdığı için insanların câhil kalmasına ve hattâ onların suskun kalınan bu alanlarda, bizzât seleflerin sert bir şekilde mücadele ettikleri çeşitli bâtinî unsurların ellerinde birer oyuncak hâline dönüşmelerine sebep olur.

2. İman-Amel Birlikteliği: Katı Ahlâkçılık ve Tekfircilik

Ahmed b. Hanbel'e göre iman, "söz ve amelden ibarettir" veya iman "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile ameldir."⁴⁸ Aynı şekilde, Ehl-i Hadîse göre de iman, "söz, amel ve mârifettir." İman; söz ve amel, niyet ve isâbettir. İman artar ve eksilir. Allah isterse o artar ve hiçbir şey kalmayınca kadar eksilir. İman tâat ile artar, mâsiyet ile noksanlaşır.⁴⁹

Ahmed b. Hanbel bu iman tanımlarında amelin imana dâhil olduğunu savunmakla, kâmil bir iman için "kalbin tasdiki"ni yeterli gören Mürcie'yi reddetmek istemiştir. Ayrıca o, kendisine nispet edilen bir görüşe göre, Allah'a şirk koşmayan ve kibleye yönelip namaz kılan kimsenin tekfir edilemeyeceğini; diğer bir görüşe göre ise Allah'ın sıfatları ve iman esaslarıyla ilgili konuların açıklanmasında Ehl-i sünnet'ten farklı yorumlar getiren bütün Ehl-i bidat fırkalarının tekfir edileceğini savunmuştur.⁵⁰ Kaynaklarda onun, bidat fikirleri savunan ve bunun öncülüğünü yapan kimseleri tekfir ettiğine dair çeşitli rivâyetler bulunmaktadır.⁵¹

⁴⁶ Beyânın, ihtiyaç duyulduğu zamandan sonraya tehir edilip edilmemesi konusundaki tartışmalar için bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Hamidullah), Dimaşk 1964, I, 251, 342-358; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'* (thk. Abdülmecid Türki), Beyrut 1988, I, 473; Serahsî, *Usûli's-Serahsî* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, II, 29, 73; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Riyad 1979, I, 3/279-323; Şevkânî, *İrşâdii'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 174-175; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996, s. 122, 159-163, 229

⁴⁷ Teklife/hükme konu olan fiilin (el-mahkûm fih) mükellef tarafından bilinebilir olmasıyla ilgili tartışmalar için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-IV, 60-64; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1427/2006, Müessesetü'r-Risâle, s. 76-77; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 235-236.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, (nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî), Beyrut 1405/1985, s. 81; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 130; Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İ'tikâdii'l-imâmi'l-münbel*, II, 301; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri), Beyrut 1401-1405/1981-85, XI, 302.

⁴⁹ Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne* (nşr. Abdurrahman b. Ahmed el-Cümezzî), Riyad 1426, Mektebetü Dârü'l-Minhâc, s. 52; Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî, *Akâdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* (nşr. Nâsır b. Abdurrahman el-Cedî'), Riyad 1419/1988, Dârü'l-âsime, s. 264.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, s. 10, 71, 104-105, 119; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 101-102; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 26-27, 132, 142, 145.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, s. 10, 71; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 95.

Ahmed b. Hanbel ve bazı selefi âlimler, iman-amel birlikteliğinin gereği olarak namazı (kasten) terk eden kimsenin küfre gireceğini söylemişlerdir.⁵²

Selefi düşünceyi benimseyen kişi ve grupların bu şekilde iman-amel birlikteliğini savunmaları, onları katı bir ahlakçılığa ve hatta tekfirciliğe yöneltmiştir. Böylece onlar ferdi ve toplumsal hayatın siyâsî, sosyal, kültürel ve ekonomik bütün alanlarında amel ile iman arasında “tam bir birliktelik” aramış, bu birlikteliği bulamadıkları zaman da tekfirle (kâfir olmakla) itham etmişlerdir. Ayrıca bu yaklaşım, onların tevâhid (tevâhid-i ma’bûdiyette, amelî tevâhid) anlayışlarıyla da uyumlu hatta söz konusu anlayışın doğal bir sonucudur.

Öte yandan, selefi düşüncenin gelişim sürecinde iman ve amel birlikteliği, iktidar mücadelesiyle ilgili pratikleri destekleyen bir enstrümana dönüşmüş ve kâmil bir Müslüman’ın hayat münasebetleri içerisinde yapması gereken iyi davranışlar olan amel-i sâlih, artık cihatçı-radikal selefi örgütlerde bir örgüt üyesinin yapması gereken “örgütsel eylem” niteliğini almıştır.

3. Kur’ân’ın Mahlûk Olmadığı: Sosyal Statükonun Korunması

İslâm düşüncesinde hicrî ikinci asrın başları gibi erken bir dönemde Kur’ân’ın yaratılmış (mahlûk) olup olmadığı konusu tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmanın başlamasını bazı Yahudi ve Hıristiyanların faaliyetlerine⁵³ veya Grek Felsefesinin İslâm düşüncesine yaptığı etkilere bağlayanlar bulunduğu gibi, onun Allah’ın sıfatlarının ezeli ve ebedî olmasıyla ilgili tartışmaların bir sonucu olduğunu belirterek iç etkenlere bağlayanlar da bulunmaktadır.⁵⁴ Bize göre, İslâm toplumu içinde sonunda Allah’ın “kelâm” sıfatını ve bu çerçevede Kur’ân’ın yaratılmış olup olmadığı sorununu tartışacaktı. Çünkü bu sorun doğrudan doğruya hem Allah’ın

⁵² Ahmed bin Hanbel, *Usûlü’l-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. Ebû Muaz Seyfullah Erdoğmuş), yy., ts., s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî, *Akâdetü’l-selef ve ashâbi’l-hadîs*, s. 278-279.

⁵³ Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) zamanında sarayda kâtiplik yapan Hıristiyan ilâhiyatçılarından Yuhanna ed-Dimaşkî (ö. 132/750), Müslümanlar’a karşı Hz. İsa’nın ulûhiyetini kanıtlamak için Kur’ân’da İsa’nın “kelimetullah” olarak nitelendirilmesinden (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ, 4/171) hareketle, ilâhî kelimelerin yani Kur’ân’ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Yuhanna, Hıristiyan bir kişiye, bir Müslüman’la karşılaştığı zaman nasıl hareket etmesi gerektiğini şöyle anlatır: Eğer bir Müslüman sana “Mesih nedir?” diye sorarsa hiç tereddüt etmeden “Mesih Allah’ın kelimesidir” diye cevap ver ve ardından ona, “Senin kutsal kitabın Mesih hakkında ne diyor?” diye sor. Şâyet o senin bu sorunun ne anlama geldiğini anlayıp da sana başka sorular sorarak konuyu geçiştirmeye çalışırsa ondan kesin bir cevap almadıkça sorduğu sorulara cevap verme. Sonunda onun, “Benim kutsal kitabıma göre Mesih, Allah’ın kelimesi ve ruhudur” şeklindeki cevabı vermek zorunda kaldığını göreceksin. Onun bu itirafı üzerine sen, “Kelime mahlûk mudur yoksa değil midir?” sorusunu sor. Eğer sana, “Mahlûk değildir” diye cevap verirse, “O halde biz de aynı düşüncedeyiz, çünkü kadîm olan varlık ilâhdır” cevabını ver. Eğer bunun aksini iddia edip “O mahlûktur” derse, ona “Öyleyse ruhu ve kelimeyi yaratan kimdir?” de. Bu durumda onun cevabı, “Allah” şeklinde olacaktır. Sen de “Yani Allah’ın bunu yaratmadan önce kelimesi ve ruhu yok muydu?” diye sor. Sonunda hasmının hüsrân içinde ve sana nasıl cevap vereceğini bilemez durumda olduğunu göreceksin. Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104; Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismanı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 54-55.

⁵⁴ Bu görüşler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*; XV, 371.

sıfatları konusunun hem de Kur'ân'ın mâhiyeti, üslûbu ve içeriğinin bize dayattığı yani İslâm düşüncesine ait "dâhilî" bir sorundur.

Kur'ân'ın yaratılması (halku'l-Kur'ân) konusunda Cehmiyye, Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa âlimleri Kur'ân'ın ilâhî bir kelâm olup Allah'ın zâtı dışında Levh-i mahfûz, Cebrâil ve Peygamber gibi varlıklarda yarattığı harfler ve seslerden oluşan bir araz ve fiilî sıfatının bir tecellisi bulunduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân duyulup anlaşılan bir kelâm olması bakımından insanların sözlerinden farklı değildir. Bu açıdan Kur'ân mahlûk ve muhdestir (sonradan yaratılmış).

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den oluşan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken onun lâfızlarını ve içerdiği mânaları birbirinden ayırmak gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân'ın Allah'ın zâtı ile kâim bulunan mânası yani lâfızlardan soyutlanmış aslı ezeli olup mahlûk değildir. Kelâm-ı nefsi (zâtî) de denilen bu mânayı insanların idrâk alanına indiren Kur'ân'ın lâfızları (kelâm-ı lâfzî) ise mahlûktur.

Kerrâmiyye Allah'ın kelâm sıfatının, O'nun konuşma gücü anlamına geldiğini ve bu sıfatın ezeli; ilâhî sözlerden meydana gelen Kur'ân'ın ise hâdis (mahlûk) olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵

Cafer b. Muhammed es-Sâdık (ö. 148/765), Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok Ehl-i Hadîs ve selefi âlim ise Kur'ân'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmadığını, onun hem lâfzı hem de mânasının Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, Kur'ân Allah'ın kelâmı, dolayısıyla O'nun sıfatı olduğundan, hangi cümle içinde kullanılırsa kullanılsın ve ne şekilde ifade edilirse edilsin, ister yazılınsın ister telaffuz edilsin, mahlûk değildir. Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirir. Zira işitilen ve yazılan Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu naslarla sâbittir⁵⁶ ve ümmetin bu konuda icmâsı bulunmaktadır. Kur'ân sadece mânalardan veya sadece lâfızlardan değil, lâfızların ve mânaların hepsinden ibarettir. Kur'ân, Cebrâil vasıtasıyla Hz.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Abdülkerîm Osmân), Kahire 1988, s. 528-531; Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölçük), İstanbul 1980, Kayıhan Yayınevi, s. 77-99; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille* (thk. Claude Salamé), Dımaşk 1990, el-Ma'hadü'l-İlmi'l-Fıransî, I, 259-299. Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri için bk. Osman Aydın, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mutezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri" I-II, *Dinî Araştırmalar*, 2001, III/9, 45-62; IV/10, 37-52; Hasan Türkmen, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Kelâm Kavramına Fonetik Eksikli Yaklaşımı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1, 353-370. Kelâm-ı nefsi (zâtî) ve kelâm-ı lâfzî konusunda bk. Şamil Öçal, "Kelâmulâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, II/1 (Ocak-Mart 1999), Ankara 1999, 61-84; Mustafa Altundağ, "Kelâmulâh - Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lâfzî' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (2000), s. 149-181. Ayrıca, başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı Sünnî âlimlerin halku'l-Kur'ân konusundaki görüşleri için bk. Fatih Tok, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19, s. 245-267; Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmulâh ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1, 215-232.

⁵⁶ Bk. el-Cin 72/1.

Peygamber'e indirilen mânanın lâfza büründürülmüş şekli (hikâyesi) ve ibaresi değil, hem lâfız hem de mâna itibariyle Allah'ın zâtı ile kâim olan gerçek kelâmdır.⁵⁷ Hatta İbn Teymiyye'ye göre lâfız, kıraat ve tilâvet kelimeleri "okumak" fiilini ifade ettiği gibi, "okunan şey" anlamında da kullanılır. Bu sebeple Kur'ân kastedilerek onu telâffuz edişin mahlûk olduğu söylenirse, bu söylem yanlış olur. Çünkü lafzı ve mânasıyla birlikte Kur'ân ezeli olup mahlûk değildir. Ancak insanın okuma fiili kastedildiğinde bunun mahlûk olduğu söylenebilir de "İnsanın Kur'ân'ı okuyuşu mahlûktur" demek isabetli değildir. Zira bu ifade bile Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlamına alınabilir ve Kur'ân'a yaratılmışlık sıfatının verilmesine sebep teşkil edebilir.⁵⁸ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), İbn Mende (ö. 395/1005) ve İbn Hâmid (ö. 403/1012) gibi bazı selefi âlimler ise, Kur'ân'ı telâffuz edip yazmanın yanında, çıkarılan sesler ve çizilen yazıların dahi mahlûk olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵⁹

Halku'l-Kur'ân konusunda değişik ekollere mensup âlimlerin benimsediği bu görüşlerin büyük ölçüde Allah'ın "kelâm" sıfatıyla ilgisi olup, "kelâm"ın zâtı veya fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.⁶⁰

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusu böylesine bilimsel bir mesele iken Abbâsîler döneminde siyâsî bir krize dönüşmüştür.

Abbâsî halîfelerinden Me'mûn (ö. 218/833), 218/833 yılında Tarsus'a giderken Rakka'da konakladığı bir esnada, Bağdat'ta yerine vekil bıraktığı İshak b. İbrahim'e bir mektup yazarak halku'l-Kur'ân konusunu devletin resmî politikası hâline getirmiştir. Me'mûn mektubunda; halîfelerin Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmek ve Hz. Peygamber'e olan vârislik vazifesini gerçekleştirmek için Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamaya koymaları ve bu konuda sahip oldukları bilgileri halk arasında yaymaları gerektiğini belirtir. Ne var ki, ilimden yoksun

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sümne*, s. 36; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfât* (thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1415/1994, II. Baskı, Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, I, 374-408; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 89, 155-156; Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, "Halk'ı Kur'an Meselesi: Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri" (trc. Mücteba Uğur), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX, 307-321; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*; XV, 373.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil* (nşr. Hayat Me'mûn Şeyhâ), Beyrut 1416/1996, Dârü'l-fikr, I (III), 358; a.mlf., İbn Teymiyye, *Der'ü teârûd'l-akl ve'n-nakl*, I, 257-270. Bu konuda İbn Teymiyye'nin görüşleri için bk. Muammer Esen, "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII, 257-271.

⁵⁹ Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*; XV, 373-374.

⁶⁰ Halku'l-Kur'ân konusunda yapılan bazı tartışmalar için bk. Ali Sayı, "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sy. 6, s. 599-618; Muharrem Akoğlu, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8, 13-32; İbrahim Arslan, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Kelam Araştırmaları*, 3/1 (2005), www.kelam.org, s. 141-163; Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 28, s. 17-44; Nurullah Agitoğlu, "Halku'l-Kur'ân ve Rû'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10, 99-123; Hasan Türkmen, "Kelâmın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2, 335-362.

insanlar “Hâlık” ile “mahlûk” arasında herhangi bir ayırım yapmadan, Allah’ı inzâl edilen Kur’ân ile eşit görmekte ve yaratılmış olan Kur’ân’ı “kadîm” olarak kabul etmektedir. Me’mûn, söz konusu mektubunda halk arasında bu fikirleri yayan ve kendilerini Ehli-hak’tan (Ehlü’l-hak ve’l-dîn ve’l-cemâa) sayan kişiler hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur. Halîfe’ye göre onlar ümmetin kötöleri, sapıkların (dalâlet) öncüleri, tevhîd ve imandan çok az nasiplenmiş, cehâlete hamallık yapan, yalancılığın önderleri, şeytanın dostlarıyla konuştuğu bir dille konuşan, Allah’ın dinine mensup olanlara düşmanlık yapan, sözlerine ve amellerine güven duyulmayan ve şâhitlikleri kabul edilmeye layık olmayan kimselerdir.⁶¹

Halîfe Me’mûn’un mektubundan, özellikle Ashâb-ı Hadîs’in söylemlerinden ve halk üzerindeki etkilerinden rahatsız olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü Ashâb-ı Hadîs, Me’mûn ile kardeşi Emîn (ö. 198/813) arasındaki iktidar mücadelesinde, daha çok Arap olmayan unsurların (mevâlî) desteklediği Me’mûn yerine, Arapçı unsurları temsil eden kardeşi Emîn’i⁶² desteklemişlerdir. Ayrıca, Me’mûn’un son dönemlerinde ona muhâlefet eden Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/846), Ehl-i Hadîs’in imamlarından Ahmed b. Hanbel’le şahsî dostluk ilişkisi bulunan ve onunla aynı mezhepten bir kimseydi.⁶³ Dahası, Ashâb-ı Hadîs hem Kur’ân ve sünnete en yüksek değeri verdiklerini hem de sahâbe ve tâbiûndan dinî nasları nakledenlerin ve onların yolundan gidenlerin kendileri olduklarını ileri sürerek bütünüyle sosyal ve dinî statükoyu temsil etme iddiasında idiler. Bu iddia sahipleri için Kur’ân-ı Kerîm’in hem lâfız hem de mânasıyla birlikte “Kur’ân” sayılması ve bu iki unsurun yaratılmamış (gayr-i muhdes) yani kadîm olması, varlık-yokluk derecesinde önemli bir meseledir. Zira bu durumda, Kur’ân’ın kadîm olan mânası ancak sünnet ve selef-i sâlihînin söz ve uygulamalarıyla açıklanabilecektir. Sünnet ve selef-i sâlihînin söz ve uygulamaları ise halîfenin veya başka bir grubun değil, Ashâb-ı Hadîs’in (Ehl-i Hadîs) elindeki en büyük enstrüman ve avantajdır. Böylece Kur’ân’ın yaratılmamış olduğu görüşü, ezeli bir din ve değişmez bir sosyal yapının teolojik temelini oluşturmaktaydı. Tabii olarak bu durum, söz konusu değişmez hakikatleri aktaranlar anlamındaki “âlimler”in (Ehl-i Hadîs) de güçlerine güç katacaktır. Yani Kur’ân’ın ezeli olması, aslında selefî anlayışın da ezeliğine bir atıftır. Dolayısıyla burada, Allah’ın kelâmının “dokunulmazlığı”, sonuç olarak “sünnet”in din üzerindeki egemenliğine ve bir anlamda selefler açısından sosyal yapı ve statükonun dokunulmazlığına işaret eder.⁶⁴

⁶¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim), Kahire 1979, Dârü’l-Ma’rife, VIII, 631-634; Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismanı”, s. 55-56.

⁶² Hakkı Dursun Yıldız, “Emîn”, *DİA*, XI, 113.

⁶³ Fehmî Ced’ân, *el-Mihne, Bahsün fi Cedeliyyeti’d-Dîniyyi ve’s-Siyâsiyyi fi’l-İslâm*, Beyrut 2000, el-Müessesetü’l-Arabiyye li’l-Dirâsâti ve’n-Neşr, s. 347-349; Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismanı”, s. 63; M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Nasr el-Huzâî”, *DİA*, II, 110.

⁶⁴ Mehmet Zeki İşcan, “Ehl-i Sünnet’te Dinî Bir Otorite Olarak ‘Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı’”, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, IX/25, 22-23; a.mlf., “Seleflüğün Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte Ve Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İhni Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 100.

4. Akıl - Nakil İlişkisi: Naklin Üstünlüğü

Selefi düşüncüyü diğer İslâmî düşünce tarzlarından ayıran en önemli özelliklerden biri, onların akıl - nakil ilişkisiyle ilgili yaklaşımlarıdır. Bu konuda onların görüş ve değerlendirmelerine girmeden önce “akıl” ve “nakil” kavramları hakkında kısa bazı bilgiler vermek istiyoruz.

Sözlükte “tutmak, alıkoymak, bağlamak, engellemek, menetmek”⁶⁵ mânalarına gelen akli, Mu'tezile'nin kurucu imamlarından Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”⁶⁶, Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) “insanın düşünmesini ve yaptığı eylemlerden sorumlu tutulmasını mümkün kılan bilgilerin toplamından ibaret” saymıştır.⁶⁷

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî akli, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak nitelendirmiştir.⁶⁸

Eş'arî kelâmcılarından Bâkîllânî'ye (ö. 403/1013) göre akıl “vâcip, mümkün ve muhâl olan hususları bilmek”⁶⁹, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre ise “mümkünün imkânı, muhâlin imkânsızlığı, vâcibin zorunluluğu gibi zarûriyyâtı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek” ve “insan tabiatında var olan bilgi edinme gücüdür.”⁷⁰

Selefiyenin imamı olan Ahmed b. Hanbel akli insanda doğuştan mevcut bir “tabiat” olarak görmüştür.⁷¹ İbn Teymiyye ise akli, adı ister sıfat ister araz olsun, “insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat (garîze)” olarak kabul etmiştir.⁷²

Kelâmda çeşitli mezheplere mensup bilginlerin bu farklı tanımlarından hareketle aklın, “zaruri bilgileri kullanarak nazarî bilgiler üretebilen, düşünme eylemini gerçekleştirerek varlıkları anlamlı bir şekilde tanımlayıp yorumlayabilen ve onlar hakkında tutarlı hükümler verebilen, ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran zihinsel yetenek” olduğu söylenebilir.⁷³

Akaid, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinde bütün öncülleri akla dayanan delillere, “akli delil” adı verilmiştir.

Nakil kelimesi ise sözlükte “iletmek, aktarmak, taşımak, geçirmek, anlatmak, hikâye etmek” gibi çeşitli mânalara gelir. Terim olarak nakil, “başkasının sözünü olduğu gibi aktarmak” demektir. Aktaran kişiye ise “nâkil” adı verilir.⁷⁴ Dinî terminolojide

⁶⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Kilânî), Beyrut ts., Dârü'l-ma'rife, s. 342; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), XI, 458-466.

⁶⁶ Hüsnî Zeyne, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 18-19; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 242.

⁶⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âd*, Kahire 1963, XI, 375; Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, s. 18-21.

⁶⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 5.

⁶⁹ Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).

⁷⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (thk. Ebü'l-Alâ Afifi), Kahire 1964, s. 48; a.mlf., *Mi'yârü'l-ilm*, Beyrut ts., Dârü'l-Endelüs, s. 286; a.mlf., *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetiühü* (thk. Mustafa A. Atâ), Beyrut 1986, s. 58.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, IX, 287.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, VII, 24, 539; IX, 271-288.

⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, “Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013, s. 35-36.

⁷⁴ Nakil kelimesi için bk. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, II, 1426 (nakl md.).

nakil, dinî metin veya hükümlerin işitme yoluyla insanlar arasında aktarılması mânâsında kullanılır.

“Akıl-nakil ilişkisi” ifadesinde yer alan “nakil”den maksat, bütün öncülleri işitmeye dayanan şer’î delillerdir. Bu delillerin sübûtu, özellikle İslâm’ın ilk dönemlerinde işitmeye bağlı olduğu için onlara “sem’î delil” adı da verilmiştir. İslâm âlimlerine göre, nakil yoluyla aktarılan bilgi kaynaklarının başında Kur’ân-ı Kerîm, sünnet (hadisler) ve icmâ gelir.

Kur’ân-ı Kerîm’in naklî delil olduğu hususunda, selefler de dâhil olmak üzere, bütün İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir.

Yine İslâm âlimleri hadislerden tevâtür derecesine sahip olanların (mütevâtir) naklî delil olması konusunda birleşmişlerdir. Tevâtür derecesine ulaşmayan (âhâd) hadislere gelince, Mu’tezile âlimlerinin bir kısmı akaidde bu hadisleri bütünüyle reddederken, çoğunluğu birtakım şartlarla söz konusu hadislerle istidlâl etmiştir. Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerinin çoğunluğu ise âhâd derecesindeki hadisleri, Kur’ân’ın ruhuna ve genel telaâkkisine aykırı olmamak şartıyla akaidin delilleri arasında kabul etmişlerdir.

İcmâ konusunda, Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı Mu’tezile âlimleri icmânın akaidde delil olamayacağını ileri sürmüşse de kelâmcıların çoğunluğu icmâyı itikadî konularda nasları tekit eden bir delil olarak kabul etmiştir.⁷⁵ Seleflerin imamı Ahmed b. Hanbel’e göre, yukarıdaki delillerden sünnet, Kuran’ın mâna ve delâletini tayin edip belirleyen bir beyân niteliğindedir ve din ancak sünnet yoluyla öğrenilebilir. Dini, sünnetin beyânından yardım almaksızın sadece Kitap’tan öğrenmeye çalışanlar doğru yolu şaşırırlar.⁷⁶ Dolayısıyla seleflere göre, naklî delil kavramı içerisinde sünnet, biraz aşağıda ayrıca inceleyeceğimiz üzere, Kur’ân-ı Kerîm ile eşdeğer bir seviyededir.

Sünnetin sübût bakımından tevâtür ve âhad adıyla iki kısma ayrılmasının selefi düşünce açısından pratikte fazla bir önemi yoktur. Çünkü İmam Ahmed b. Hanbel’in mütevâtir haberlerin kesin bilgi ifade edeceğini kabul ettiği gibi⁷⁷, âhâd haberlerin de kesin bilgi ifade edeceğini benimsediği söylenebilir. Mesela Ebû Bekir el-Merrûzî’den (ö. 275/889) gelen bir rivâyette, İmam Ahmed’e, “Şurada bir insan, ‘Haber ameli gerektirir, fakat ilmi gerektirmez’ diyor” diye sorduğunda, o bunu ayıplamış ve “Bu ne demek bilmiyorum” cevabını vermiştir.⁷⁸ Bu diyalogdan Ahmed b. Hanbel’in âhad haberden hâsıl olan bilgiyi (ilim) ve onunla amel edilmeyi bir tuttuğu sonucu çıkarılabilir.

İcmâ konusunda ise Ahmed b. Hanbel’e, “Sahâbîler bir meselede icmâ ettikleri zaman onların görüşlerinden çıkma hususunda ne dersin?” diye sorulduğu zaman o, “Bu çirkin bir sözdür; ehl-i bidatin sözüdür; sahâbe ihtilâf ettiği zaman da onların

⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil - Kelam”, *DİA*, IX, 137.

⁷⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed İbni Hanbel* (trc. Osman Kesioğlu), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.

⁷⁷ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fikh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad 1993, III, 845.

⁷⁸ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 899-900.

görüşlerinden çıkılmaz” demiştir.⁷⁹ İbn Teymiyye, İmâm Ahmed’in sahâbe, tâbiûn ve etbâu’t-tâbiûnin icmâlarını kabul ettiğini söylemiştir.⁸⁰

Bütün bu açıklamalardan, selefilere göre akaid alanında geçerli olan “nakil” veya “naklî delil”in Kitap, sünnet (mütevâtir ve âhâd türleriyle birlikte) ve icmâ (ilk üç neslin icmâi) olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Şimdi artık mâhiyetleri belirlenmiş olan bu “akıl” ile “nakil” arasındaki ilişkiye geçebiliriz.

Genel olarak kelâmcılar, aklın bilgi kaynağı olduğu hususunda birleşmişlerdir. Bir konuya dair aklî hükümlerde görülen çeşitli farklılık veya zıtlıklar, bizzât aklın kendisinde değil, akıl sahibinin yeterli ilmî tefekkür seviyesine ulaşamamasından veya bu seviyenin gerektirdiği şartları yerine getirmemesinden kaynaklanır.⁸¹

Aklın bilgi kaynağı oluşunda ittifak eden kelâmcılar, onun neleri bilip bilemeyeceği ve nakil karşısındaki yeri hakkında ihtilâf etmişlerdir.⁸²

Mu’tezile aklî istidlâlın tek başına yeterli bir delil olduğunu, fiillerde zâtî iyilik ve kötülük (hüsün ve kubuh) bulunduğunu ve bunların dinden bağımsız olarak akılla idrâk edilebileceğini, Şârî’in emir ve nehyinin muktezâsının da söz konusu hüsün ve kubuh olduğunu ileri sürmüştür.⁸³

Eş’ariyye aklın eşyânın hüsün ve kubhunu bilemeyeceğini, bunun ancak şer’î bir bildirimle mümkün olacağını, fiillerin Allah’ın emir veya yasaklamasını gerektiren zâtî bir hüsün ve kubha sahip olmadığını, bunların ancak Allah’ın izin ve yasaklamasıyla olacağını ve Allah’ın fiillerine hüsün ve kubhun nispet edilemeyeceğini savunmuştur.⁸⁴

⁷⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye ibnihî Abdullah* (nşr. Züheyr Şâviş), Beyrut 1988, s. 438-439; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1059-60.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli’l-fikh*, Kahire 1983, s. 283-84.

⁸¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 4-5; Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdî Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-Akâid)* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, Dergâh Yayınları, s. 115-122.

⁸² Akıl-nakil ilişkileri üzerine yapılan bazı tartışmalar için bk. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2, 97-129; a.mlf., “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I, 1, s. 11-20; a.mlf., “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, c. II/1, 3-22; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004, s. 329-344; a.mlf., “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 119-142; Mehmet Kubat, “İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 71-118; Hülya Alper, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013, s. 115-154;

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 30-31; a.mlf., *Şerhu’l-usûli’l-hanse*, s. 310, 564; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr alâ Usûli’l-Pezdevî*, İstanbul 1890, IV, 230; Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, *EÜİFD*, sy. 4, s. 62-63; Yusuf Şevki Yavuz, “Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, s. 37. Mu’tezile’nin akıl anlayışı hk.bk. Ramazan Altıntaş, “Mu’tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004, s. 311-322.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Kahire 1322/1904, I, 57-59; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr şerhu’l-Tahrîr*, Beyrut 1983, II, 91; Muhammed b. Nizâmüddîn el-Ensârî, *Fevâihü’r-rahamût*, Kahire 1322/1904, I, 33 (Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’sı ile birlikte).

Mâtürîdiyye bu iki zıt kutup arasında yer alarak, aklın kendi başına mûcip olmadığını, ancak Eş'ariyye'nin iddia ettiği gibi de aklın ihmal edilmediğini, onun eşyânın hüsün ve kubhunu bileceğini, fakat gerçek vâcip kılanın yalnızca Allah olduğunu, aklın ise bu îcâbı açıklayıcı (muarrif) bir işlevinin bulunduğunu söylemiştir.⁸⁵

Selefi düşünce mensupları ise, naklin açıklanması ve anlaşılması için akli tefekküre ihtiyaç olduğunu kabul etmekle birlikte akli, dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavrayıp anlamaktan aciz ve sınırlı bir kaynak olarak kabul etmişlerdir. Mesela Dârimî'ye göre, akıl yoluyla idrâk olunacağı kabul edilen konular (ma'kûlât) insanların üzerinde ittifak edebildikleri hususlar değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği üzere⁸⁶ her fırka kendi görüşünün doğru olduğunu öne sürmekte ve karşı görüşü tenkit etmektedir. Bu sebeple hangi akli ilkenin doğru olduğunu belirlemek için de naslara başvurmak gerekir.⁸⁷

İbn Teymiyye dinde Kur'ân'ın rehberliğini esas alarak ona uymak gerektiğini sık sık dile getirmiş ve bu konuda sahâbe, tâbiûn ve imamların Kur'ân'a aykırı herhangi bir akıl yürütmeyi kabul etmediklerini, Kur'ân'ın önüne çıkarılan hiçbir görüşü benimsemediklerini söylemiştir.⁸⁸

Eş'arî kelâmcılarından Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), naklî delillerin yakîn ve kesinlik ifade etmeyeceğini, zîra bu delillerin katî olabilmeleri için sözlük mânası, gramer kurallarına göre ortaya çıkan mâna, eş anlamlı, mecaz, izmar, nakil, takdim, tehir, tahsîs, nesh ve akla aykırı olmama gibi herhangi bir ihtimalin bulunmaması gerektiğini, bu durumda ise naklî delillerin zan, akli delillerin kesinlik ifade edeceğini söylemiştir.⁸⁹

İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzî ile onu izleyenlerce "kânûn-i küllî" haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda "aklın esas alınıp naklin te'vîl edilmesi gerektiği" prensibini reddetmek için *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl ev Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl* adında geniş bir eser yazmış ve Fahreddin er-Râzî'nin bu anlayışını Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının Tevrat ve İncil karşısında takındıkları tavra benzetmiş hatta onların peygamberlere saygı konusunda, gerçeğe bu görüş sahiplerinden daha yakın olduklarını ileri sürmüştür.⁹⁰

⁸⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, s. 176-185; Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, 298-304; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 230, 234-236. Mâtürîdî'nin akıl-nakil ilişkisi hakkındaki görüşleri hk.bk. J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik" (çev. İlhami Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV, 425-435; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2, 7-29;

⁸⁶ er-Rûm 30/32.

⁸⁷ Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 57; Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 496.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVI, 471-472.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-din*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal, -Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 4-8.

İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i hak (selef ulemâsı) akli delillere ve aklın doğru kabul ettiği hükümlere itiraz etmez; onların itiraz ettiği şey aklın Kitap ve Sünnet'e muhâlif sonuçlara varabildiği iddiasıdır. Halbuki tam aksine, dinle çelişen her şey akıl tarafından da yanlış bulunur.⁹¹

Ne var ki, herhangi bir konuda akıl deliliyle ulaşılan bir hüküm ile şeriatın (nakil) zâhiri çatıştığı zaman, zâhiri hükmün (nakil) te'vîl edilmesi gerektiği hususunda Ehl-i sünnet bilginleri büyük oranda ittifak etmişlerdir. Çünkü burada te'vîle ihtimali olan akıl değil nakildir. Hatta İbn Rüşd (ö. 595/1198), şeriat tarafından anlatılıp da zâhiri itibariyle burhana muhâlif olan bütün konuların, şeriat iyice incelendiği zaman onda zâhiri itibariyle bile, akli te'viline şâhitlik yapan veya şâhitlik yapma derecesine yaklaşan başka bir şer'î delilin mutlaka bulunacağını söylemiştir.⁹² Kaldı ki, akıl hem nakil için bir asıl hem de yakînî bilgiye ulaşmak için bir yoldur. Bir şeyin ayrıntısını tashih için aslını çürütmek onun her ikisini de çürütmek demektir.⁹³

İbn Teymiyye ise şer'in sübûtu için aklın asıl ve kendisine uyulması gereken bir delil olmadığını, ancak Allah katından indirilmiş olan şer'in bizzât kendi kendisine sâbit ve bizim ilmimizden de aklımızdan da müstağni olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Öte yandan, selefilere bu delil anlayışları sadece akaid alanında değil, aynı zamanda fıkıh ve usûl alanında da geçerlidir. Mesela İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Ahmed b. Hanbel'in fetvâ usûlünde birinci sırada Kitap ve sünnet naslarını sayarken, ikinci sırada sahâbenin fetvâsını zikretmiştir. Ahmed, sahâbeden birinin muhâlifi bilinmeyen bir fetvâsını bulursa onu alır ve başka bir delile müracaat etmezdi. Sahâbeden bu tür bir fetvâ bulduğu zaman, ne amel ne re'y ne de kıyası ona takdim ederdi.⁹⁵

Ahmed b. Hanbel'in fetvâ usûlünde; bir mesele hakkında nas, sahâbe kavli veya onlardan birinin görüşü, mürsel veya zayıf bir eser bulunmadığı zaman ancak beşinci sırada kıyasa gidilir ve onunla zarureten amel edilir. Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), Ahmed'in, "Şâfi'ye kıyas hakkında sordum. O, 'Ona ancak zaruret hâlinde gidilir' veya bu mânaya gelen bir şey söyledi" dediğini rivâyet etmiştir.⁹⁶ Buna göre

⁹¹ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 194-195; M. Said Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 405.

⁹² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (thk. Muhammed Ammâre), Kahire ts., Dârü'l-ma'rife, s. 33.

⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hanase*, s. 88; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Riyad 1979, I, 3/112; Adudiddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*, Kahire ts., Mektebetü'l-Mütenebbî, s. 40.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Muvâfakâtü sahlî'l-menkül li-sarîhi'l-ma'kûl*, Beyrut 1405/1985, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, I, 82-83. İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşleri için bk. Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimün", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları; Burhaneddin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009; Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2, 385-400.

⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn* (thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1955, I, 30-31.

⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'lâmü'l-muvakkîn*, I, 32.

Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları, kıyası teyemmüm derecesinde kabul etmişlerdir. Teyemmüme nasıl ki su bulunmadığına dâir zann-ı galib hâsıl olunca gidiliyorsa, kıyasa da nas bulunmadığına dâir zann-ı galib hâsıl olunca gidilir.⁹⁷

Selefi düşünce mensuplarının akıl – nakil ilişkisi hakkındaki bu “içeriği genişletilmiş” nakilci ve katı nasçı yaklaşımları belirginleştikten sonra, artık akıl – nakil çatışması hâlinde hangi görüşün tercih edileceğinin pratik bir değeri kalmamıştır. Çünkü onlar nakli üstün tutan bu yaklaşımlarıyla, akli nakle tâbi kılmış, aklın temelinin nakil olduğunu söylemiş hattâ akli nistan ibaret görmüşlerdir. Mu’tezile nakli akla tâbi kılarken, selefiler de akli nakle tâbi kılmış ve böylece bu iki zıt kutup, akıl ile nakli tam bir ayniyet içerisinde birleştirme noktasında ittifak etmişlerdir.⁹⁸

Artık selefilere göre akıl – nakil çatışmasını gidermek bu akıl – nakil ayniyetiyle kolayca çözülebilir. Çünkü onlara göre, sahih nakil ile sarih akıl arasında “gerçek” bir çatışma düşünülemez ve bu iki delil birbirine uygun (muvâfık) olmak zorundadır; şâyet ortada bir çatışma varsa, bu durumda ya nas sahih değil ya da akıl sarih değildir.⁹⁹

Selefi düşünceye mensup kişiler bu katı nasçı yaklaşımlarının sonunda fıkıh alanında metodolojik bir tıkanmaya düşmemek için insanın gerçek niyet ve maksadına (sübjektif irâde) ayrı bir önem vermişlerdir. Hanefî ve Şâfiîler hukukî muamelelerin sıhhat veya butlânına hükmedebilmek için objektif kriterler ortaya koyma kaygısıyla akidler esnasında kullanılan lâfızlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelerine bağlı kalmayı şart koşarken; Hanbelîler lâfızlar yerine maksat ve niyeti, kıyas yerine de nasları esas almışlar; özellikle nasların yasaklamadığı durumlarda istishâbü’l-hâl prensibinden hareketle, akid ve muamele çeşitlerine geniş bir şekilde yer vermişlerdir.¹⁰⁰ Bu durum ise, onlara özellikle itikad ve ibadet konularında “dar”, muâmelât alanında ise “geniş” bir bakış açısı kazandırmıştır.¹⁰¹

Akıl - nakil ilişkisinde nakli üstün tutmanın ve katı nasçı yaklaşımın bir diğer sonucu ise, akli ve çeşitli akıl yürütme yollarını kullanan re’y ehlini (Ehlü’r-re’y) ve kelâmcıları kötüleyip dışlamak olmuştur. Naklin (ilmin ve hakikatin) yegâne temsilcisi ve muhâfızı oldukları inancıyla hareket eden selefiler İslâm tarihi boyunca re’yî ve kelâmî düşüncüyü kötölemek, Ehl-i re’y ve Ehl-i kelâmı zemmetmek, onların ilmî ve dinî meşrûyetlerini ortadan kaldırmak için mücadele etmişlerdir.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *el-Müsevedde*, s. 330-331.

⁹⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.

⁹⁹ İbn Teymiyye’nin akıl-nakil çatışmasını gidermek için ileri sürdüğü formül hk.bk. İbn Teymiyye, *Muvâfakâtü sahîhi’l-menkül*, I, 76-79; a.mlf., *Mecmûu fetâvâ*, III, 338-340; VI, 245; VII, 665; X, 435-453; XVI, 252-254, 442-443; XIX, 228-234.

¹⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *’l-lâmü’l-muvakkûn*, I, 218-219, 344-346; III, 75, 107, 110-119, 123, 140-143, 176; IV, 199.

¹⁰¹ Hanbelî mezhebinin genel karakteristiği hk. bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 198-210.

İslâm düşünce ve kültür tarihinde Ehl-i re'y, Ehl-i te'vîl, Ehl-i bidat ve Ehl-i kelâm aleyhine yazılan hemen hemen bütün zemmedici, reddedici ve dışlayıcı edebiyat¹⁰² ile her türlü tehdit¹⁰³, baskı¹⁰⁴ ve terör¹⁰⁵, başta Hanbelîler olmak üzere tamamıyla

¹⁰² Ehl-i hadis'in başta Ehl-i re'y ve kelâmcılar olmak üzere çeşitli gruplara karşı hicri ilk üç asırda yazdıkları reddiyeler için bk. Ahmet Özer, *Ehl-i hadis'in Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008. Hicri üçüncü asırdan sonra Ehl-i hadis ve selefi bakış açısına sahip bazı kimselerin yazdıkları reddiyelere örnek olarak bk. Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Zemmü'l-kelâm* (thk. Semih Dugaym), Beyrut 1994, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Zemmü'l-te'vîl* (nşr. Bedr b. Abdullah Bedr), Kuveyt 1416/1995, Dâru İbnü'l-Esir; a.mlf., *İbn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fi kütübü ehlil-kelâm* (ed. George Makdisi), 2nd edition -- Norfolk 1985, Gibb Memorial Trust; Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr Ebü'l-Fazl Râzî, *Ehâdis fi zemmi'l-kelâmi ve ehlîhi* (nşr. Nâsır b. Abdurrahman Ced'i), Riyad 1996/1417, Dâru Atlas; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ* (nşr. Ahmed Abdüsselam Ata), Beyrut 1987, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Öte yandan, günümüzde de selefi düşünce mensupları hâlâ Ehl-i re'y ve Ehl-i kelâm düşmanlığına devam etmektedirler. Çeşitli dillerde kurdukları enfal medya, daru's-sünne, daru'l-ittiba, daru'l-tavhid, hakka'l-cihad, islah, Islam house, kitap ve sünneti ihya, selef haber, selefi davet, selefi menhec, selefi talk, tevhid, tevhid akademisi, tevhidî davet ve tevhid okulu gibi pek çok medya platformunda selefi ve Vehhâbî iddialarını sürdürmektedirler. Hatta bunlardan bazıları yaptıkları Türkçe yayınlarda, bin yılı aşkın süredir Türkler'in izinden gittiği İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'yi karalayabilmek için tarihte selefi üstatlarının cerh ve ta'dil, zuafâ ve metrûkîn kitaplarında fütursuz bir tarafgîrlikle yazmış oldukları çeşitli isnat ve iftiraları, "bozacının şahidi şıracı olur" fehvasına uygun bir biçimde delil getirmektedir. Hanefî mahallesinde din satan bu pazarlamacıların, İslâm âlimlerinin yüzyıllar önce, bütün İslâm hukuk mezheplerinin eşit meşrûiyete ve saygınlığa sahip oldukları sonucuna vardıklarından henüz haberlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ne var ki, selefilik de zâten böyle bir akıl tutulmasıdır! Kafayı kuma gömmek ile zaman tüneline yaşamak arasında herhangi bir fark yoktur. Yüzyıllardır bütün Müslümanların büyük bir ekseriyetinin peşinden gittiği, dinî ve dünyevî hayatlarını görüş ve düşünceleri doğrultusunda düzenledikleri İmâm Ebû Hanîfe'yi, İslâm adına tahkir ve tezyif etmek! Böyle bir zihniyetin eline esir düşmüş olan İslâm'ın haline binlerce âh u enîn edilse sezâdır!

¹⁰³ Mesela, Ahmed b. Hanbel'in hocalarından olan Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814) henüz halku'l-Kur'an konusundaki mihne olayları başlamadan önce, "Şâyet elimde yetki olsaydı, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyeni kafasını vurduktan sonra Dicle'ye atardım" demiştir. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, ts., Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, I, 331. Yine, İbn Hanbel taraftarlarından Yahyâ b. Anmâr, hadisçi İbn Hibbân (ö. 354/965) hakkında, "Onun ilmi çoktu, ama dini çok değildi. O Allah'ın mekân içinde sınırlı olduğunu reddetti, biz de onu Sicistan'dan kovduk" demiştir. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 921-922.

¹⁰⁴ Mesela, meşhur tarihçi ve fakih Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ahmed b. Hanbel'i fakih değil de sadece muhaddis kabul ederek görüşlerini *İhtilâfî'l-fukahâ* adlı kitabına almadığı için Bağdat Hanbelîleri Taberî'nin evini kuşatmışlar, öğrencilerinin onun evine girmesine ve ondan eğitim almalarına engel olmuşlardır. Taberî'nin ölümünden sonra, onların taşkınlıklarından korkulduğu için cenaze gece evin içerisine gömülmüştür. Bk. Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, Beyrut ts., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 8 (nâşirin mukaddimesi); Takiyyüddîn Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinâhî, Kahire 1385/1966, III, 124-125. Yine, Ehl-i sünnet ve ehl-i hadis'in en büyük temsilcilerinden biri olan Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerinden dolayı, Ahmed b. Hanbel taraftarlarına taciz edilmiş ve bu sebeple Nisâbûr'u terk etmek zorunda kalmıştır. Bk. M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *D'Â*, VI, 369.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel hakkındaki sitayişkâr ifadelerine ve onun görüşlerini benimsediğini açıkça beyân etmesine rağmen, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/938) öldüğü zaman türbesi Hanbelîler tarafından birçok defa tacize uğramış (İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1404/1984, s. 413) ve sonunda türbe yıkılarak kabrin yeri gizlenmek zorunda kalmıştır. Bk. Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire, ts., Dârü'l-Kütüb, s. 37 (nâşirin

selefi düşünceye mensup kişi veya grupların eseridir.¹⁰⁶ Bu sebeple İslâm tarihinde, Ignaz Goldziher'in ifadesiyle, "Kendisinden emin olunan bir Hanbelî, beyaz bir karga kadar nâdir bulunuyordu".¹⁰⁷

5. Şer'î Naslar: Kur'ân ve Sünnetin Eşitliği

(a) İslâm âlimleri hemen hemen bütün fırkalarıyla birlikte, akaidde ve fıkhıta Kur'ân-ı Kerîm'in birinci kaynak (delil) olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁸

(b) Aynı şekilde, Ehl-i sünnet bilginleri Hz. Peygamber'in sünnetinin gerek akaid gerekse fıkıh alanında -sübût veya delâlet dereceleri hakkında birtakım farklı şartlar ileri sürmekle birlikte- ikinci kaynak olduğunda birleşmişlerdir.

Hz. Peygamber'in sünneti konusunda başta Hanbelîler olmak üzere selefi düşünceye mensup kişi ve grupları diğer İslâm mezheplerinden ayıran en önemli husus, seleflerin sünneti hiyerarşik derece olarak Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci sırada saymayıp, Kur'ân'la birlikte eşit derecede saymış olmalarıdır.

Onların bu yaklaşımları, sünnetin Kur'ân-ı Kerîm'i açıklama işlevine ve sünnetin doğrudan doğruya vahiy mahsûlü olduğuna dair görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Sünnetin Kur'ân-ı Kerîm'i açıklayıcı fonksiyonuna vurgu yapan Ehl-i Hadîs'in erken dönem temsilcilerinden Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) "Sünnet Kur'ân üzerine hükmedicidir (anlamını belirleyici), fakat Kur'ân sünnete hükmedici değildir"¹⁰⁹ şeklinde maksadını aşabilecek nitelikte bir iddiada bulunmuştur. Bu söz Ehl-i Hadîs'in imâmı olan Ahmed b Hanbel'e sorulduğu zaman, "Ben bunu söylemeye cesaret edemem. Fakat 'sünnet Kitâb'ı tefsir eder ve açıklar' derim"¹¹⁰ demiştir. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bu cevap, Ehl-i Hadîs'in "sünnet" savunmasında ne kadar cesaretli ve aşırı olduklarını göstermektedir. Ehl-i eser'in önemli temsilcilerinden biri olan fakîh Evzâî (ö. 157/774) de "Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı,

mukaddimesi); İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *DİA*, XI, 445). Ayrıca, 470 (1077) tarihinde, başlarında Hanbelî Şerîf Ebû Ca'fer b. Ebû Mûsâ olduğu halde bazı Hanbelîler, fakîh Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve talebelerine saldırmış ve bu olaylarda yirmi kişi hayatını kaybetmiştir. Bk. Takiyyüddîn Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 235. Eş'arî mezhebine mensup Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Berruvî et-Tûsî (ö. 567/1171) karısı ve çocuğu ile birlikte Hanbelîlerin gönderdiği zehirli helva ile öldürülmüştür. Bk. Takiyyüddîn Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 390-391).

¹⁰⁶ Hanbelîlerin diğer mezhep ve gruplara karşı saldırgan tutumları ve sebep oldukları çeşitli olaylar hk.bk. Takiyyüddîn Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 234-235; VI, 172, 390-391; VII, 161-162; VIII, 178, 184-185, 218, 230; Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908, s. 1-28; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981, s. 112-120; W. Madelung, "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990, XIV (Fahir İz Armağanı, -I-), 331-337; A. Azme, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, XXXV/3 (1988), 260-266; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, s. 201-206.

¹⁰⁷ Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 104.

¹⁰⁹ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih* (thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri), Suudiyye 1414/1994, Dâru İbnü'l-Cevzi, II, 1194.

¹¹⁰ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1194.

sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır"¹¹¹ diyerek sünnetin Kur'ân'ı açıklayıcı özelliğine vurgu yapmıştır. Bu son söz başka bir Ehl-i Hadîs mensubu olan Mekhûl'e (ö. 112/730) de nispet edilmiştir.¹¹²

Sünnetin Kur'ân'ı açıklama fonksiyonu konusunda Ehl-i Eser'in imamlarından Şâfiî sünnetin Kur'ân'ın mücmelini beyân, umûmunu tahsîs ve mutlakını takyid edeceğini, böyle bir açıklamanın ise Kur'ân'a muhâlefet sayılmayacağını söylemiştir.¹¹³ Ona göre, "Resûlullah'ın sünneti, Allah tarafından konulan özel ve genel hükümlerdeki muradını açıklar."¹¹⁴ İmam Şâfiî, Allah'ın Kitâb'ında yer alan meselelerde Hz. Peygamber'in koyduğu her sünnetin, benzeri bir nas olma yönünden ve Allah adına mücmeli açıklama bakımından Kur'ân'a uygun olduğunu ve Hz. Peygamber tarafından yapılan bu açıklamanın mücmelin daha fazla tefsir edilmesi anlamına geldiğini belirtmiştir.¹¹⁵ Aynı şekilde o, Hz. Peygamber'in sünnetinin hiçbir zaman Allah'ın Kitâb'ına muhâlif olmayacağını; fakat onun âm ve hâssını beyân edeceğini tekrarlamıştır.¹¹⁶ İmâm Şâfiî, Hz. Peygamber'in hakkında nas bulunmayan hususlarda koymuş olduğu sünnetleri ise bizzât Allah'ın beyânı olarak saymış ve bu görüşünü de Allah'ın peygambere itaati emrettiği âyetlere bağlamıştır.¹¹⁷

Öte yandan, Ehl-i Hadîs ve selefi düşünce mensuplarının sünneti Kur'ân'a denk sayma sebeplerinden ikincisi olan sünnetin bizzât vahiy olduğu görüşü ise Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber hakkında geçen "O hevâdan (arzusuna göre) konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiy iledir"¹¹⁸ ve "Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık, sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık); hiçbiriniz buna mâni de olamazdınız"¹¹⁹ âyetleri ve bizzât Hz. Peygamber'in "Bana Kur'ân ve onun bir benzeri verildi"¹²⁰ hadisine dayanmaktadır.

İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiy olup olmadığı konusunda üç gruba ayrılmışlardır: Birincisi, sünnetin bütünüyle vahiy mahsûlü olduğunu savunanlar; ikincisi, sünnetin vahiyle ilişkisinin bulunmadığını ve onun tamamıyla Hz. Peygamber'in beşerî tecrübesi ve şahsî içtihadları olduğunu ileri sürenler; üçüncüsü ise, sünnette vahiy mahsûlü unsurlar olduğu gibi, Hz. Peygamber'in şahsî içtihadlarının da bulunduğunu söyleyenler.

Bu gruplardan birincisini daha çok Ehl-i Hadîs ve selefi düşünceye sahip kişiler; ikincisini Hâricîler ve çağımızda Seyyid Ahmed Han, Emir Ali, Ahmed Perviz,

¹¹¹ Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Evzâî* (trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s. 33; İbn Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm*, II, 1193.

¹¹² İbn Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm*, II, 1194.

¹¹³ Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979, s. 173, 212, 228.

¹¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 79.

¹¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 212.

¹¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 228.

¹¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 11.

¹¹⁸ en-Necm 53/3-4.

¹¹⁹ el-Hakka 69/44-47.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, IV, 130-133; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 5; Tirmizî, "İlim", 10.

Tevfik Sıdkî ve Ebû Reyve gibi kişiler; üçüncüsünü ise genel olarak Hanefî ve Mâlikî bilginleri başta olmak üzere çoğunluk âlimler teşkil etmektedir.¹²¹

Sünnetin bütünüyle vahiy ürünü olduğunu savunanlar arasında Hassân b. Atıyye (ö. 130/748), Evzâî, Şâfiî, Buhârî, İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebû Hafs Ömer b. İbrahim el-Ukberî (ö. 387/997), İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Ehl-i Hadîs ve selefi düşünceli benimsenmiş kimseler bulunmaktadır.

Erken dönem Ehl-i Hadîs temsilcilerinden Hassân b. Atıyye (ö. 130/748) "Vahiy Allah'ın Resûlüne iniyordu ve Cebrâil bunu tefsir edecek sünneti Peygamber'e haber veriyordu"¹²² diyerek sünnetin Kur'ân-ı Kerîm gibi vahiy mahsûlü olduğunu ileri süren ilk kişilerden biridir. Süleyman b. Tarhan et-Teymî (ö. 143/761), "Resûlullah'ın hadisleri Tenzîl (Kur'ân) gibidir" ve "Allah'ın Resûlünün sünnetleri bizim indimizde Allah'ın kelâmı gibidir"¹²³ diyerek sünnet-Kur'ân denliğini açıkça ifade etmiştir. Evzâî ise, "Sana Allah'ın Resûlünden bir hadis geldiğinde sakın onun aksine bir şey söyleme! Çünkü Hz. Peygamber onu Allah Teâlâ'dan alıp tebliğ etmiştir"¹²⁴ diyerek sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu ileri sürmüştür.

İmam Şâfiî, Allah'ın hükümleri ile elçisinin hükümleri arasında herhangi bir fark olmadığını ve her ikisinin de aynı konumda bulunduğunu belirterek¹²⁵ "Bir bilgin için sünnetin bağlayıcı oluşunda şüpheye düşmemek, Allah'ın hükümleri ile elçisinin hükümleri arasında ihtilâf bulunmadığını ve onların aynı derecede olduklarını bilmek, en uygun olan bir haslettir" demiştir.¹²⁶ Yine o, Yüce Allah'ın insanlara iki şekilde hüccet getirdiğini, bunların ikisinin esasının da Kitap'ta bulunduğunu; bunlardan birincisinin Kur'ân âyeti, ikincisinin ise Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu, çünkü Allah'ın Kitâb'ında Hz. Peygamber'in sünnetine uymayı farz kıldığını söylemiştir.¹²⁷ Ayrıca İmam Şâfiî, Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber'e verildiği belirtilen hikmeti¹²⁸ de "Allah'ın Resûlünün sünneti"¹²⁹ olarak kabul etmiş ve bu hikmetin Allah tarafından Hz. Peygamber'in zihin ve gönlüne konulduğunu söylemiştir.¹³⁰ Ona göre, "Allah, Resûlündeki hikmeti Kitâb'ıyla eş tutmuş ve onu Kitâb'a bağlamıştır."¹³¹ İmam Şâfiî, Kur'ân ve sünnet arasında herhangi bir fark

¹²¹ Sünnetin vahiy olup olmadığı konusundaki görüşler hk. bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168; Ahmet Önkal, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahiy-i Gayr-i Metlûv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999, s. 55-69; Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, XXXIV/3, 55-70; Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I, 151-194; H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadîs'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.

¹²² İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1193.

¹²³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 265.

¹²⁴ Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 180.

¹²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 173.

¹²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 104.

¹²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 131.

¹²⁸ el-Bakara 2/151.

¹²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 78.

¹³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 93.

¹³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 79.

görmediği için de bu iki delili birden ifade etmek üzere “nas” ifadesini kullanmıştır.¹³²

Ehl-i Hadîsin temsilcilerinden İbn Hibbân (ö. 354/965), *Sahîh*'inde “Mustafa'nın (s.a.v.) sünnetlerinin kendisinden değil Allah'tan geldiğini belirten haber”¹³³ başlığıyla sünnetin tamamının vahiy mahsûlü olduğunu savunmuştur.

Selefi düşünceye mensup âlimlerden Ebû Hafs Ömer b. İbrahim el-Ukberî (ö. 387/997), “Allah'ın Resûlünün ümmeti için vazetmiş olduğu sünnetin, Allah'ın emriyle tahakkuk ettiğini” söylemiştir.¹³⁴

İbn Hazm vahyi metluv ve gayr-i metluv diye ikiye ayırmış ve metluv vahyi dillerde okunan, âleme karşı mucizevî yönü bulunan ve kitap olarak telif edilmiş bulunan Kur'ân; gayr-i metluv vahyi ise nakledilen, vârit olduğu anda kaydedilmeyen, âleme karşı mucizevî yönü olmayan, dillerde okunmayan Hz. Peygamber'den aktarılan haberler olarak tarif etmiş ve bu iki tür haberin de Allah'ın muradını bizlere açıklayan deliller olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Ona göre, Kur'ân ve sünnet nasları tilâvet bakımından farklı olsalar da hüküm koyma ve bağlayıcılık açısından aralarında herhangi bir fark yoktur; çünkü Kur'ân ve Sünnet Allah katından olmaları bakımından eşittir. Kur'ân gibi, Hz. Peygamber'in kelâmı da vahiydir; “*Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da biziz*”¹³⁶ âyetine göre vahiy zikir, zikir de korunmuştur.¹³⁷

Selefi düşüncenin imâmlarından İbn Teymiyye de sünnetin Hz. Peygamber'e Kur'ân gibi vahiyyle nâzil olduğu, fakat okunmadığı (gayr-i metluv) görüşündedir.¹³⁸ İbn Teymiyye, Allah'ın Kitâb'ı ile Resûlünün sünnetini şer'î nas olarak hukukî deliller hiyerarşisinin birinci sırasına yerleştirmiş ve müçtehid imamlardan hiçbirinin Hz. Peygamber'in herhangi bir sünnetine kasten aykırı hareket etmediğini belirterek, onların Resûl-i Ekrem'in izinden gitme ve ona uymanın gerekli olduğu, Peygamber dışındaki insanların sözlerinin ise alınabileceği gibi terk edilebileceği hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre müçtehid imâmın sahil bir hadise aykırı içtihadta bulunması, ancak Hz. Peygamber'in o sözü söylediğine inanmamaları veya bu hadisla mezkûr meseleyi kasetmediğini zannetmeleri ya da bu hükmün mensûh olduğunu kabul etmeleri gibi hallerde söz konusu olabilir.¹³⁹

İbn Teymiyye'nin misyonunu devam ettiren öğrencilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre Yüce Allah, Hz. Peygamber'e hem neyi kastettiğini açıklama hem

¹³² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22, 62; a.mlf., “Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar”, (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17, s. 333.

¹³³ İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân* (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut 1408/1988, Müessesetü'r-Risâle, I, 189.

¹³⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, V, 1580.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 95.

¹³⁶ el-Hicr 15/9.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 96.

¹³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 364.

¹³⁹ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *DİA*, XX, 401-402.

de ona kendi adına hüküm koyma (teşrî') yetkisi vermiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın hâs ve âm ifadelerle kastettiği anlamı açıklamış, hüküm ve fetvâları da kitap kaynaklı ve ona uygun olmuştur. Hattâ Hz. Peygamber'in bütün kelâmı, Allah adına yapılmış açıklamalardır.¹⁴⁰

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, İbn Kayyim el-Cevziyye Hanbelî mezhebinde şer'î hükümlerin çıkarıldığı kaynakları naslar, sahâbe fetvâları, mürsel ve zayıf hadisler ile kıyas olarak saymıştır.¹⁴¹ Bu sıralamada dikkat çeken husus, daha önce Şâfiî'de de görüldüğü üzere, Kitap ve sünnet arasında herhangi bir derece farkı gözetilmeksizin her ikisinin de "naslar" kategorisi altında birleştirilmiş olmasıdır.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre sünnetin birincisi, münzel kitapların getirdiğine uygun olan; ikincisi, Allah'ın Kitâb'ını tefsir eden, Allah'ın murâdını açıklayan ve mutlakını takyid eden; üçüncüsü, Kitâb'ın kaydetmediği bir hükmü içeren ve o hükmü ilk defa olarak açıklayan olmak üzere üç konumu bulunmaktadır. Bunlardan herhangi birini reddetmek câiz olmadığı gibi, Kitâb'ın karşısında sünnetin dördüncü bir pozisyonu da yoktur. Dolayısıyla Kur'ân'a aykırı ve onunla çelişkili olan sahih bir tek sünnet vârid olmamıştır.¹⁴²

İbn Kayyim el-Cevziyye, nasların -özellikle kendi zamanını kastederek- adına sikke basılan, hutbe okunan, fakat geçerli bir hükmü ve yetkisi olmayan âciz halîfe derecesine indirildiğini söyleyerek naslara hakkının verilmediğinden yakınmıştır.¹⁴³ Sünneti Kur'ân-ı Kerîm'e denk tutanlara göre, mütevâtir veya haber-i vâhit olup olmamasına bakılmaksızın her kademede sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in âm naslarını tahsîs edebilir. Çünkü onlara göre, âm lâfızların mânaya delâleti zannîdir. Öyleyse burada âm olan âyetin sübûtu kafi, fakat delâleti zannî; hâs olan haber-i vâhidin ise sübûtu zannî, fakat delâleti katîdir. Böylece söz konusu âm ve hâs iki delil, katıyyet ve zannıyyet bakımından birbirine eşit demektir.¹⁴⁴

Öte yandan, sünnet ile Kur'ân'ı birbirine denk tutan Hanbelîler'in Kur'ân-ı Kerîm'in sünnet tarafından nesh edilmesi konusunda açık bir tavır alamadıkları gözlenmektedir. Fazl b. Ziyâd ve Ebü'l-Hâris'ten gelen bir rivâyette Ahmed'e sünnetin Kur'ân'ı nesh edip edemeyeceği sorulduğu zaman o, "Kur'ân ancak kendisinden sonra gelen bir Kur'ân (âyeti) ile nesh olunabilir; sünnet, Kur'ân'ı tefsir eder" demiştir.¹⁴⁵ Ebû Ya'lâ ise, Kur'ân'ın sünnetle neshinin akıl bakımından cevâzına engel herhangi bir durum olmadığını belirtmekle birlikte, Kur'ân'ın sünnetle neshini şer'î açıdan câiz görmeyerek bunun örneğinin bulunmadığını söylemiştir.¹⁴⁶ Ebû Ya'lâ'nın talebesi Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) ise

¹⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 313.

¹⁴¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 29-33.

¹⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 307; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.

¹⁴³ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

¹⁴⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 550-551; Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* (nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe), Mekke 1985, II, 111; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 297-299; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996, s. 212-220.

¹⁴⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 788-789; Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 369.

¹⁴⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 801.

Kur'ân'ın mütevâtir sünnetle nesh olunabileceği fikrini benimsemiştir. Ayrıca, bu konuda Sâlih'in (ö. 265/878) babası Ahmed'den yaptığı bir rivâyet ise neshi kabul edenleri desteklemektedir ve onlara göre bu durum, bir tür Allah'ın "Peygamberinin lisâmı ile nesh etmesi" mânasına gelir.¹⁴⁷ Haber-i vâhitle Kur'ân ve mütevâtir sünnetin neshi, aklen câiz olmakla beraber şer'an câiz değildir.¹⁴⁸ Buna karşı, Kur'ân'ın sünneti nesh etmesi ise câizdir ve bu konuyla ilgili İmam Ahmed'den çeşitli örnekler rivâyet edilmiştir.¹⁴⁹

Sünnetin Kur'ân'la eşit tutulması tartışmasında, sünnetin Kur'ân'ı açıklama/tebyîn görevine vurgu yapılması, genel olarak bütün İslâm âlimleri tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak sünnetin Kur'ân'ı açıklayıcı olması, onun Kur'ân'la aynıleştirilmesini gerektirmez. Çünkü zâten sünnet, İslâm dinin "ikinci" müstakil kaynağıdır. Kaldı ki, Kur'ân Yüce Allah'ın bütün insanlığa gönderdiği "ilâhî" bir hitap/metin, sünnet ise yüz yüze ve sıcağı sıcağına (tarihsel) söylenmiş "beşerî" bir söz ya da hareket veya salt bir sükûttur. Bu söz veya hareketlerin, söylendiği veya yapıldığı zaman ve mekân diliminde, Kur'ân'ın lâfız ve ruhuna en uygun (üsve-i hasene) açıklamalar olduklarında şüphe yoktur. Doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in kullandığı lâfızlarla değil de mânasıyla dahi rivâyeti kabul edilen bu söz ve hareketler, ilâhî koruma altında olmayıp en yüksek doğruluk derecesinden en düşük dereceye kadar pek çok yollarla bize kadar ulaşmışlardır. Hatta İbn Hazm sünnetin Kur'ân (zikir) gibi korunmuş olduğunu ileri sürse¹⁵⁰ de Resûl-i Ekrem'in ister peygamber olmadan önceki dönemden isterse peygamber olduktan sonraki dönemden itibaren söylediği bütün sözlerin ve yaptığı bütün hareketlerin, onun sağlığı zamanında –birkaç istisna dışında- yazı ve kayıt altına alınmadığı tarihsel bir gerçektir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in kayınpederi ve gâr-i Hira'da yoldaşı olan Hz. Ebû Bekir, dostu ve kayınpederi olan Hz. Ömer, dostu ve iki kızının kocası olan Hz. Osman (Zü'n-nûreyn/İki nurun sahibi), amcasının oğlu ve damadı olan Hz. Ali (Bâbü'l-ilm/İlmin kapısı) gibi en yakınları, ondan en az veya diğer râvîlerden daha az rivâyetlerde bulunmuşlardır. Yine, çeşitli sahâbîlerin Kur'ân'la karışması endişesi ve yalan-yanlış söylenmesi ihtimaline karşı hadis rivâyetine sıcak bakmadıkları, hadis rivâyet edenlere doğrulukları hususunda yemin ettirdikleri veya şahit getirmelerini istedikleri, Hadis Tarihi'nde herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir husustur. Şâyet sünneti Kur'ân'la denk tutar ve onun gibi Cenâb-ı Hak tarafından korunduğunu kabul edersek, bize ulaşanların sahîhini sakîminden ayırma konusunda getirilen farklı şartlar ve yapılan geniş tartışmalar bir yana, bize kadar gelmeyen sünnetler ve onların içerdikleri dinî hükümler nasıl değerlendirilecektir? O zaman, "Gelende hayır vardır" denerek, bize kadar ulaşan sünnetlerin "korunan", "Kur'ân gibi vahyolan" ve "İslâm'ı temsil eden" sünnetler; bize kadar gelmeyenlerin ise "dinî herhangi bir değeri bulunmayan ve bu sebeple de

¹⁴⁷ Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Tenhiid*, II, 369.

¹⁴⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1414/1993, I, 327-329.

¹⁴⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, III, 802-807; Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Tenhiid*, II, 384-387.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 96.

yoklukları dinde bir eksikliğe sebep olmayan” ve “hem hükümleri/mânaları hem de lâfızları neshedilmiş” sünnetler oldukları mı söylenecektir? Böyle bir yorum ne kadar da fatalist ve tarafgîr bir yorumdur!

Ayrıca, sünnetin doğrudan doğruya ilâhî vahiy olup olmadığı tartışmasında biz bir taraftan Hz. Peygamber’in “resûl”lüğünün sadece “postacı/haberci” konumuna indirilmesini isabetli bulmuyoruz. Çünkü Hz. Peygamber Kur’ân’ı yalnızca tebliğ ile değil, aynı zamanda tebyîn etmekle (açıklamak) de görevli idi¹⁵¹ ve bu görevini yaparken ilâhî irâdenin “otokontrol”ünde bulunuyordu. Şâyet yaptığı açıklama veya davranışlardan herhangi biri ilâhî irâdeye uygun olmazsa, söz konusu açıklama veya davranış derhal vahiy tarafından düzeltiliyordu. Yine bu tartışmada biz, Hz. Peygamber’in bütün söz ve davranışlarını “salt ilâhî vahiy” olarak kabul etmeyi de isabetli bulmuyoruz. Çünkü Hz. Peygamber’in nübüvvet ve imâmet vasıfları dışında birtakım cibillî (beşerî) davranışları, devlet başkanlığı, kadılık, komutanlık, öğretmenlik, babalık, dedelik, akrabalık, arkadaşlık ve dostluk gibi pek çok insânî yönü bulunmaktaydı. İşte bu alanlarda Hz. Peygamber hem bir beşer olarak kişisel bilgi ve birikimiyle hem de Yüce Allah ile olan dostluğundan edindiği irfan ve tecrübesiyle, makâsıd-ı şârie ve mesâlih-i nâsa en uygun bir şekilde içtihad ediyordu. Onun bütün bu davranışları doğrudan doğruya ilâhî vahyin eseri değil, ancak “genel olarak” ilâhî vahyin çerçevesi içerisinde bulunmaktaydı. Başta İmam Şâfiî olmak üzere Ehl-i Hadîs ve selefî düşünce mensuplarının, sünneti yazılı bir metne indirgemeleri ve mâna ile rivâyeti câiz olan hadisleri dahi “nas/metin” adı altında Kur’ân’a denk tutmaları, Hz. Peygamber’in kişisel özgür irâdesini, aklî çabasını ve bütün insânî yönlerini ortadan kaldıracı bir yaklaşımdır.¹⁵² Hz. Peygamber’in, peygamberliği süresince hayatın herhangi bir alanında Yüce Allah’ın vahyine ve Kitâb’ına muhâlif hareket ettiğini düşünmek bile mümkün değildir. Çünkü böyle bir muhâlefetin adı “günah”, “haram” ve “suç” demektir ve bu durum onun “ismet” sıfatına aykırıdır. Ne var ki bu, onun bütün davranışlarının salt ilâhî vahiy eseri olduğu anlamına da gelmez.

Sonuç olarak, selefî düşünce mensuplarının sünneti Kur’ân-ı Kerîm’le eşit bir konumda saymaları, Ehl-i Sünnet epistemolojisindeki “haber-i sâdık” anlayışını zedeleyici bir tutumdur. Çünkü Ehl-i Sünnet’in kesin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği “haber-i sâdık”, “ilâhî vahiy”dir. İslâm’ın yegâne kutsal kitabı olan Kur’ân-ı Kerîm’in yanına, onunla eşit derecede başka bir “kutsal kitap” olarak -sübût derecelerine de bakmaksızın- Hz. Peygamber’den sâdır olan her tür söz ve tasarrufu koymak, dîn-i İslâm’ı “dîn-i Muhammedî”ye dönüştürebilir. Kaldı ki, bütün sünnetleri salt ilâhî vahiy eseri olarak kabul etmek; Hz. Peygamber’in beşerî kişiliğini tamamen ortadan kaldırmak, “iş hakkında insanlara danış”masını¹⁵³

¹⁵¹ Hz. Peygamber’in tebliğ ve tebyîn görevi hk.bk. el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44; Ankebût 29/18.

¹⁵² İlhami Güler, “Şâfiî’nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din’in Lâhûtîliği ve Nâsûtîliği Sorunu”, *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 270.

¹⁵³ “Allah’ın rahmetinden dolayı, sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalbli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onlara mağfiret dile, iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah’a güven. Doğrusu Allah güvenenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159).

anlamsızlaştırmak ve sünnetin vürûd sebeplerini, bağlamını, tarihsel ve coğrafi etken ve unsurlarını reddederek onları ilâhî bir “kurgu” ve “rol”e dönüştürmek, Hz. Peygamber’i de “otomatiğe” bağlanmış bir “vahiy alıcı ve verici” “araç” hâline getirmek demektir. Öte yandan, Hz. Peygamber’in bütün sünnetlerini ilâhî vahyin dışında ve onun beşerî kabiliyet ve kapasitesinin ürünü olarak saymak ise, kendisine ilâhî vahiy gönderen Yüce Allah’tan bağımsız bir şekilde “şeriat” tebliğ ve tebyîn eden “seküler” bir peygamber anlayışını doğurur. Böyle bir peygamber de “resûl/elçi” değil, dinin yegâne sahibi yani “hakîki şâri” olur.

6. Selefin Dinî Otorite Olarak Kabul Edilmesi: Altın Nesil Özlemi

İslâm’dan önce Arap toplumunda okuma-yazma bilenlerin sayısı oldukça az idi. Bu sebeple de kültür yazıyla değil sözlü anlatım yoluyla (şifâhî, semâî) nesilden nesile aktarılıyordu. Hz. Peygamber özellikle Medine döneminde Müslümanların okuma-yazma öğrenmeleri için çeşitli tedbirler almış ise de toplumdaki şifâhî kültür geleneği henüz devam etmekteydi. Okuma-yazma bilen sınırlı sayıdaki sahâbîlerin Kur’ân vahyini yazıya geçirmeleri müstesna, genel olarak toplumda hem Kur’ân-ı Kerîm hem de Hz. Peygamber’in söz ve tavsiyeleri sözlü/şifâhî bir şekilde yayılmaktaydı. Bu durum okuma-yazma bilenlerin sayısının arttığı, İslâm toplumunun sözlü kültürden yazılı kültüre geçmeye başladığı dönemlere kadar devam etmiştir. Aslında, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş bir toplumun hayatında görülebilecek en büyük değişimlerden biridir. Bu kültürel değişim ve transformasyon ilk İslâm toplumunda uzun yıllar içerisinde ve yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Dolayısıyla söz konusu değişimin ne zaman tamamlandığını belirli bir yıl veya tarihe bağlamak mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber’in hadislerini şifâhî/semâî usûllerle toplayan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) gibi büyük hadis müelliflerinin yaşadıkları tarihler dikkate alındığında, hicrî III. (IX) Yüzyılın sonlarında yani İslâm düşüncesinde re’y ve eser ekollerinin oluştuğu hatta kurucu mezhep imamlarının ve ilk öğrencilerinin tamamının yaşadığı bir dönemde sözlü rivâyet geleneğinin henüz devam ettiği ve yazılı kültüre geçişin tamamlanmadığı görülür.

Öte yandan, Hulefâ-yı râşidîn döneminde başlayan fetihlere Emevîler ve ilk Abbâsî halifeleri tarafından da devam edilmiş ve böylece tâbiûn neslinin yoğun olarak yaşadığı dönemde (yaklaşık hicrî 60-150/680-768) İslâm ülkesinin sınırları Hicaz yarımadasından Filistin ve Şam’ı aşarak Anadolu içlerine, Irak, İran, Kafkasya ve Mâverâünnehir bölgesine, Mısır ve Kuzey Afrika sahillerine kadar ulaşmıştı. Ancak bu genişleme yeni birçok sorunu da beraberinde getirmişti. Öncelikle fetholunan bölgelerde yaşayan Fars, Türk, Rum, Ermeni, Kıptî ve Berberî gibi pek çok ırka mensup insan Arap sokağını doldurmuştu. Ayrıca onlar Arap sokağına gelirken dinî, siyâsî, ekonomik ve kültürel pek çok sorunlarıyla birlikte gelmişlerdi. Böylece, İslâm toplumunda ortaya çıkan yeni sorun ve ihtiyaçların hem sayısı hem de çeşitliliği artmış ve derinleşmişti. Diğer taraftan çeşitli iç ihtilâflar, rekabetler ve siyâsî isyanlar sebebiyle Müslümanlar arasında birtakım siyâsî, akîdevî ve içtihadî ayrılıklar baş göstermişti. Bütün bu hızlı değişim ve gelişmelerin ortaya çıkardığı

sorunlar için Kur'ân-ı Kerîm'den ve Hz. Peygamber'in sünneti ile ashâbının görüş ve uygulamalarından bire bir olarak çözüm bulmak bazen güç olabiliyordu. İşte bu durumda, yeni sorunlar hakkında hüküm verirken, Kur'ân-ı Kerîm nasları, Hz. Peygamber'in sünneti ve ashâbın görüş ve uygulamalarından rivâyet edilen eserler (âsâr, haberler) yanında, re'y ve diğer akıl yürütme yollarından da yararlanılıp yararlanılamayacağı konusunda büyük bir tartışma başladı. Bu tartışmada tâbiûn âlimleri iki ana gruba ayrıldı: Daha önceden kendilerine Ehl-i Hicaz (Hicâziyyûn) adı verilen âlimler dinin âsâr ve ahbârdan (haberler) ibaret olduğunu ve bu sebeple de zorunlu haller dışında re'y ve aklî istidlâl yollarının kullanılmasının câiz olmadığını savundular. Bu kimseler artık toplumda ve ilim dünyasında Ehl-i Hadîs (Ehl-i Eser) veya Ashâbü'l-Hadîs adıyla anılmaya başladı. Daha önceden kendilerine Ehl-i Irak (İrâkiyyûn) adı verilen ve çoğu Arap olmayan unsurlardan (mevâlî) meydana gelen bir grup âlim ise, şer'î hükümlerin çıkarılması sırasında Kitap, sünnet ve sahâbe görüş ve uygulamaları yanında, re'y ve akıl yürütme yollarının da kullanılabileceğini ileri sürdü. Bu kimseler ise artık toplumda Ehl-i re'y (Re'yciler) olarak anılmaya başladı.

İşte selefi düşünce sahipleri, sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumsal yapıda yetişip bütün sorunlarını daha önceki nesillerin görüş ve tavsiyeleri doğrultusunda çözmeye alışmış olan Ehl-i Esere mensup kimselerdir. Çünkü onlara göre "din" demek eser (rivâyet/nakil), "bilgi" (ilim) demek ise hadis ve haber demektir. Bütün bu nakil ve taşıma işlemini ise, İslâm'ın ilk ve "altın" nesilleri olan sahâbe ve tâbiûn yapmıştır. Onlara bu hizmetleri sebebiyle İslâm ilim ve kültür tarihinde "selef-i sâlihîn" (geçmiş sâlih insanlar, altın nesil) adı verilmiş ve her meselede öncelikle onların görüş ve uygulamalarının dikkate alınması anlayışı benimsenmiştir.

Hız. Peygamber'in sünnetinin, ashâb ve tâbiûlerin görüş ve uygulamalarının İslâm düşünce ve medeniyetinin oluşmasına en büyük katkıda bulunan unsurlar oldukları inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak söz konusu sünnetin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'in beşerî yön ve içtihadlarından oluştuğu ve bu sebeple tarihsel unsurlar taşıdığı, selef-i sâlihîn'in görüş ve uygulamalarının ise hemen hemen tamamıyla beşerî bir tefekkürün mahsûlü olduğu hususları da aynı derecede inkâr edilemez bir gerçektir. Beşerî tefekkür mahsûlü olan bu görüş ve tavsiyeler, zaman ve mekânın, imkân ve ihtiyaçların değişmesiyle birtakım değişikliklere ve farklılaşmalara uğrar. İşte Ehl-i Hadîs ve selefi düşünce mensupları, tâbiûler döneminde İslâm toplumunun Hz. Peygamber'den beri en büyük değişim ve dönüşümü yaşadığını fark edememiş ve zamanın bidüziye tekrar ettiğini zannetmişlerdir. Onlar sahâbe ve tâbiûn döneminin (altın çağ) şartlarını, imkân ve ihtiyaçlarını, organik ve yapısal formlarını bir paket hâlinde dondurarak "İslâm dini" ile özdeş hale getirmeye ve evrenselleştirmeye çalışmışlardır. Halbuki geçmişte yaşanan her somut olayın arkasında, kendisine mahsûs birtakım antropolojik, psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve kültürel... sebep ve etkenler vardır ve bu açıdan yaşanan her somut olay "biricik"tir ve dolayısıyla onun çözümü de kendine mahsûs yani "biricik"tir. Hayat bir ırmak gibidir; sürekli akar, ancak akan her su damlası yeni ve "biricik"tir ve bu suda aynı anda sadece bir defa yıkanılabilir.

İşte zamanın değişimi gerçeğini ıskalayan Ehl-i Hadîs ve selefî düşünce mensupları, zamanı durdurabilmek veya hiç olmazsa onun çarklarının kendi görüşleri etrafında dönmesini sağlayabilmek için eskiden beri çok iyi bildikleri nakil ve eser müdafaası yapmaya ve önceki altın nesillere (selef-i sâlihîn) serenatlarda bulunmaya başlamışlar; söz konusu nesillere ve onlardan rivâyet edilen haberlere (âsâr) karşı gösterilen saygıyı ahlâkî bir tavır olmaktan çıkararak metodolojik bir ilke hâline getirmişlerdir. Meselâ, tâbiûn fakîh ve hadisçilerinden Mesrûk b. Ecda'nın (ö. 63/683) "Kıyas ve re'yden sakınınız. Çünkü re'y zelil eder"¹⁵⁴, Şa'bî'nin (ö. 104/722) "Ancak âsârı terk ettiğiniz ve kıyası aldığınız zaman helâk olursunuz"¹⁵⁵, İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) "Esere dayandığımız müddetçe doğru yoldan sapmayız"¹⁵⁶ ve hadis hafızı Yezîd b. Zürey'in (ö. 182/798) "Re'y ashâbı sünnetin düşmanlarıdır"¹⁵⁷ sözleri, "eser-re'y" ve "doğru yol-sapık yol" karşıtlıklarına dayanan metodolojik hatta ideolojik ayrışmayı açıkça ortaya koymaktadır. Bazı Ehl-i Hadîs mensupları bu son cümleyi, önceden yaptığı öngörü ve ileri sürdüğü görüşleri vahiy tarafından dahi desteklenmiş¹⁵⁸ olan Hz. Ömer gibi bir re'y üstadına nispet ederek, onun "Re'y sahipleri sünnetin düşmanlarıdır. Şâyet din re'yle olsaydı, mestin en altı meshedilmek için en üstünden daha layık olurdu"¹⁵⁹ dediğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Eser'e mensup fakîhlerden Evzâî (ö. 157/774) de "İnsanlar seni dışlasa, yadırgasa ve reddetse bile sen seleften gelen rivâyetlere sarıl. İnsanlar süslü püslü gösterebilirler bile kişilerin re'yerinden sakın! Böyle yaparsan, şüphesiz sonuçta iş açığa çıkar ve sırât-ı müstakîm üzere olduğuna görürsün"¹⁶⁰ diyerek selefin eserlerine (âsâr) sarılmak gerektiğini ifade etmiştir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise, "Din ancak âsârdan ibarettir, re'yle değildir"¹⁶¹ diyerek dinin anlaşılması ve yaşanmasının ancak rivâyetlerle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. İmâm Mâlik b. Enes (ö. 179/795) de "Resûlullah ve ondan sonra gelen yöneticiler (vülâtü'l-emr) sünnet koymuştur. Onlara uymak; Allah'ın Kitâb'ını tasdik etmek, Allah'a itaati tamamlamak ve Allah'ın dini üzere kuvvetli olmaktır. Kim bu sünnetlerle amel ederse hidâyete erer;

¹⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 459.

¹⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 462.

¹⁵⁶ Dârimî, *Reddî'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî*, s. 145.

¹⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbî'l-hadis* (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 7.

¹⁵⁸ Hz. Ömer'in vahiy tarafından onaylanmış bulunan öngörü ve görüşlerine "Muvâfakatü Ömer" adı verilir. Onun bu tür öngörülerini bk. Zeliha Bengü Özarslan, *Beşerî İdrak İle Vahyin Buluşma Noktası "Muvâfakat" Fenomeni* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Adana 2006, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-26; Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakat-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, c. XXI, sy. 4, s. 115-128; Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67; Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 46.

¹⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 455. Hz. Ömer'e nispet edilen benzer bazı cümleler için bk. *A.g.e.*, I, 453, 454.

¹⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbî'l-hadis*, s. 7; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 180.

¹⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbî'l-hadis*, s. 6.

işlerini bu sünnetlerden yola çıkarak yaparsa başarıya ulaşır. Kim de bunlara muhâlefet ederse, müminlerin yolundan başka bir yola uymuş olur” demiştir.¹⁶²

Buna göre, sahâbe ve tâbiün nesli vahyin anlam ve açıklamasını en iyi bilenlerdir. Dolayısıyla, ilim (haber, eser) onlardan alınır; onlardan gelen haberlerle Allah’ın helâli helâl, haramı haram kılınır. Selefin bıraktığı mirastan yüz çeviren kimse kendi hevâsını din edinmiş ve Allah’ın Kitâb’ını O’nun kastettiği mânanın hilâfına kendi re’yi ile te’vîl etmiş olur. Eseri (nakli/haberi) kabul etmeyen kimse, “müminlerin yolu”ndan başka bir yola girmeyi arzulayan kişidir. Halbuki Allah, “Doğru yol kendisine apaçık belli olduktan sonra, Peygamber’den ayrılıp, müminlerin yolundan başkasına uyan kimseyi, döndüğü yöne döndürür ve onu cehenneme sokarız”¹⁶³ buyurmaktadır.¹⁶⁴

Böylece Ehl-i Hadîse göre “âsâr”, yeni ortaya çıkanlar (muhdesât) karşısında doğru yol ve değişmeyen gerçekliği; re’y ise değişkenlik ve sapıklığı temsil eder. Dolayısıyla eser üzere olmak, istikamet üzere olmak demektir. Yeni olan (bidat) bir şey ortaya çıktığı zaman yapılacak iş, ilk duruma sarılmaktır. Çünkü “iş, ancak önceki iştir (ma’l-emru ille’l-emru’l-evvel); şâyet bize sadece tırnağın yıkanacağı haberi ulaşıydı, onu aşmazdık.”¹⁶⁵

Başta Ehl-i Hadîs ve Hanbelîler olmak üzere bütün selefi düşünce mensupları, rivâyet ve âsâra dayalı din anlayışlarının sonucu olarak selef-i sâlihînin görüş ve uygulamalarını şer’î deliller hiyerarşisinde naslardan (Kitap ve sünnet) sonra ikinci sıraya koymuşlardır. Aslında, bu anlayışa hemen hemen bütün Ehl-i sünnet mezhepleri belirli oranlarda sahip bulunmaktadır. Mesela, Hanefîler İslâm hukukunun kaynakları olarak Kitap ve sünnetten sonra sahâbe görüş ve uygulamalarını esas almış¹⁶⁶, Mâlikîler Medinelilerin uygulama ve amelini (amel-i ehl-i Medine)¹⁶⁷ ilke olarak benimsemişlerdir. Ancak İslâmî grup ve mezhepler içerisinde ilk nesillerin görüşlerini kendi dinî anlayışlarının merkezine koyan ve bu konudaki ısrar ve vurgularıyla temayüz edenler ise daha çok Ehl-i Hadîs, Hanbelî ve Zâhirîler gibi selefi düşünce mensupları olmuştur.

Bu görüş sahipleri İslâm’ı doğru anlayıp yaşayabilmek için selef-i sâlihîn gibi anlamak ve yaşamak gerektiğini, bu sebeple de onların görüş ve uygulamalarının dinin vazgeçilmez kaynakları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Meselâ, Ahmed b. Hanbel için “din” demek, “Allah’ın Kitâb’ı, âsâr, sünen ve Allah’ın Resûlü,

¹⁶² Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi’l-hadis*, 7; a.mlf., *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, I, 435-436.

¹⁶³ en-Nisâ 4/115.

¹⁶⁴ Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 55-58.

¹⁶⁵ Dârimî, *Reddül-İnâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd*, s. 145; Mehmet Zeki İşcan, “Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 96.

¹⁶⁶ Sahâbe mezhebi hakkında klasik fıkıh usûlü kitaplarındaki “sahâbi kavli” veya “sahâbi mezhebi” ile ilgili bölümler yanında ayrıca bk. Ebû Saîd Selahaddin Halil b. Keykeldî el-Alâî, *İcmâli’l-isâbe fi akvâli’s-sahâbe* (thk. M. Süleyman Eşkar), Kuveyt 1987; Şa’ban Muhammed İsmail, *Kavlü’s-sahâbi ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslâmî*, yy., 1988, Dârü’s-Selâm; Ali Toksan, “Hadis İlmi Açısından Sahâbi Kavli ve Değeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, s. 339-357.

¹⁶⁷ Medinelilerin uygulama ve amelî hk.bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i ehl-i Medine”, *DİA*, III, 21-25.

sahâbîleri, tâbiûn, tebe-i tâbiîn, onlardan sonra da örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsârı koruyan, sapıklığı tanımayan ve hata veya ayrılmakla suçlanmayan kabul edilmiş imamlar ile güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivâyetlerdir. Onlar, kıyas ve re'yi savunan kimseler değildir; çünkü kıyas, dinde değersiz ve re'y de ayındır ve kötüdür. Dinde re'y ve kıyas taraftarları, güvenilir selef imamlarından herhangi bir eser bulunması dışında, sapıktır ve dalâlettedir."¹⁶⁸

İbn Teymiyye'nin şu sözü ise, geçmiş nesillerin dinî otoritesi hakkında selefilerin tipik yaklaşımını ortaya koyan en somut örneklerden biridir: "Sonrakilerin öncelerden ayrı olarak ortaya koydukları ve daha önce hiçbir kimsenin söylemediği her söz hatadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, 'Senin için bir imamın olmadığı bir meselede konuşmaktan sakın' demiştir."¹⁶⁹

Selefi düşüncenin temsilcileri olan Hanbelîler fıkıh usûlünde kaynaklar nazariyesini, daha önce de zikrettiğimiz gibi, naslar (Kitap ve sünnet) ile sahâbe görüş ve uygulamaları üzerine kurmuşlardır. Ahmed'e, "Sahâbîler bir konuda icmâ ettikleri zaman onların görüşlerinden çıkma hususunda ne dersin?" diye sorulduğu zaman, o, "Bu çirkin bir sözdür, ehl-i bidatin sözüdür; sahâbe ihtilâf ettiği zaman da onların görüşlerinden çıkılmaz" demiştir.¹⁷⁰

Ahmed b. Hanbel'in icmâ ile ilgili sözlerini yorumlayan İbn Teymiyye onun sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tâbiîn icmâsını kabul ettiğini, ancak daha sonraki asırlarda meydana geldiği ileri sürülen icmâların delil olacağına dair sözlerinde herhangi bir işaret bulunmadığını söylemiştir. İbn Teymiyye "Kitap, sünnet; Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve diğer sahâbîlerin kelâmı hakkındaki icmâyâ itimat ederiz. Çünkü bu sahâbîlerden her biri, 'Ben Allah'ın Kitâb'ında olanla hüküm veririm; orada yoksa Allah'ın Resûlünün sünnetiyle, orda da yoksa sâlih insanların üzerinde icmâ ettikleri şeylerle hükmederim' demişlerdir" diye açıklamıştır.¹⁷¹

Aynı şekilde, Merrûzî'den gelen bir rivâyette, İmam Ahmed bilgiyi ararken, "Resûlullah'tan gelen şeylere bakılır; onlar içerisinde yoksa ashâbından gelenlere bakılır; onlarda da yoksa tâbiûndan gelenlere bakılır" demiş, Ebû Dâvûd'dan gelen başka bir rivâyette ise ittibâin, "Nebiden ve ashâbından gelenlere uymak olduğunu" belirterek bundan sonra gelen tâbiîler hakkında ise muhayyer olduğunu söylemiştir.¹⁷²

Daha önce de geçtiği üzere, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. Hanbel'in fetvâ usûlünde birinci sırada Kitap ve sünnet naslarını sayarken, ikinci sırada sahâbenin fetvâsını zikretmiştir. Buna göre Ahmed, sahâbeden birinin muhâlifi bilinmeyen bir fetvâsını bulduğu zaman onu alır ve başka bir delile müracaat etmezdi. Ahmed,

¹⁶⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fırlalı), Ankara 1981, Umran Yayınları, s. 366.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ* (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Beyrut 1398, Dârü'l-Arabiyye, XXI, 291.

¹⁷⁰ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, s. 438-439; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1059-60.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 283-84.

¹⁷² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1090.

sahâbeden bu tür bir fetvâ bulduğu zaman, ne amel ne re'y ne de kıyası ona takdim ederdi.¹⁷³

Bütün bunlar Ahmed b. Hanbel'in selefin görüşlerine olan bağlılığını göstermektedir. O, hayatı boyunca, hakkında seleften eser (nakil, görüş) bulunmayan bir meselede fetvâ vermeyi hoş karşılamamış ve insanları bundan şiddetle men etmiştir.¹⁷⁴

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre de sahâbîler ümmetin en fakîhi, en âlimi ve dinî ahkâmın maksat ve hikmetlerini en iyi bilen kişilerdir. Sahâbenin bilgileriyle sonrakilerin bilgileri arasındaki fark, bunlarla onların faziletleri arasındaki fark gibidir.¹⁷⁵ İbn Kayyim'e göre, "sahâbe ve tâbiünun rehberliğinden daha mükemmeli yoktur."¹⁷⁶

İslâm'ın ilk üç neslini dinî otorite olarak kabul eden selefi düşünce mensupları, daha sonraki asırlarda ortaya çıkan bütün fikrî gelişme ve katkıları ise, İslâm dininin aslî muhtevasına dâhil olmayan bidatler ve yeni türemeler şeklinde değerlendirmişlerdir. O zaman da seleflerin en önemli vazifesi, dinin aslını ve sâfiyetini korumak ve ortaya çıkan her türlü yeniliklere (bidat) karşı sonuna kadar mücadele etmek olmuştur. Hatta tarihçi İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) rivâyet ettiği, Emevî Halîfesi Ömer b. Abdülâzîz'den (ö. 101/720) intikal eden bir kitapta (emirname) belirttiği üzere, "sünneti diriltmek" (ihyâü sünne) veya "bidati söndürmek" (itfâü bid'a)¹⁷⁷ devletin resmî bir görevi hâline gelmiştir. Bidatlerle mücadele çerçevesinde, Ahmed b. Câfer Ebü'l-Abbâs el-İstahrî'nin naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel Ashâbü'r-re'y hakkında şöyle demiştir: "Bunlar bidatçidirler; sapıktırlar; sünnete ve esere düşmandırlar; hadisleri iptal ederler ve Resûlullah'a (s.a.) karşı çıkarlar; Ebû Hanîfe'yi ve onun gibi düşünenleri imam edinirler, onların dinini din edinirler. Resûlullah'ın ve ashâbının sözlerini bırakıp da bu görüşe saplananıkinden daha açık sapıklık ne olabilir? ...Bu görüşlerden birini benimseyen yahut doğrulayan veya ondan memnun olan ya da onu seven kimse sünnete ters düşmüş, cemaatten ayrılmış, eseri terk ederek ona aykırı beyânda bulunmuş ve bidate düşmüştür."¹⁷⁸

Ahmed b. Hanbel böyle dedikten sonra, onun militan takipçilerinden Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö. 329/941) doğal olarak üstadından geri kalmaz ve şöyle der: "Sorup düşünmeden herhangi bir konuya dalma. Sahâbeden yahut ulemâdan herhangi biri o konuda bir şeyler söylemiş mi? Eğer, onlardan nakledilen herhangi bir esere rastlarsan ona sarıl ve onu çığneme; ona hiçbir şeyi tercih etme, aksi halde ateşi boylarsın... Sünnette kıyasa yer yoktur. Ona misaller de getirme. O konuda arzulara uyma. Mâhiyetine girilmeden ve yorum da yapılmadan

¹⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 30-31.

¹⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 32.

¹⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 175.

¹⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, IV, 195; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

¹⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut ts., Dâru Sâdır, V, 342.

¹⁷⁸ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 35; M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI/247-248.

sadece Resûlüllah'ın âsârı tasdik edilir. 'Niye? Nasıl?' diye sorular sorulmaz. Kelâm, tartışma, münâkaşa gibi şeyler muhdestir. Sahibi hakka ve sünnete isabet etse bile, bu muhdes şeyler kalbe şüphe verir... Bir adamın âsâra dil uzattığını, onları kabul etmediğini yahut onlardan herhangi birini inkâr ettiğini görürsen, onun Müslümanlığından şüphe et. Çünkü o kötü sözlü ve kötü görüşlü birisidir; Resûlüllah'a ve ashâbına dil uzatmaktadır. Biz Allah'ı da, Peygamber'i de, Kur'ân'ı da, hayrı ve şerri de, dünyayı ve âhireti de hepsini âsâr ile öğrendik. Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır... Resûlüllah'ın bir tek hadisini reddeden kimse, eserin tamamını reddetmiştir. O, Azîm olan Allah'ı inkâr etmiştir. Âsâra sarıl ve Ehl-i Âsâr ile ol. Onlara sor, onlarla otur ve onlardan iktibas et... Bir adamın âsâra ta'n ettiğini yahut onu reddettiğini veya âsârdan başka bir şey istediğini işitirsen, onun Müslümanlığından şüphe et. Hiç kuşku yok ki, o hevâ sahibi bir bidatçidir... Âsâra, Ehl-i Âsâr'a ve taklide sarıl! Çünkü din, Hz. Peygamber'i ve ashâbını taklitten ibarettir."¹⁷⁹

Hz. Peygamber'in tadrîs halkasında yetişmiş olan İslâm'ın ilk nesilleri, henüz sözlü kültürden yazılı kültüre geçilmemiş bir dönemde, Hz. Peygamber'den öğrendiklerini büyük bir samimiyet ve özveriyle kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Onlar bu çalışmalarlarıyla bütün İslâm tarihi boyunca hem en büyük saygıyı hak etmiş hem de İslâm düşünce ve medeniyetinde silinmez izler bırakmışlardır. Ancak onların bu saygıdeğer görüş ve tavsiyelerini "değişmez" veya "terk edilemez" birer kutsal nassa dönüştürmek, hem dinin epistemolojisini oluşturan "haber-i sâdık" ilkesini zedeleyen hem de zamanın değişim gerçeğine aykırı bir yaklaşımdır. Bu itibarla, İslâm'ın ilk nesillerinin yaşadığı döneme öykünen ve onların görüş ve uygulamalarını bir savunma ve dayanışma platformuna dönüştüren selefilik geçmişi muhafaza ederken "dün"ü dün olarak görememiş, onu "şimdi" ve "geleceğin" de mutlak belirleyicisi haline getirmişlerdir. Böylece "geçmiş", şimdi ve geleceği esir almış ve selefilik koyu bir muhafazakârlık ve katı bir gelenekselciliğe dönüşmüştür. Tarihte şâyet İslâm düşüncesi kendisini geliştirememiş, tekrara düşmüş ve yüzünü geriye dönmüş ise, bunun en önemli sebeplerinden biri, erken sayılabilecek bir dönemden itibaren "selefilik" denen "tutucu"lukla ma'lûl olmuş olmasıdır.¹⁸⁰

¹⁷⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 15-39; M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI, s. 250-251.

¹⁸⁰ Selefilik hakkında benzer değerlendirmeler için bk. İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnilik", *Tezkire: Düşünce, Siyâset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17, 90-100; Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4, 15-36; Mustafa Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121; Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Şilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Güz 2013, VI/2, 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156; a.mlf., "Selefilik'in Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110; Ahmet Akbulut, "Selefilik'in Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, s. 113-133;

7. Hilâfetin Kureyşîliği: Arap Milliyetçiliğinin İlham Kaynağı

Başta Hanbelî mezhebi mensupları olmak üzere hemen hemen selefi düşüncüyü benimseyen bütün grupların İslâm tarihinde az veya çok siyâsî rol ve etkinlikleri olmuştur. Çünkü selefi zihniyet, önceden mevcut olan dinî anlayışı, dolayısıyla da bu anlayışı besleyen siyâsî ve sosyal yapıyı koruma anlamına gelir ve bu sebeple de her selefi, mevcut yapının kutsal bir muhafızı olarak siyâsal yelpâzedeki yerini alır. Nitekim tâbiiler döneminde meydana gelen Ehl-i re'y ve Ehl-i Eser ayrışmasında, Arap orijinli kimselerin daha çok Ehl-i Eser veya Ashâb-ı Hadîs¹⁸¹ içerisinde; Arap orijinli olmayan ve hattâ bu sebeple de küçümsenerek¹⁸² "Mevâlî"¹⁸³ adı verilen kimselerin ise daha çok Ehl-i re'y içerisinde¹⁸⁴ hattâ onların ileri gelenleri arasında yer aldıkları görülmektedir.¹⁸⁵

¹⁸¹ Bir kimsenin hadis râvîsi olması başka, Ehl-i Eser veya Ashâb-ı Hadîs olması ise başka bir husustur. Buna rağmen hadis râvîleri arasında Arap asıllı olanlar ile mevâlîye mensup olanların sayıları çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Mevâlînin hadis rivâyetindeki yeri üzerine çalışmalar yapan Mustafa Öztürk, İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sını esas alarak -vefatı 200 (815) yılını aşmamış-sahâbe sonrası nesiller için yaptığı araştırmada Arap muhaddislerin sayısının 129, mevâlînin ise 120 kişi olduğunu tespit etmiştir. Aynı yazar, Zehebî'nin *Tezkire'tü'l-huffâz*'ında ise Araplar lehine bir artışın söz konusu olduğunu söylemektedir. *Tezkire'de* tabakât esasına göre yer alan ve aynı zamanda vefatı 200'ü aşmamış olan kişilerin sayısı toplam 316'dır. Bunlardan 23 kişi sahâbeden olup aralarında mevâlîden bir kişi (Abdullah b. Selâm) bulunmaktadır. Kalan ve tâbiilerden meydana gelen 293 kişiden ise 128'i mevâlî, 156'sı Arap kökenli, ikisi de mevlâ kaydı getirilmeksizin Ebnâvî (Fârisî) olarak tanıtılmıştır. Yedi kişinin ise Arap ya da mevlâ olmaları hususunda karar verilememiştir. Öte yandan, 13.000'e yakın râvînin biyografisini içeren Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'indeki 1158 kişi bizzât mevlâ şeklinde tanıtılmaktadır. Yine 8826 râvînin biyografisini ihtiva eden İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'indeki ölüm tarihi belirtilip de vefatı hicrî 200'ü aşmayan mevâlî râvî sayısı 285'tir. Vefat tarihleri kaydedilmeyen mevâlî râvîler ise 741 kişiden meydana gelmektedir. Ayrıca hicrî 200'den sonra vefat eden mevâlînin adedi 245'tir. *Tehzîbü't-Tehzîb'deki* toplam mevâlî sayısı ise 1271 kadardır. Bu rakamlara göre, sahâbe döneminde hadis ilminde önde gelen kimselerin hemen tamamı Arap kökenlidir. Ancak gerek tâbiin devrinde gerekse daha sonra gelen II. Asrın sonuna kadarki dönemde mevâlînin sayısının büyük bir artış görülmektedir. Ne var ki, söz konusu devirlerde de yine Arap kökenli râvîler sayısal olarak mevâlî râvîlerden daha çoktur. Bk. Mustafa Öztürk, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1, 17-19. Bu konuda ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2002, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁸² Mesela, Sudan asıllı mevâlî Sâid b. Cübeyr (ö. 95/714) Kûfe kadılığına tayin olduğu zaman, bazı kişiler kadılığın Araplara özgü bir meslek olduğunu düşünerek bu atamaya karşı çıkmışlardır. Bk. Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edebe* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî), Beyrut 1993, II, 622.

¹⁸³ İslâm'ın ilk dönemlerinde mevâlînin konumu, sosyal, siyâsal ve kültürel hayattaki yeri hk.bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996; Mahmud Mikdad, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Emevî*, Dımaşk 1408/1988; İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer B. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, sy. 13, s. 69-88.

¹⁸⁴ Süfyân b. Uyeyne'den gelen bir rivâyette re'yi ihdâs edenlerin Medine'de Rebîa, Basra'da Osman el-Bettî (ö. 143/760), Kufe'de Ebû Hanîfe adında üç köle çocuğu olduğu söylenmiştir. Bk. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *DİA*, X, 523.

¹⁸⁵ Mevâlîye mensup bilginler özellikle fıkıh ilminin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu konuda Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in (ö. 182/798) şöyle dediği nakledilmiştir: "Abâdile öldüğünde -İbn Abbas (ö. 68/687), İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692), İbn Ömer (ö. 73/692) ve Abdullah b. Amr

Öte yandan, Ahmed b. Hanbel'in hilâfet hakkındaki bazı görüşleri ile onun Hâricilik ve Şiîliğe karşı olması, selefî düşünce mensuplarını sürekli olarak siyâsî tartışmaların önemli aktörleri arasına sokmuştur.

Muhammed Ebû Zehre gibi bazı çağdaş âlimler, Ahmed b. Hanbel'in hilâfetin Arap hanedanından birine veya herhangi bir Arap kabilesine mahsûs olduğunu tasrîh etmediğini ileri sürerken¹⁸⁶, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer el-İstahrî, Ahmed b. Hanbel'in akîde ile ilgili görüşlerine dair rivâyetinde, onun "İmamlar Kureyş'tendir" şeklinde özetlenebilecek bakış açısını benimsediğini ve insanlardan iki kişi kalıncaya kadar hilâfetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğunu ve diğer insanların bu konuda onlarla çekişmeye ve onlar aleyhine isyan etmeye haklarının bulunmadığını ve kıyamete kadar onlardan başkası için hilâfet hakkının kabul edilmeyeceğini savunduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁸⁷

Müslümanlar arasında erken dönemlerde ortaya çıkan "Arap olan" ve "Arap olmayan" (mevâlî) ayırımı ile Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının hilâfetin Kureyşiliğine dair görüşlerinin İslâm tarihinde Arap milliyetçiliğinin ilk ilhâm kaynakları oldukları söylenebilir.

Hanbelîler hem hilâfetin Kureyş kabilesine mensup olduğuna dair görüşlerinin bir gereği hem de Şia karşısında Ehl-i Sünnet'i temsil etme iddiaları sebebiyle tarih boyunca Abbâsî devletini desteklemiş ve bu otoriteyi zaafa uğratacak her türlü girişime karşı çıkmışlardır. Meselâ, Şii Büveyhîlerin Bağdat Abbâsî Hilâfeti'ni nüfûzları altına almaları üzerine (334-447/945-1055), Hanbelî mezhebi mensupları dönemin siyâsî muhâlefet grubu rolünü üstlenerek Şia karşısında Ehl-i sünnet'in; başta Büveyhîler ve Selçuklular olmak üzere diğer unsur ve devletler karşısında da Abbâsî Hilâfeti'nin güçlendirilmesi taraftarı olmuşlardır. Aynı şekilde Hanbelîler, Moğolların Bağdat'ı işgalinden (656/1258) sonra, Suriye ve Mısır'da Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak Memlûkları desteklemişlerdir.

(ö. 65/684)- bütün beldelerde fıkıh bilgisi mevâlîye intikal etti. Mekke'nin fakîhi Atâ (ö. 114/732), Yemen'inki Tâvus (ö. 106/724), Yemâme'ninki Yahya b. Ebî Kesir (ö. 129/747), Basra'ninki Hasan-ı Basrî, Kûfe'ninki İbrahim en-Nehaî (ö. 96/715), Suriye'ninki Mekhûl (ö. 112/730), Horasan'inki Ata el-Horasânî'dir (ö. 135/752). Tek istisna ise Medine'dir. Allah Teâlâ bu şehre Kureyş kabilesinden meşhur fakîh Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) isimli bir zâtı nasip etmiştir." Bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1401/1981, s. 58. Ne var ki, Kûfe'nin imamı olan İbrahim en-Nehaî'nin Arap asıllı olduğu isim silsilesinden anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 270; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, V/520. Ayrıca, mevâlînin İslâm hukuk mezheplerinin gelişmesindeki rolleri için bk. Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317. Yine, mevâlîye mensup bazı bilgilerin çeşitli kelâm mezheplerinin oluşumundaki ve Kur'ân tefsirlerinin yazımındaki rolleri için bk. Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3, 1-26; Nur Ahmet Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16, 259-273.

¹⁸⁶ Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hanbel hayâtühü ve asrühü*, Kahire 1981, s. 162.

¹⁸⁷ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 26. Ayrıca bu konudaki genel değerlendirmeler için bk. Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1, 54.

Osmanlılar döneminde ise Muhammed b. Abdülvehhâb, Suûd kabilesinin emiri olan Muhammed b. Suûd'la 1744 yılında Dir'îye'de anlaşarak Osmanlı'ya karşı siyâsî bir hareketin içerisinde yer almış ve bu hareket, Suûdî Arabistan Krallığı'nın doğmasına sebep olmuştur. Suûdî Arabistan Krallığı, kuruluşundan günümüze kadar, gerek devletlerarası münasebetlerde gerekse uluslararası sorunlarda Türkiye ve Türklere karşı daima mesafeli durmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi üzerine kurulan ve devletlerinin temel ideolojisini "Türk düşmanlığı" teşkil eden bazı Asya, Afrika ve Balkan devletleri, kendi ülkelerindeki Müslüman unsurların dinî eğitiminde Türkiye yerine, selefi düşüncenin yaygın olduğu ülkeleri tercih etmişlerdir. Meselâ, soğuk savaş döneminde Sovyetler Birliği, Bulgaristan ve Yugoslavya gibi çeşitli sosyalist ülkeler yüksek din tahsili yapmak amacıyla öğrencilerini Türkiye yerine, selefi düşüncenin yaygın olduğu Suûdî Arabistan, Mısır, Ürdün, Suriye ve Cezayir gibi ülkelere göndermişlerdir. Aynı şekilde, Suûdî Arabistan Krallığı da yıllardır Orta Asya ve Balkanlar gibi Hanefî kültür havzasına mensup ülkelerden pek çok öğrenciyi karşılıksız yüksek burslarla okutmakta ve bu öğrencilerin bir kısmı kendi ülkelerine birer "selefi misyoner" ve "Osmanlı/Türk tarih ve kültürü düşmanı" olarak dönmektedir. Günümüzde başta Suûdî Arabistan olmak üzere, selefi düşüncenin yaygın olduğu Körfez ülkeleri ve diğer bazı Arap ülkelerindeki yazılı ve görsel medya, Türklere ve Türkiye aleyhindeki haber ve yorumlar konusunda Türkiye'nin birliğini, bütünlüğünü ve gelişmesini istemeyen çeşitli uluslararası güçlerin medyalarıyla yarış içerisinde.

Bütün bunların sebebi, Türklerin özellikle Emevîler ve Abbâsîlerin ilk dönemlerinde ikinci sınıf vatandaş olarak kabul edilen "mevâlî"den olmaları ve onların, selefililiğin tam zıddı ve panzehiri olan Ehl-i re'y'e yani Hanefî mezhebine mensup bulunmalarıdır. Türklerin kültürel genlerine akıl ve re'ycilik işleşmiştir ve bu sebeple de İslâm tarihi boyunca toplu olarak Hanbelî mezhebini benimsemiş herhangi bir Türk boyu veya şehri olmadığı gibi¹⁸⁸, Hanbelî mezhebi ve literatürü içinde çok temayüz etmiş Türk asıllı herhangi bir kişi de yoktur.¹⁸⁹ Günümüzde ferdi

¹⁸⁸ Hanbelîlerin yayıldığı coğrafya için bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, s. 118-120.

¹⁸⁹ İslâm hukuk tarihinde yaşamış olan fıkıh mezhepleri re'yi tercihten eseri tercihe doğru Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezhebi şeklinde bir çizgi takip eder. Ayrıca bu sıralama, adı geçen mezheplerin İslâm dünyasında en fazla yaygın olandan en az yaygın olana doğru derecelenmesini de gösterir. Bu mezheplerin birbirleriyle ilişkileri, rekabet ve gerginlikleri iki uç arasında değil, daha ziyade birbirine yakın olan mezhepler arasında gerçekleşmiştir. Mesela, tarih boyunca Hanefîler ile Zâhirîler ve Hanbelîler arasında mezhepler arası geçiş, gerilim ve rekabet yaşanmamıştır. Çünkü Hanefîler İslâm dünyasındaki en büyük kitleyi; Zâhirî ve Hanbelîler ise en küçük ve marjinal kesimleri temsil etmiş ve böylece bu iki uç arasında herhangi bir geçiş veya gerilim meydana gelmemiştir. Hanefîler açısından mezhepler arası gerilim, rekabet veya mezhep geçişleri daha çok Şâfiî mezhebiyle olmuştur. Ayrıca, Ebû Hanîfe ve ilk öğrencileri ile çağdaşları olan İmam Mâlik ve onun ilk öğrencileri arasında bazı ilmî tartışmalar yaşanmıştır. Öte yandan Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri ise hem birbirleriyle sürekli rekabet içerisinde olmuşlar hem de mezhepler arası geçişler kendi aralarında meydana gelmiştir.

olarak Vehhâbî/Suudî selefilığının etkisinde kalmış olan bazı Türklerin ise, yeterli derecede tarih bilgi ve şuuruна sahip olmadıkları söylenebilir.¹⁹⁰

Selefi hareketlerin siyâsî düşüncesine bir işaret olmak üzere şu hatırlatmayı yaparak bu konuya son verelim: Yavuz Sultan Selim'in Memlûk sultanı Kansu Gavri'yi yendiğı ve böylece İslâm Hilâfeti'nin ve bütün Ortadoğı ile Afrika'nın (Mısır ve diğer ülkeler) kapılarının Osmanlı'ya açıldığı savaş, Halep'in kuzeyinde Kilis civarındaki Mercidâbık'ta yapılmıştı (24 Ağustos 1516). Bölgemizin kanlı selefi örgütlerinden IŞİD'in (Irak ve Şam İslâm Devleti) en meşhur yayın organlarından birinin adı, işte bu savaşın yapıldığı yerin adıdır: "Dabıq"!

IV. Sonuç

Selefilik, "altın çağ" ve "altın nesil" özlemiyle tarihin herhangi bir dönemini kutsallaştıran, eski kuşakları yeni kuşaklara karşı tercih eden ve geleneğe yapılan bütün yeni eklemeleri yozlaşma ve sapıklık olarak gören muhafazakâr ve tutucu bir zihniyettir. Bu nitelikleri itibariyle selefilik sadece İslâm kültür ve düşünce tarihinde değil, hemen hemen bütün dinlerde, ideolojilerde, siyâsî ve sosyal hareket ve oluşumlarda görülen bir düşünce tarzıdır.

Selefilik, geçmişte yaşanan tecrübelerden yararlanmayı ve tarihten ders almayı savunan normal bir muhafazakâr tavırdan, kendisinden başka bütün diğer düşünceleri dışlayan ve hatta onların hayatlarına son vermek isteyen radikal (köktenci) ve teröristçe bir yaklaşıma kadar geniş bir hareket alanına sahiptir.

İslâm kültür ve düşünce tarihinde erken bir dönemde ortaya çıkan selefilik (selefiyye) ise; İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun korunması için mücadele veren bir anlayıştır.

İslâm ilim ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığında zaman selefilik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefilik, sistematik bir nazariye olarak selefilik, dinî ve siyâsî bir akım olarak selefilik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak selefilik şeklinde dört dönem içerisinde incelenebilir.

Selefilik düşüncesi İslâm tarihinde Ehlü'l-Eser, Ehlü'l-Hadîs (Ashâb-ı Hadîs), Ehlü'l-hak, Sıfâtiyye, İsbâtiyye, Hanbeliyye, Zâhiriyye, Vehhâbiyye ve Selefiyye gibi aralarında küçük bazı ton farkları bulunan çeşitli gruplar tarafından temsil edilmiştir.

¹⁹⁰ Bu satırların yazarı insanların tam bir din, vicdan ve düşünce hürriyeti içerisinde istedikleri mezhebi, meşrebi, siyâseti, ideolojiyi ve dini tercih etme hakları bulunduğuna, ayrıca bütün dinî ve sosyal zümrelerin kendilerini ifade etme ve örgütlenme özgürlükleri olduğuna ve herkesin de bu temel haklara saygı göstermesi gerektiğine inanır. Bizim burada eleştirdiğimiz husus bazı mezhep, meşrep, ideoloji ve dinlerin söz konusu temel haklardan yararlanarak ve ülkelerin çeşitli sosyal, ekonomik, kültürel ve demografik zaaf veya ihtiyaçlarını istismar ederek onlara din, mezhep ve ideolojilerini ihraç etmeye kalkışması, fakat kendi alanlarında ise tam bir faşizm ve diktatörlük içerisinde sadece kendi mezhep, meşrep, ideoloji veya dinini hâkim kılarak "öteki"lere nefes alma imkânı vermemesidir. Böyle bir durumda, merhum Ziya Paşa (1829-1880) gibi, "Sen herkesi kör âlemi serser mi sanırsın?" demekten kendimizi alamıyoruz!

Biz burada İslâm düşüncesinde ortaya çıkan selefi zihniyetin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık:

Bunlardan birincisi, seleflerin Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusundaki yaklaşımlarıdır. Selefler, Allah'ın sıfatlarını ve müteşâbihleri te'vîl etme ve onlar hakkında akıl yürütme yerine Allah'a teslim olmayı önermiş ve bu hususlara dair nasları ise zâhir mânalarıyla anlayarak teşbîh ve teccîme yaklaşmışlardır.

Onların ikinci temel özellikleri, iman-amel birlikteliğine inanmalarıdır. Bu inanç selefleri hayat münasebetlerinde katı bir ahlakçılığa yöneltmiştir. Onlar böyle bir iman anlayışıyla, iman-amel birlikteliği görmedikleri bütün olguları İslâm dışı saymış ve tekfir etmişlerdir.

Selefleri bütün İslâmî gruplardan ayıran en önemli özelliklerinden biri ise, onların Kur'ân'ın mahlûk olmadığına inanmaları ve bu konudaki ısrarlı tutumlarıdır. Kur'ân'ın mahlûk olmaması, onun mânasının ancak sünnet ve selefi sâlihînin söz ve uygulamalarıyla açıklanabileceği anlamına gelmektedir. Böylece, Kur'ân'ın ezeli olması, aslında selefi anlayışın da ezeliğine bir atıf demektir. Dolayısıyla burada, Allah'ın kelâmının "dokunulmazlığı", sonuç olarak "sünnet" in din üzerindeki egemenliğine ve bir anlamda selefler açısından sosyal yapı ve statükonun dokunulmazlığına işaret eder.

Seleflerin bir diğer temel özellikleri akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğunu kabul etmeleridir. Selefler akli nakle tâbi kılmış, aklın temelini nakil olduğunu söylemiş hatta akli nistan ibaret görmüşlerdir. Kendilerini naklin (ilmin ve hakikatin) yegâne temsilcisi ve muhafızı olarak kabul eden selefler İslâm tarihi boyunca re'yi ve kelâmî düşünceyi kötülemez, Ehl-i re'y ve Ehl-i kelâm'ın ilmî ve dinî meşrûyetlerini ortadan kaldırmak için mücadele etmişlerdir.

Selefilik'in temel özelliklerinden biri de Kur'ân ve sünneti eşit kategoride kabul etmiş olmalarıdır. Bu kabul Ehl-i sünnet epistemolojisindeki "haber-i sâdık" anlayışını zedeleyici bir yaklaşımdır. Çünkü Ehl-i Sünnet'in kesin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği "haber-i sâdık", "ilâhî vahiy"dir. Bu vahiy içerisine, sübût derecelerine bakılmaksızın, Hz. Peygamber'den sadır olan her tür söz ve tasarrufu dâhil etmek, dîn-i İslâm'ı "dîn-i Muhammedî"ye dönüştürebilir.

Selefilik'i diğer bütün düşünce ve hareketlerden ayıran ve kendisine bu ismin verilmesini sağlayan en önemli özelliği ise, İslâm'ın ilk nesillerinin görüş ve uygulamalarını vazgeçilmez dinî bir otorite ve kaynak olarak kabul etmesidir. İslâm düşüncesinde "altın nesil" (selef-i sâlihîn) özlemini ifade eden bu anlayış gereği selefler, İslâm'ın ilk üç neslinden sonra meydana gelen bütün fikrî gelişme ve katkıları, İslâm dininin aslî muhtevasına dâhil olmayan bidatler ve yeni türemeler olarak değerlendirmiş ve onlarla sert bir biçimde mücadele etmişlerdir. Böylece selefilik, dış tehditlere ve yeni meydan okumalara karşı bir savunma ve dayanışma platformu haline gelmiştir.

Selefleri diğer İslâmî gruplardan ayıran bir diğer özellik de hilâfetin kıyamete kadar Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmalarıdır. Bu inanç İslâm tarihinde Arap milliyetçiliğinin ilhâm kaynaklarından biri olmuştur. Ayrıca, bu inanç sebebiyle selefler tarih boyunca Abbâsî hilâfetini desteklemiş ve bu hilâfeti zaafa

uğratacak her türlü unsur ve girişimin karşısında yer almışlardır. Bu sebeple de selefi düşünce mensupları İslâm tarihinin ilk asrından günümüze kadar az veya çok birtakım siyâsî rol ve etkinlikler içerisinde bulunmuşlardır.

İslâm düşüncesinde ezmân ve emkânın değişim ve farklılaşması gerçeğini iskalayan selefilik, ilk İslâm toplumunun organik formunu “İslâm dini” ile özdeş hale getirmeye ve evrenselleştirmeye çalışmıştır. Bu tarih yanlılığı ve anakronizmin sebep olduğu komplikasyonlara karşı ise tepkisel, dışlayıcı, tehdit ve tekfir edici bir dil kullanmıştır. İslâm düşünce tarihindeki bu gerilemeci zihniyet günümüzde de hayatın her alanını kaplayan bir karabasan ve zihinlere vurulan “kutsal” bir pranga gibi varlığını hâlâ devam ettirmektedir. Şâyet İslâm düşüncesinde bir gelişme ve yenileşme isteniyorsa, yapılması gereken ilk işlerden biri, bu karabasana hayatımızdan çıkarmak ve bu kutsal prangayı zihinlerimizden söküp atarak tarihteki yerine koymaktır.

Kaynakça

- Abdülhamîd, İrfân, “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, XI.
- Abdülhamîd, Muhsin, *Min einmeti’t-tecdîdi’l-İslâmî*, Rabat 1407/1986.
- Abdürrahim, Abdürrahim Abdurrahman, *Târîhu’l-Arabi’l-hadîs ve’l-mu’âsir*, Katar 1402/1982.
- Abrahamov, Bünyamin, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye’nin Yaklaşımı”, çev. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2.
- Acar, Mustafa, “Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye”, *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6.
- Agitoğlu, Nurullah, “Bir Hadîsçi Olarak Suyûtî’nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı - *et-Tevşîh* Adlı Eseri Bağlamında”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2.
- _____, “Halku’l-Kur’ân ve Rü’yetullah Konuları Bağlamında İbnü’l-Mülakkîn’in Buhârî’nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye (Akâidü’s-selefi içinde*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr Ammâr Tâlibî, İskenderiye 1971.
- _____, *Kitâbü’s-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî, Beyrut 1405/1985.
- _____, *Usûlü’s-sünne (Ehl-i Sünnetin Esasları)*, çev. Ebû Muaz Seyfullah Erdoğmuş), yy., ts.
- Ahmed, Ziauddin, “Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal”, *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1.
- Akbulut, Ahmet, “Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul 2013.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık.
- _____, “el-Hayde Bağlamında Halku’l-Kur’an Tartışmaları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8.
- el-Alâî, Ebû Saîd Selahaddin Halil b. Keykeldî, *İcmâlü’l-isâbe fi akvâli’s-sahâbe*, thk. M. Süleyman Eşkar, Kuveyt 1987.

- Ali, Muhammad Mohar, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, Riyad 1980, IV.
- Alper, Hülya, "İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2.
- _____, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2.
- _____, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I/1.
- _____, "Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, II/1.
- _____, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004.
- Altundağ, Mustafa, "Kelâmullah - Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lâfzî' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, XVIII.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Târîhu Necdi'l-Hanbelî*, Mekke 1349.
- Apak, Adem, "İslâm Tarihi Boyunca Selef Ve Selefîlik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte Ve Günümüzde Selefîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014.
- Arık, Selim, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, XLI/4.
- Arslan, İbrahim, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Kelâm Araştırmaları*, 2005, III/1, www.kelam.org.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Ömer B. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, sy. 13.
- Atmaca, Gökhan, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21.
- Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelâm Araştırmaları*, IV/2, 2006.
- Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1.
- _____, "Kur'ân'da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2.
- Aydın, Abdullah, "Ehl-i hadîs", *DİA*, X.
- Aydın, Osman, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mutezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri" I-II, *Dinî Araştırmalar*, 2001, III/9; IV/10.
- _____, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3.
- el-A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI.
- al-Azme, Aziz, *Islams and Modernities*, London 1993.

- _____, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, 1988.
- Bağcı, H. Musa, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
- el-Bağdâdî, Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-hadis*, nşr. M. Said Hatipoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- _____, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî, Dâru İbni'l-Cevzî el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1417/1996.
- Baltacı, Burhan, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi", *Marife*, yıl: 9, sy. 3, Kış 2009.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî", *EÜİFD*, sy. 4.
- el-Basrî, Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964.
- el-Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, nşr. Abdurrahman b. Ahmed el-Cümezyî, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1426.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sıfât*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, II. Baskı, Beyrut 1415/1994.
- el-Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1890.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, Dârü't-tibâati'l-âmile, İstanbul 1315.
- el-Bûtî, Muhammed Ramazan, *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1408/1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7.
- _____, *Suppl.*, II, 119-26.
- Cook, M., "On the Origins of Wahhâbism", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, London 1992, III/2.
- Crawford, M. J., *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980.
- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne, bahsün fi cedeliyyeti'd-dîniyyi ve's-siyâsiyyi fi'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, Beyrut 2000.
- Çağatay, Neşet -Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1985.
- Çakın, Kamil, "Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, III/8.
- Çelik, İbrahim, "Kur'ân'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, II/2.
- Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, nşr. Gōsta Wiestam, Leiden 1960.

- _____, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmîd el-Fîkî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III.
- Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998/1419.
- Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, "Halk-ı Kur'an Meselesi: Râvîler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri" çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ahmed İbni Hanbel*, çev. Osman Keskioglu, Ankara 1984.
- Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hanbel hayâtuhû ve asruhû*, Kahire 1981.
- Emîn, Ahmed, "Muhammed b. Abdilvehhâb", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1992-1.
- el-Ensârî, Muhammed b. Nizâmüddîn, *Fevâtihu'r-rahamût*, (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sı* ile birlikte), Kahire 1322/1904.
- Erdem, Sabri, "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dinî Araştırmalar*, 2003, V/15.
- Erdemci, Cemalettin, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004.
- _____, "Kelam İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Esen, Muammer, "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII.
- Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dârü'l-Kütüb, Kahire, ts.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, XXXIV.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974.
- _____, *el-Udde fi usûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad 1993.
- Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmil'kelâm*, (*Mecmûatü resâilil-Gazzâlî* içerisinde), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye ts.
- _____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire 1322/1904.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire 1964.
- _____, *Mi'yârü'l-ilm*, Dârü'l-Endelüs, Beyrut ts.
- _____, *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetühû*, thk. Mustafa A. Atâ, Beyrut 1986.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Goldziher, Ignaz "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, IV.
- _____, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"*, çev. Cihad Tunç, Ankara 1982.
- _____, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908.
- Green, A. H., "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984.

- Güler, İlhamî, “Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'in Lâhûtîliği ve Nâsûtîliği Sorunu”, *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.
- _____, “Sağcılık Olarak Sünnîlik”, *Tezkire: Düşünce, Siyâset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17.
- el-Hâc, İbn Emîr, *et-Takrîr ve't-tahbîr şerhü't-Tahrîr*, Beyrut 1983.
- Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Zemmü'l-keîâm* (thk. Semih Dugaym), Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1994.
- el-Hacvî, Muhammed el-Hasan, *el-Fikrî's-sâmî fi târîhi'l-fıkhü'l-İslâmî* (thk. Abdülaziz Abdülfettâh el-Kârî), c.II, Medîne 1976.
- Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayırışması Fıkhî mi, İtikâdî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2.
- Haz'al, Hüseyin Halef eş-Şeyh, *Târîhu'l-Cezîretî'l-Arabîyyeti fi asri's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Beyrut 1968.
- Haq, Mahmudul, “Wahhabi Tradition: Origins and Impact”, *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987.
- Henri Laoust, “La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr”, *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), Damas 1942-3, IX.
- _____, *Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes*, *Revue des Études Islamiques*, (RÉI), Paris 1960, XXVIII.
- Heer, Nicholas, “The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimûn”, *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993.
- Hogarth, D. G., “Wahabism and British Interests”, *International Affaires*, 1925, IV.
- Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958.
- el-Îcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf fi 'ilmî'l-keîâm*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.
- İbn Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suudiyye 1414/1994.
- İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Zemmü'l-hevâ* nşr. Ahmed Abdüsselam Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Kahire 1371/1952.
- İbn Gannâm, Hüseyin, *Târîhu Necd*, nşr. Nâsirüddin el-Esed, Kahire 1402/1982.
- İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.
- İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye ibnihî Abdullah*, nşr. Züheyr Şâviş, Beyrut 1988.
- _____, *Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut 1408/1988, Müessesetü'r-Risâle.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1955.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1981.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *Zemmü't-te'vil*, nşr. Bedr b. Abdullah Bedr, Dâru İbni'l-Esir, Kuveyt 1416/1995.
- _____, *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fî kütübi ehli'l-keâm* (ed. George Makdisi), Gibb Memorial Trust, 2nd edition - Norfolk 1985.
- _____, *Ravzatü'n-nâzir*, nşr. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle, Riyad 1414/1993.
- İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır).
- İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, thk. Muhammed Ammâre, Kahire ts. , Dârü'l-ma'rife.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut ts., Dâru Sâdır, V.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Kâsım, Kahire 1404.
- _____, *Mecmûu Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Beyrut 1398, Dârü'l-Arabiyye, XXI.
- _____, *Muvâfakâtü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1405/1985.
- _____, *İktizâü's-sirâti'l-müstakîm*, nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, Riyad 1404.
- _____, *Der'ü teârudü'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1399/1979.
- _____, *Dua ve Tevhîd* çev. Abdi Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Tevhîdü'l-Esmâ ve's-Sıfat*, (İsim ve Sıfat Tevhîdi), çev. Heyet, Tevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *İstiva Risalesi*, çev. HeyetTevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. Hayat Me'mûn Şeyhâ, Dârü'l-fikr, Beyrut 1416/1996.
- _____, *el-Müsevedde fî usûli'l-fıkh*, Kahire 1983.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut ts., Dârü'l-ma'rife.
- İsmail, Şa'ban Muhammed, *Kavlü's-sahâbi ve eseruhû fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Selâm, yy. 1988.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünnet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, IX/25.
- _____, "Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte Ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- _____, "Selefilğin Şîlik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013).
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınevi, Ankara 1981.
- Jackson, S. A., "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, Oxford 1994, XXXIX/1.

- Kaba, L., *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974.
- Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Abdülkerîm Osmân), Kahire 1988.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1963.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *DİA*, II.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- _____, "Fıkıh", *DİA*, XIII.
- Kasar, Veysel, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 3.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-te'vîl)*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, Kahire ts.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları*, 2010, VIII/1.
- el-Kehhâle, Ömer Rısa, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1957.
- Keleş, Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I.
- Kelly, J. B., *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford 1991.
- el-Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe, Mekke 1985.
- Kılıçer, Esat, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1975.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX.
- _____, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996.
- _____, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002.
- Kostiner, J., *The Making of Saudi Arabia 1916-1936 From Chieftaincy to Monarchical State*, New York-Oxford 1993.
- Koşum, Adnan, "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkıhî Boyutları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 12.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kubat, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Kurban, Nur Ahmet, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16.
- Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4.
- Little, D. P., "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, Cambridge 1973, IV/3.
- _____ "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, Paris 1975, XLI.

- Madelung, W., "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990.
- Makdisi, George "İbn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, Leiden 1974, I.
- Matar, Ahmed Fehîm" eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü'l-'asrî ve üstâzü'l-cilî", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Riyad 1405/1985, XIII.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Mikdad, Mahmud, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Enevî*, Dımaşk 1408/1988.
- Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3).
- Muhammed eş-Şe'âr, Mervân, *Sünen-i Evzâî*, çev. Ali Pekcan vdğ.), Konya 2012.
- el-Muhtâr, Selâhaddin, *Târîhu'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyyeti fi mâdîhâ ve hâdirihâ*, Beyrut 1957.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut 1993.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Claude Salamé, el-Ma'hadü'l-İlmi'l-Firansî, Dımaşk 1990.
- Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, Ankara 1999, II/1 (Ocak-Mart 1999).
- Ögmüş, Harun, "Halkü'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 28.
- Ögüt, Salim, "Ehl-i hadîs", *DİA*, X.
- Önkal, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahiy-i Gayr-i Metlûv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb - İlmî Şahsiyeti", *DİA*, XXX.
- Özafşar, M. Emin "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI.
- Özarlan, Zeliha Bengü, *Beşerî İdrak İle Vahyin Buluşma Noktası "Muvâfakat" Fenomeni* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.
- Özer, Ahmet, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI.
- _____, "İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX.
- _____, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1.

- Öztürk, Mustafa, *Mevâlinin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Pessagno, J. Meric, "Mâturîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik", çev. İlhami Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980.
- er-Râzî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr Ebü'l-Fazl, *Ehâdîs fi zemmi'l-kelâmi ve ehlihî*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman Ced'i, Dâru Atlas, Riyad 1996/1417.
- er-Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Riyad 1979.
- _____, Fahreddin, *Meâlimu usûli'd-din*, Kahire 1905.
- _____, *el-Muhassal, -Kelama Giriş* çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978.
- Rentz, G., "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972.
- Sabari, S., *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981.
- es-Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman, *Akâdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman el-Cedî', Dâru'l-âsime, Riyad 1419/1988.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdî Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Safiullah, M., "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, Karachi 1987, X/1.
- Sarıkaya, Berat, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd – İbn Teymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- _____, "İbn Teymiyye'nin Tevhîd Anlayışı ve Pratik Tevhîd Vurgusu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, V/7.
- Saîd, Emîn, *Târîhu'd-Deoleti's-Suûdiyye*, Matbûatü Dâreti'l-Melik Abdülâzîz, Riyad ts.
- Sancaklı, Saffet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 1998, XXXIV/3.
- Sayı, Ali, "Halku'l-Kur'an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sy. 6.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1973.
- Sirriyeh, E., "Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Oxford 1989, XVI/2.
- Soulie, G. J. L. "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74, 1966.
- es-Sübki, Takiyyüddîn Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinâhî, Kahire 1385/1966.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.

- eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1979.
- _____, "Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar", çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17.
- Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, II, Kahire 1388/1968.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Şerhu'l-Luma', thk. Abdülmecid Türki, Beyrut 1988.
- _____, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1401/1981.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Ma'rife, Kahire 1979, VIII, 631-634.
- et-Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).
- _____, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, II, 1426 (nakl md.).
- et-Temîmî, Abdülvâhid b. Abdülazîz, *İtikadü'l-îmâmi'l-münbel Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel (Tabakâtü'l-Hanâbile içinde)*.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2. bs. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürcüülük ve Halku'l-Kur'an", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19.
- Toksarı, Ali, "Hadis İlmi Açısından Sahâbi Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi (Giriş)*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- _____, "Esmâ-i hüsnâ", *DİA*, XI.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/15.
- Türkmen, Hasan, "Ebû Hâşim el-Cübbâ'nın Kelam Kavramına Fonetik Eksenli Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1.
- _____, "Kelamın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.
- el-Useymin, Abdullah es-Sâlih, "eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikruhû", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1991-2.
- Uzundağ, Mehmet Sait, "XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) Allah'ın Haberî Sıfatları İle İlgili Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/1.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981, Umran Yayınları.
- Yâgî, İsmâil, "Britanya ve'd-devletü's-Suûdiyyetü'l-ülâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-İctimâiyye*, Riyad 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II.

- _____, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaid Dair Görüşleri", *DİA*, VIII.
- _____, "İstivâ", *DİA*, XXIII.
- _____, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*.
- _____, "Akıl", *DİA*, II.
- _____, "Delil - Kelam", *DİA*, IX.
- _____, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Yıldırım, Ramazan, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Emîn", *DİA*, XI.
- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3.
- Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, XXVII.
- Yurdagür, Metin "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1.
- Yüce, Mustafa, Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Zaharaddin, M. S., "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, (1979), XXIII/3.
- Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, Beyrut 1401-1405/1981-85.
- _____, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 331.
- Zwemer, S. M., "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, London 1901, XXXIII.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1427/2006.
- Zeyne, Hüsnî, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978.

Salafism in The History of Islamic Thought: Its Historical Journey and General Characteristics*

Ferhat KOCA**

Abstract

Salafism is a conservative and traditional understanding which takes the first three generations of Islam as the model for understanding, interpreting and living Islam.

Salafism's historical experience can be analyzed as; Salafism as a methodological principle, as a systematic theory, as a political and Islamic movement, and as a radical and warrior structure.

In this study, the characteristics of Salafism can be grouped under seven main points. These are 1) Their denial of interpretation on God's Attributes and *mutashabih*, while defending *tafwid* 2) Their belief on unity of faith and acts 3) Their defense of the idea of the Quran is not created 4) Their claim that *naql* is superior to reason 5) Their claim on equality of Quran and Sunnah 6) Taking salafs' views and practices as a religious source and as an authority. 7) Believing that Caliphate is the right of *Qurayhisi* tribe.

All the discussions on Salafism, in the history of Islamic thought, are based on those basic premises.

Keywords: Salafism, Ahl al-Hadith, Hanbali Sect, Wahhabism, Saudi Salafism

İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

Özet

Selefîlik (selefiyye); İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modelin korunması mücadelesini veren gelenekçi ve muhafazakâr bir anlayıştır.

İslâm düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığı zaman selefîlik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefîlik, sistematik bir nazariye

* This paper is the English translation of the study titled "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Ferhat KOCA, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 15-70.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Faculty of Divinity, Hitit University e-mail: ferhatkoca@yahoo.com

olarak seleflilik, dinî ve siyâsî bir akım olarak seleflilik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak seleflilik şeklinde dört başlık altında incelenebilir.

Biz burada selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık: Bunlar: 1) Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusunda te'vîli reddedip teslim ve tefvîzi benimsemeleri; 2) İman-amel birlikteliğine inanmaları; 3) Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunmaları; 4) Akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğuna inanmaları; 5) Kur'ân ve sünneti eşit kategoride saymaları; 6) Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak ve otorite olarak kabul etmeleri; 7) Hilâfetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları.

İslâm düşünce tarihinde seleflikle ilgili yapılan bütün tartışmalar bu temel kabuller veya bunların sebep olduğu komplikasyonlar çevresinde gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Ehl-i Hadîs, Hanbelî Mezhebi, Vehhâbilik, Suudî Selefliliği

I. Introduction: What Does Salafism Mean?

The term, salaf, means “preceding or remaining in the past”. This term reflects the sahabah generation, the friends of the Prophet (p.b.u.h.), and the following generation (tabi'un) in the history of Islamic thought. Accordingly, salafi indicates those who are committed to the ideas of the sahabah and tabi'un, while Salafism suggests the belief and ideology that the practices and ideas of the sahabah and tabi'un should be strictly followed in Islamic thought. Ataba at-tabi'un, the second generation of Islam, is generally included in these two groups for general Islamic discussions.

Those supporting the Salafism movement called themselves “Ahl al-Asar, Ahl al-Hadith, Ahl as-Sunnah wa'l-jamaat, Ahl al-Hadith wa's-Sunnah, Ahl al-hak, Sifatıyyah, Isbatıyyah, Salafıyyah, Hanbaliyyah and Zahirıyyah” while their opponents called them “Asariyyah, Hashviyyah and Mushabbiha”.¹

The first generations of Islam positively reacted to Prophet's call, fought for tawhid next to him, never hesitated to do anything for this fight, and conveyed all Islamic ideas and national elements, primarily the Quran and the Prophet's sunnah, to the next generations. The Prophet was believed to have made the following statement about these generations: “*The most benevolent people are my ashab in my era. Tabi'un follows them, and ataba at-tabi'un follows tabi'un. There will come certain communities such that the testimony of some will be superior to their oath, and the oath of some will be superior to their testimony.*”² Thus, ideas and practices of such people were greatly valued in Islamic cultural history, and following them (ittiba as-salaf)

¹ For the definition of Salafism, see Adem Apak, “The Definitions of Salaf and Salafism Concepts Throughout the History of Islam”, *Salafism in the Past and Present, International Debate on Islamic Science*, 08-10 November 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, p. 39-50; M. Sait Özervarlı, “Salafıyyah”, *DİA*, XXXVI, 399-402.

² Bukhari, “Fadail al-ashab”, 1; “Shahadah”, 9.

was regarded to be an ethical attitude. However, certain individuals or groups in the Islamic society paid further respect to the ideas and practices of these first Islamic generations and accepted these as a methodological principle, while basing these ideas and practices on the center of religious and legal practices. Salafiyyah (Salafism) is a traditionalist and conservative ideology that accepts the first three generations of Islam as a model for understanding, interpreting and practicing Islam, and turns this model into a part of Islam rather than the history, and fights to protect this model.

We would like to imply that Salafism is not a particular group or sect that emerged in the history of Islam; instead, it is a movement or ideology that should be considered while interpreting Islamic works and issuing fiqh provisions³, which can be explained in Turkish with the terms, “nationalist” and “nationalism”. Nationalist means a person who advocates national values, while nationalism indicates the ideology and mentality of advocating national values. Nationalism is not the name of a group or party, it is a general ideology and mentality that is supported by various groups or parties. However, this statement does not mean that any groups or parties can call themselves “nationalist”. Salafism (salafiyyah) means the ideology or mentality of following the salaf as-salih as the Islamic ideology history, which does not prevent any groups or parties from calling themselves as “salaf”. Moreover, the historical development of Salafism which took place will be outlined accordingly below.

II. Historical Journey of Salafism

A macro overview toward Islamic ideology and culture history indicates that Salafism reached the present time undergoing various historical processes.

These periods can be divided into four periods:

1. The First Period: Salafism as a Methodological Principle

The differentiation between “Ahl al-Hijaz” and “Ahl al-Iraq”, which emerged based on the differences of environments and individuals between the hadith and fiqh authorities of the tabi’un generation in regard to using ra’y and judicial opinions while interpreting the Islamic works, and revealing the fiqh provisions,

³ Muhammad Ramazan al-Buti stated that salafism is not a sect, and such a sectarian concept is nothing but an imagination of something that never existed before. See Muhammad Ramazan al-Buti, as-Salafiyyah: *Marhalatun Zamaniyyatun Mubarakatun La Mazhabun Islamiyyun, Damascus 1408/1988, Dar al-Fiqr, p. 223-227.*

shortly turned into a methodological differentiation as “Ahl al-Asar” and “Ahl al-Ra’y” during the late first Hijri century and early second century.⁴

Ahl al-Asar, among these groups, stated that the ideas and practices of the Prophet’s friends (sahabah) and tabi’un generation should be followed, after the Quran and sunnah, to understand and interpret the doctrines, and works in tafsir, hadith and fiqh. In addition, they rejected various ra’y and rationalism methods.⁵

With certain insignificant differences, these scholars from Ahl al-Asar⁶ were divided into certain movements such as Malikiyyah (Maliki Sect), Shafiyyah (Shafi Sect), Hanbaliyyah (Hanbali Sect) and Zahiriyyah (Zahiri Sect). The first members of these sects were called “Ahl al-Sunnah al-hassa” or “Mutakadimun” (precedents, old salafis). However, particularly with Abu al-Hasan al-Ashari (d. 324/938) and Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944) in the fifth Hijri century (tenth century), a new era started in Islamic doctrines with Ahl al-Sunnah and the previously mentioned scholars caused two new movements, namely Ash’ariyyah (Ash’ari Sect) and Maturidiyyah (Maturidi Sect), to emerge. The members of these new movements were named “Ahl al-Sunnah ammah”.⁷

⁴ Ignaz Goldziher, “Fiqh”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, Milli Eğitim Basımevi, IV, 605-606; Muhammad al-Hasan al-Hajwi, *al-Fiqr as-sami fi tarih al-fiqh al-Islami* (inv. Abd al-aziz Abd al-fattah al-Qari), Medina 1976, II, 383-384; Hayreddin Karaman, *Islamic Law History*, İstanbul 1989, p. 175; a.mlf., “Fiqh”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 7. For Ahl al-ra’y, see Esat Kılıçer, *Ray Supporters in Islamic Fiqh*, Ankara 1975; a.mlf., “Ahl al-ra’y”, *DİA*, X, 520-524.

⁵ Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, no. 2, p. 59-68; Adnan Koşum, “Akıl (Re’y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, no. 12, p. 87-98.

⁶ Ibn Kutaybah (d. 276/889) considered many Islamic law interpreters including Maliq and Awzai as Ashab al-Ra’y, while he regarded those only interested in hadith narratives as Ashab al-Hadith. He excluded Ahmad ibn Hanbal from both groups (Ibn Kutaybah, *al-Maarif* (published by Servet Ukkasha), Cairo 1969, p. 494 et al.). Tirmidhi (d. 279/892) who considered Shafi an Ashab al-Hadith member (Tirmidhi, “Buyu”, 12, 14). Al-Makdisi (d. 380/990) accepted Shafi members to be from Ashab al-Hadith in a certain work, while he regarded them to be from Ahl al-Ray with Abu Hanifah in another work (Al-Makdisi, *al-Ma’arif*, p. 37, 179-180). According to Shahrastani, (d. 548/1153), Islamic law interpreters are divided into groups, Ashab al-Hadith and Ashab al-Ra’y. Ashab al-Hadith reflects those from Hijaz, namely Maliq, Shafi, Sufian as-Sawri, Ahmad ibn Hanbal, Dawud ibn Ali, and their friends. Ahba al-Ray, on the other hand, consists of Iraqi scholars, namely Abu Hanifa and his friends (Shahrastani, *Kitab al-Milal wa’n-nihal* (inv. Abd al-aziz Muhammad al-Wakil), Cairo 1388/1968, II, 11-12). Ibn Qayyim al-Jawziyyah considered three great fiqh sects, other than Hanafi movement, as Ahl al-Hadith (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I’lam al-muwakkin* (inv. M. Muhyiddin Abd al-hamidh), Cairo 1955, I, 101, II, 294; III, 362). For more information on the subject, see Ignaz Goldziher, *Zahiris “Their System and History”* (trans. Cihad Tunç), Ankara 1982, p. 3-5; Hayreddin Karaman, *Islamic Law History*, İstanbul 1989, p. 182-183; a.mlf., “Fiqh”, *DİA*, XIII, 7; Abdullah Aydınlı, “Ahl al-Hadith”, *DİA*, X, 507; Salim Ögüt, “Ahl al-Hadith”, *DİA*, X, 509; Esat Kılıçer, “Ahl al-Ra’y”, *DİA*, X, 523.

⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara 1981, Umran Yayinevi, p. 61.

This group, which was included in Ahl al-Sunnah al-hassa and mostly was formed with the followers of Ahmad ibn Hanbal's (d. 241/855)⁸ followers, rejected these newly-emerged Sunni movements and stated that they represented the "true" Ahl al-Sunnah.

Ahmad ibn Hanbal aimed to present the basics of Salafism in *ar-Rad 'al az-Zanadika wa'l-Jahmiyyah*, while Bukhari (d. 256/870) aimed for the same in *Halk af'al al-ibad*, Ibn Kutaybah (d. 276/889) in *Ta'wilu muhtalif al-hadith* and Abu Said ad-Darimi (d. 280/894) in *ar-Rad al al-Jahmiyyah*. Many Hanbali scholars who adopted the Salafism movement in this long period include the following: Abu Bakir al-Hallal (d. 311/923), Abu Muhammad al-Barbahari (d. 329/941), Abu Bakir Abd al-aziz ibn Ja'far (Gulam al-Hallal) (d. 363/974), Ibn Batta al-Ukbari (d. 387/997), Abu Abdallah ibn Mandah (d. 395/1005), Qadi Abu Ya'la al-Farrah (d. 458/1066), Sharif Abu Ja'far al-Hashimi (d. 470/1077-8), Haja Abdullah al-Harawi (d. 481/1089), Abu al-Wafa ibn Akil (d. 513/1119-20), Abu al-Faraj ibn al-Jawzi (d. 597/1200) and Mawaffakuddin ibn Kudamah (d. 620/1223).

The basic characteristics of Salafism in this era when it was a methodological principle, an approach in doctrine and a fiqh-based field are as follows: Avoiding the descriptions that would present Allah as an object, regarding the cognates seen in religious works (sanctification), confirming any issues revealed by the Prophet (confirmation), accepting the incompetence and deficiency in issues that are hard to understand (confession of incompetence), avoidance of asking unnecessary questions regarding issues about which humans cannot have an insight (silence), avoidance of performing rational interpretations regarding the wordings that cannot be understood thoroughly (sobriety), avoidance of performing research and studies on these issues (avoidance), and leaving the issue to the relevant authorities and divine knowledge (delegation).⁹

⁸ Certain Ahl al-hadith and salafi individuals made the following exaggerated comments about Ahmad ibn Hanbal: Ali ibn Madini: "Allah consolidated Islam with two men who do not have a third follower. They are Abu Bakir as-Siddiq in the Riddah period and Ahmad ibn Hanbali in the Mihnah Period." According to Rabi ibn Suleiman, Shafi made the following statement: "Whoever dislikes Ahmad ibn Hanbal becomes a non-believer." Kutaybah ibn said: "Ahmad ibn Hanbal is our imam. Whoever does not accept him, is an innovator." Muhammad ibn Ishaq ibn Ibrahim al-Hanzali states that he heard the following from his father: "Ahmed ibn Hanbal is evidence of Allah for his servants on earth." According to Maymuni, Ali ibn Madini stated the following: "Following the Prophet, nobody could do what Ahmad ibn Hanbal did for Islam". I said to him: "O! Abu al-Hasan! Are not you neglecting Abu Bakir as-Siddiq?" He answered: "Not even Abu Bakir as-Siddiq, because he had certain friends and assistants, but Ahmad ibn Hanbal had none." See Ibn Abu Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah* (inv. Muhammad Hamid al-Fiqhi), Cairo 1371/1952, I, 13-17.

⁹ Al-Ghazali, *Ijam al-awam an ilm al-kalam*, (in Majmuat ar-rasail al-Ghazali), Beirut trs., Dar al-kutub al-ilmiyyah, I, 42; İzmirli İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, p. 61-63; Bekir Topaloğlu, *Kalam Discipline (Introduction)*, İstanbul 1981, Damla Yayınevi, p. 114-16; Neşet Çağatay – İbrahim Ağâh Çubukçu, *History of Islamic Sects*, Ankara 1985, Second Edition, p. 192-95. For various evaluations

For approximately six centuries, starting from the Hijri second century (ninth century) to eight century (fourteenth century), also known as the era of Taqī ad-Dīn ibn Taymiyyah (d. 728/1327) who ensured an awakening within the Hanbali sect, Salafism continued to exist as a conservative and traditionalist ideology and methodological principle in various fields such as doctrines, kalam, tafsir, hadith and fiqh.

2. The Second Period: Salafism as a Systematical Theory

The Salafism movement abandoned the identity of being a methodological principle and conservative ideology after Taqī ad-Dīn ibn Taymiyyah, a competent imam from the Hanbali sect¹⁰, and it became a systematical and consistent theory within the Islamic ideology. With many analyses and criticisms, Ibn Taymiyyah brought the Salafi ideology to an alternative level before disciplines such as kalam, Sufism and philosophy in Islamic ideology.

The representatives of Salafi ideology in its first period supported the Salafi ideology, but they did not propose a systematical or consistent theory while building this ideology. Instead, they produced reactive rebuttal works for criticizing the ideas they rejected. However, Ibn Taymiyyah implied a religious rationalism within the borders of Quran and sunnah to consolidate Muslims' religion and unity, during a period when Crusades and the Mongol invasion took place. As such, he developed a promoter and active attitude abandoning the passive, reactive and rejectionist position.

The Salafi ideology for Ibn Taymiyyah reflects adapting the Quran and Sunnah, instead of rationalism, for the basics of Islam. The Nabawi and salafi method means avoiding making statements about Allah with ra'y, following the sahabah and

regarding these principles, see Burhan Baltacı, "Evaluation of Al-Ghazali's 'Salaf' Definition Within the Context of Habari Titles", Marafah, Kış 2009, year: 9, issue no. 3, p. 113-123.

¹⁰ For Taqī ad-Dīn ibn Taymiyyah's life and works, see Ibn Hajar, *ad-Durer al-caminah fi a'yan al-miet as-saminah*, Beirut, trs. (Dar al-Jil), I, 144-160; Ibn Kasir, *al-Bidayah wa'n-nihayah*, Beirut 1981, XIV, 135-141; Ibn Rajab *Kitab az-Zail ala Tabakat al-Hanabilah*, Beirut, trs. (Dar al-Ma'rifah), II, 387-408; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7; a.mlf., *Suppl.*, II, 119-26; Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathīr", *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162; a.mlf., *Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes*, *Revue des Études Islamiques*, (RÉI), Paris 1960, XXVIII, 1-71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, Cambridge 1973, IV/3, 311-327; a.mlf., "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, Paris 1975, XLI, 93-111; George Makdisi, "Ibn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, Leiden 1974, I, 118-129; S. A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, Oxford 1994, XXXIX/1, 41-86; Ferhat Koca, "Ibn Taymiyyah, Taqī ad-Dīn", *DîA*, XX, 391-405.

tabi'un, and adapting the Islamic philosophy, abandoning the Greek philosophy and kalam.¹¹

Ibn Taymiyyah and his followers were called "Mutaahhirun" (following salafis) in Salafi ideology. These followers include his most well-known students, also scholars, such as Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751/1350), Ibn Rajab (795/1392), Alaaddin Ali ibn Suleiman al-Mardawi (d. 885/1480), Sharafuddin Musa ibn Ahmad al-Hajjawi (d. 968/1560) and Mansur ibn Younes al-Bukhuti (Bahuti) (d. 1051/1641).

This period, when Salafism became a systematic theory, continued until the time of Muhammad ibn Abd al-wahhab, who opened a new era for the Hanbali sect and Salafism ideology.

3. The Third Period: Salafism as a Religious and Political Movement

This period started as Muhammad ibn Abd al-wahhab (d. 1206/1792)¹² gained the support of Emir Muhammad ibn Suud in Diriyah 1157 (1744), and they supported and respected each other in war and peace on the condition that the emirate is left to Ibn Suud and his lineage, whilst the sheikhdom is left to him and his lineage, for the purpose of building Allah's sovereignty on earth.

This history does not only reflect the start of the formation of a small Badawi emirate into a great state, but it also demonstrates the fact that Saudi Arabic Kingdom adapted the Hanbali sect as its formal sect and Salafism movement as its formal ideology. The historical and political conditions for this era indicate that Muhammad ibn Abd al-wahhab is needed to consolidate the political authority of ash-Sheikh Muhammad ibn Suud, and an emir like Muhammad ibn Suud is needed to spread his Abd al-wahhab's call.¹³

¹¹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawah* (published by. Abd ar-rahman ibn Qassim), Cairo 1404, XII, 349-350; XVI, 469-476.

¹² Muhammad ibn Abd al-wahhab's life and works, see Mahmud Shukri al-Alusi, *Tarihu Najd al-Hanbali*, Mecca 1349, p. 6-89; Omar Risa al-Kahhalah, *Mu'jam al-muallifin*, Damascus 1957, I, 269; X, 269; Brockelmann, GAL, II, 512; a.mlf., Suppl., II, 531; Ahmad Amin, "Muhammad ibn Abdilvehhâb", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Rome 1992-1, p. 6-31; Abd ar-rahim Abd ar-rahman Abd ar-rahim, *Tarih al-Arab al-hadith wa'l-mu'asir*, Qatar 1402/1982, p. 62-67; Muhsin Abd al-hamid, *Min aimmat at-tajdid al-Islami*, Rabat 1407/1986, p. 9-47; Ahmad Fahim Matar, "A scholar like Abd al-wahhab Abkariyyal-'asri and ustaz al-jili", *Majallat al-Bukhus al-Islamiyyah*, Riyadh 1405/1985, XIII, 233-247; Abdallah as-Salih al-Usaymin, "ash-Sheikh Muhammad ibn Abd al-wahhab hayatuhu and fiqrulu", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Rome 1991-2, p. 34-43; M. Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 2 (London 1992), III/2, p.191-202.

¹³ Muhammad ibn Suud and his period, see Husein Ibn Gannam, *Tarihu Najd* (published by. Nasiruddin al-Asad) Cairo, 1402/1982, I, 77-78, 64-70, 80, 89, 93-97, 136; Abd ar-rahim Abd ar-rahman Abd ar-rahim, *Tarih al-Arab al-hadith wa'l-mu'asir*, p. 81-86; Husein Halaf ash-Sheikh Haz'al, *Tarih al-Jazirat al-Arabiyyati fi asri'ash-Sheikh Muhammad Ibn Abd al-wahhab*, Beirut 1968, p. 157-164,

Muhammad ibn Abd al-wahhab's doctrine consists of the principle that uniting Allah's titles and actions is not sufficient for tawhid because servants should also combine their actions with Allah's actions (tawhid-i ma'budiyyah, amali tawhid). Those who failed in this tawhid are regarded as non-believers, whose goods and lives are halal for those who believed in one Allah. This evidence is reflected in cognate verses, but it is not permissible to gloss and interpret these verses. Resorting is sacrilege, and intercession is only peculiar to Allah. Thus, there is no guide other than the Quran, and no director other than Allah. It is even unlawful to wish intercession from the prophets. Anything that is not included in the Quran and sunnah is innovation, and any innovation suggests aberration. The mind is not a fiqh evidence, and judicial opinions, comparisons, and juristic preference other than the current Islamic works cannot be used. It is obligatory to work or fight, when required, to order benevolence and to ban malevolence.¹⁴

In an environment, where the authority of the Ottoman Empire weakened due to various internal and external incidents, and the period, when the Ottoman Empire failed to send a special army to the region to follow Wahhabism and attempted to assign the emirs of Mecca and Medina to perform the task, the Ottoman Empire fell from its dominant days. In addition, Wahhabi-Saudi armies occupied Taif and Mecca in 1924, and Medina and Jeddah in 1925.¹⁵

Abd al-Aziz ibn Suud, the leader of Saudis, declared himself as the King of Hejaz in 1926 and King of Nejd in 1927. He executed the Treaty of Jeddah with the English officials on 17 September 1927.¹⁶ The provisions of this treaty indicate that

263-271; Salahaddin al-Mukhtar, *Tarih al-Mamlakat al-Arabiyyat as-Suudiyyati fi madiha wa hadiriha*, Beirut 1957, I, 41-46.

¹⁴ For the rise and development of Wahhabi movement, see M. J. Crawford, *Wahhâbi 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993, p. 104-121; S. M. Zwemer, "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, London 1901, XXXIII, 311-333; G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10; Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", 2 (1992), *JRAS*, III/2, 191-202; Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, p. 15-25; G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972; E. Sirriyeh, "Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism", *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Oxford 1989, XVI/2, 123-132; Yusuf Ziya Yörükan, "Wahhabism", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, XXVII, 51-67; M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, Karachi 1987, X/1, 67-83.

¹⁵ For the events that precede the establishment of the modern Saudi Arabic Kingdom, see J. Kostiner, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936 From Chieftaincy to Monarchical State*, New York-Oxford 1993, p. 13-70; Amin Said, *Tarih ad-Dawlat as-Suudiyyah*, I-II, Riyadh trs., (Matbaatu Dar at-Malik Abd al-aziz); Salahaddin al-Mukhtar, *Tarih al-Mamlakat al-Arabiyyat as-Suudiyyah fi mazihah wa hadiriha*, I-II, Beirut, trs., (Daru Maktabat al-hayat); Ismail Yagi, "Britain wa'd-davlat as-Suudiyyat al-ula", *Majallatu Kulliyat al-İjtima'iyyah*, I (Riyadh 1977), 417-447.

¹⁶ For the content of the Treaty of Jeddah, see J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150.

English people recognized the sovereignty of Saudis over Hejaz.¹⁷ Hejaz and Nejd regions, managed as two separate units, were united under the name of Saudi Arabia Kingdom in 1932.

Within the historical period starting from the establishment of Saudi Arabia Kingdom to the present time, Muhammad ibn Abd al-wahhab stayed as the greatest theoretician of Wahhabi movement and the Saudi Kingdom.

Wahhabism not only influenced the Arabic Peninsula in regard to religious ideology, but it also affected a geography extending from Northern Africa to Far East.¹⁸

The most significant representatives of Saudi Salafism in Saudi Arabia Kingdom are the scholars who provide religious education in governmental institutions such as Hay'atu Kibar al-Ulama, Rabitat al-Alam al-Islami and Idarat al-Bukhus. The most well-known ones among these scholars are Abd al-Aziz ibn Abdallah ibn Baz (d. 1999), Muhammad Nasiruddin al-Albani (d. 1999), Muhammad ibn Salah ibn al-Useymin at-Tamimi (d. 2001) and Mukbil al-Vadii (d. 2001).¹⁹

4. The Fourth Period: Salafism as a Radical and Warrior Movement

After the Soviet Union invaded Afghanistan in 1979, various religious and nationalist groups rejected this invasion, and they initiated a long-term fight against the Soviet Union. During this war, large public masses had to take refuge in neighboring countries. The largest of these refugee movements took place in Pakistan, and millions of Afghans lived in poverty and had many difficulties. During the war that lasted ten years against the Soviets, many local and foreign people educated the refugee Afghan children (students, taliban). These people included different educators with the Salafi ideology who were raised in Saudi Arabia, Pakistan and neighboring countries.

¹⁷ For the relationship between the Wahhabi movement and the English, see J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford 1991, p. 99-138; D. G. Hogarth, "Wahabism and British Interests", *International Affaires*, 1925, IV, 70-81.

¹⁸ For the effects of Wahhabism in the regions (other than Saudi Arabia), see L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, 1979, XXIII/3, 146-157; Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, Riyad 1980, IV, 3-15; A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, p. 155-177.

¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "Modern Salafism and Its Influence on Islamic Movements", *Salafism in the Past and Present, International Debate on Islamic Science*, 08-10 November 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, p. 491-492.

Although the local groups in Afghanistan defeated the Soviet Union and deported the Soviet units from their home country, they had domestic problems with one another and thus entered into a devastating war. Upon these events, these refugee students (Taliban) raised by many people and groups with Salafi ideology took a side against all these groups fighting in their country, and thus a new actor joined the civil war in Afghanistan. These students, who were essentially the members of Hanafi sect, agreed with Osama bin Laden (d. 2011), the leader of Al-Qaeda who followed the Salafi ideology, and was one of the greatest supporters of these students, upon the jihad of Afghanistan. Afghanistan became a country where not only Afghans fought, but where also the radical and warrior groups (jihadi, jihadist) with Salafism ideology had training.

The classical Wahhabism/Salafism influence started to weaken in this era, and a new ulama generation began including those who named themselves *shuy as-sahwa* (scholars of awakening) such as Salman al-Awdah, Safar al-Hawali, Nasir al-Umar, Aiz al-Qarni, Ibrahim ad-Dawish and Muhammad ibn Said al-Qahtari, who were a different group than traditional salafis such as Ibn Baz and Ibn al-Usaymin.²⁰ However, these people criticized, abandoned and accused Usama ibn Laden of sacrilege without referring to the Muslim administrators and scholars as al-Qaeda organized bloody campaigns, thus turned Muslim countries into a war arena, and targeted innocent civilians in contravention of the Islamic war law.²¹

While the civil war continued in Afghanistan, Al-Qaeda of Usamah bin Laden attacked certain targets in the United States of America on 11 September 2001, and upon these attacks, USA invaded Afghanistan and Iraq, which caused many jihadist and terrorists organizations to be formed from the elements acquired with the ideology that was created via the educational institutions and non-governmental organizations founded in various Islamic countries such as Algeria, Morocco, Tunisia, Libya, Mali, Nigeria, Somali, Egypt, Syria and Iraq. As a result of the emergence of these organizations, many bloody civil wars took place.

These groups, which brought the Salafi ideology and values to a vastly point different from when it first emerged and became radicalized to a degree that it could not represent Salafism ideology anymore, have become non-believer, extremist organizations that imply the form of the religion rather than its essence, neglect its moral aspects, reject Muslims' historical experiences and cultural wealth, and turn into a form that is no longer familiar with Islam and Muslims. Their exclusionary, repressive and monopolist concepts have not been seen in either the salaf (precedents) group named "Ahl al-Sunnah al-Hassah" or the halaf (followers) group named "Ahl al-Sunnah al-Ammah".

²⁰ Büyükkara, "Modern Salafism and Its Influence on Islamic Movements", p. 501.

²¹ Büyükkara, "Modern Salafism and Its Influence on Islamic Movements", p. 503.

After providing information on the history of Salafism, it is fair to state the following: All radical sunni/salafi organizations that emerged not only in Islamic countries, but also over the whole globe, and drifted the world into chaos are a product of Salafism in Saudi Arabia, which is the result of Wahhabism. Wahhabism was inspired by the ideas of Ibn Taymiyyah who was an ideologist raised by the classical salafi ideology. In conclusion, all radical Sunni movements and organizations are a product of Salafism as Salafism is based on making a certain historical period divine and inviolable. Such conservatism is against the course and change of time, in other words, nature. Like Don Quixote's fighting of windmills, the salafi warriors constantly fight with the modern "windmills" named "azmanin tagayyur" for the purpose of protecting the "divine period".

III. The General Characteristics of Salafism

As briefly summarized before, Salafism was a conservative approach and methodological principle, but it turned into a theory with a systematical integrity, a religious and political movement, and finally a radical and bloody organization. Thus, many questions exist about what to understand, when Salafism is mentioned. In addition, there are a few modern people or groups that still adapt Salafism as a methodological principle and conservative ideology, interpret the religious works accordingly, and name themselves "Ahl al-Hadith", "Ahl al-Asar", or "Hanbali". Thus, determining the characteristic features of Salafism by considering the manifestations that emerged in certain periods may be misleading. Melting all Salafist groups which do not have an integral structure, and have differences in topics such as doctrine, kalam, hadith, fiqh or Sufism, or even with geography and time, putting together in the same pot and associating the ideas of one of them to those of another will not be accurate. Thus, an effort is made to avoid generic approaches and to present certain characteristics that separate the Salafism ideology from other ideologies and movements by directly using their sources.

1. Allah's Titles: Orientation from Ta'wil to Tafwiz, and Tafakkur to Tashbih

The most basic characteristic of Islam is that it has a "tawhid" belief, which is summarized as "There is no creator but Allah, and Muhammad is Allah's servant and messenger."

Allah's names and titles mentioned in this sentence reflect certain meanings and concepts that are associated with Allah.

Muslim scholars accepted that Allah does not have any faults and flaws, and Allah has all sorts of perfection (kamal). Thus, Allah's titles are divided into two groups, namely salbi (tanzih/zati) and subuti.

Salbi titles are those that reject the characteristics which do not match with Allah's divine position, and thus reflect what "Allah is not". These titles can be related to vujud, seniority, survival, monotheism, kiyam bi-nafsihi (needing nobody to exist) and muhalafatun lal-havadis (possessing no similarity to creatures). Subuti titles (sifat al-maani, titles on appearance), on the other hand, reflect Allah's presence, activities and perfectionism, thus indicate what Allah is. These titles are based on life, Islamic aspects, will, strength, hearing, seeing, kalam, and takwin (creating out of nothing). In addition, there are certain titles that are associated with Allah in religious works and evaluated as the exception of salbi titles or as a separate group named as "habari titles". Concepts that include mortal meanings such as yad, wajh, nuzul (hands, faces, or revelation) can be provided as examples to these titles.²²

Ahmad ibn Hanbal, among the Salafi imams, stated that Allah can only be reflected with the titles reported in Quran and sunnah, the titles are tawkifi, and human mind cannot generate or explain a title for Allah by itself without considering the religious works because the Mind inevitably fails into errors about the divinity of titles and actions as it does not know the nature and condition of these titles and actions. According to Ahmad ibn Hanbal, Allah has Islamic titles based on Islamic philosophy, life, will, strength, kalam, hearing and seeing because the Quran also mentions Allah's philosophy²³ and strength²⁴ in addition to the titles of alim, hay and qadir. Philosophy was associated with the title of alim while strength was related to qadir. All titles of Allah are eternal and ever-lasting. As a hadith becomes correct along with its conveyor and titles, Allah is eternal with divine presence and titles.²⁵

According to Ahmad ibn Hanbal, qualifying Allah with the titles seen in religious works does not necessitate comparisons. It is wrong to consider Allah similar to creatures, but it is as wrong to assign a negative meaning to the titles reported in religious works for the purpose of avoiding describing Allah.²⁶ The only way of abandoning the drawbacks of comparison and excessive criticism is to accept the titles reported in religious works and to believe that these are different from the titles of creatures in regard to their natures and conditions.

According to Ahmad ibn Hanbal; yad, wajh, nefs, wrath and consent, the Hanbali titles, are peculiar to Allah, and it is wrong to assign metaphoric meanings

²² Bekir Topaloğlu, "Al Asma ul-Husna", DİA, XI, 404, 410, 412. For the number of titles, see H. Hüseyin Tunçbilek, "Demonstration, Number, and Sections of Divine Titles, and Name-Title Relationship", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/15, 5-28.

²³ al-A'raf 7/7.

²⁴ az-Zariyah 51/58.

²⁵ Abd al-wahid ibn Abd al-aziz at-Tamimi, *Itikad al-imam al-munbal Abi Abdallah Ahmad ibn Hanbal (in Tabakat al-Hanabilah)*, II, 293-300.

²⁶ Ahmed ibn Hanbel, *ar-Rad ala'z-Zanadika wa'l-Jahmiyyah* (in *Akaid as-salaf*, published by. Ali Sami an-Nashar Ammar Talibi), İskenderiye 1971, p. 90.

to these titles because they do not have appropriate tawils that can be understood by people.²⁷

Abu Said Usman ibn Said ad-Darimi, who is among the representatives of Salafi ideology, stated that all of Allah's names and titles are eternal. According to him, Allah was alim, qadir, mutakallim and halik before creating the world. These titles are not essential or to be evaluated separately. Like Allah's essential titles, the actual titles of Allah are also eternal. Management, revelation, arrival, consent and wrath are among the actions that are peculiar to Allah.²⁸

According to Ibn Taymiyyah, all titles of Allah are eternal, and there is not a carrier of these titles. Thus, understanding tawhid as a negative aspect of titles and even Al-Asma Ul-Husna is wrong because such a divine ideology can be conceived only in minds rather than the realm of existence. Similarly, a composition between essence and titles is not possible, due to recognizing titles as there are not any concepts that refer to the facts which are separate and independent from Allah's presence. The obligatory presence is not only related to essence or titles, but also to the essence reflected with kamal titles. Thus titles cannot be evaluated separately from essence.²⁹

Ibn Taymiyyah, who turned the salafi ideology into a systematical theory, and Muhammad ibn Abd al-wahhab, who transformed Salafism into a political movement, particularly implied the unity of Allah (tawhid) and divided tawhid into three sections, namely, "tawhid ar-rububiyah, tawhid al-uluhiyyah (tawhid al-ibadah), and tawhid al-asma wa's-sifat".³⁰

Tawhid ar-rububiyah means believing that Allah created humans, granted them their foods and earnings, claimed their lives or resurrected them, accepting Allah's fortune and destiny, and believing the existence of one Allah (monotheism).

Tawhid al-uluhiyyah (tawhid al-ibadah) means that servants recognize Allah as the one and only with all their actions. According to this tawhid, which is also called as "ibadah tawhid", all ibadah, such as prayers, fasting, alms, and religious

²⁷ Abd al-wahid ibn Abd al-aziz at-Tamimi, *ibid.*, II, 249; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed ibn Hanbal", DİA, II, 83-84.

²⁸ Al-Darimi, *ar-Rad al al-Jahmiyyah* (published by Gōsta Wiestam), Leiden 1960, p. 59-62, 82, 90; Yusuf Şevki Yavuz, "Al-Darimi, Osman ibn Said – Ideas on Doctrines", DİA, VIII, 497. For Al-Darimi's ideas on Allah's titles, see Kamil Çakın, "Abu Said ad-Darimi's Ideas on Allah's Titles", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2000, III/8, 47-56.

²⁹ Ibn Taymiyyah, *Iktiza as-sirat al-mustakim* (published by Nasir ibn Abd al-qarim al-Akl), Riyadh 1404, II, 844-845; a.m.f., *Dar at-taarud al-akl wa'n-nakl* (published by Muhammad Rashad Salim), Riyadh 1399/1979, III, 292-293, 402; M. Sait Özervarlı, "Ibn Taymiyyah Taqī ad-Dīn – Theological Ideas", DİA, XX, 406.

³⁰ For Ibn Taymiyyah's tawhid ideology Ibn Taymiyyah, *Prayer and Tawhid* (trs. Abdi Keskinsoy), İstanbul 2006, Pınar Yayınları; a.m.f., *Tawhid al-Asma wa's-Sifat, (Name and Title Tawhid)*, (trans. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, "Allah's Description for Ibn Taymiyyah", *Kelam Araştırmaları*, 2006, 4/2, p. 39-86; Berat Sarıkaya, *Tawhid in Islamic Ideology – Ibn Taymiyyah Case*, Gümüşhane 2013; a.m.f., "Ibn Taymiyyah's Tawhid Ideology and Practical Tawhid Implication", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, IV/7, 91-114.

sacrifices should be performed only for Allah. To fulfill this tawhid, it is obligatory to perform all ibadah only for Allah, and to assign any divine matters or titles to anybody but Allah. To do so, all prayers should be performed in accordance to the Quran and sunnah. According to Ibn Taymiyyah, the most extreme factor disrupting this tawhid is the idea of embodiment and consolidation that reflects an association between Allah and creatures, and the theory of unity of existence that represents this association. Similarly, he objected to the actions of canonizing virtuous people, particularly the prophets, requesting help from them, mentioning them as mediators in prayers (tawassul), visiting their graves for the purpose of praying, and dhikr, and religious music and dancing performed by the sheikhs or followers of various movements, and he considered these as the behaviors that may disrupt the tawhid belief and direct people to polytheism and superstition.³¹ Muhammad ibn Abd al-wahhab stated that ibadah such as praying, requesting spiritual help, making a vow or trusting in Allah should only be performed for Allah as per the tawhid al-ibadah ideology. Thus, using a mediator or intercessor for the communication with Allah or benefiting from the spiritual strength of somebody is superstitious. In addition, travelling for the purpose of visiting certain people's graves, hanging wishes on these graves, and asking them to accept their prays suggests polytheism.

Tawhid al-asma wa's-sifat means accepting and acknowledging all of Allah's names and titles in the Quran and Sunnah with an absolute belief without any alterations, recessions, conditions or representations.³² Muhammad ibn Abd al-wahhab stated that a person who claimed "Allah is dependent upon another element (interlocutory)" or suggested otherwise would be an innovator. According to him, Allah's titles should not be limited with any numbers, and contents of religious Works should be accepted as they are.³³

Salafi ideology followers stated that habari titles such as yad, wajh, nuzul and istiwa that suggest "an appearance similar to creatures" (hadith)³⁴ are archaic, and

³¹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, I, 199-243; a.mlf., *Iktiza as-sirat al-mustakim*, II, 845-850; Ferhat Koca, "Ibn Taymiyyah Taqi ad-Din – His Fiqh-Based Ideas", *DIA*, XX, 403-404; M. Sait Özervarlı, "Ibn Taymiyyah Taqi ad-Din – His Theological Ideas", *DIA*, XX, 407.

³² Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, III, 3.

³³ Mustafa Öz, "Muhammad ibn Abd al-wahhab – His Scholar Personality", *DIA*, XXX, 492-493.

³⁴ For the discussions on Habari titles, see Metin Yurdağur, "The Method in Understanding the Habari Titles", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, issue no. 1, p. 249-264; İbrahim Çelik, "Habari Titles in Quran and Tashbih Idea Associated with Mukatil ibn Suleiman", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, II/2, 151-160; Ömer Aydın, "The Ways of Understanding the Habari Titles", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, issue no. 1, p. 133-158; a.mlf., "Ta'wil of Certain Habari Titles in Quran", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, issue no. 2, p. 143-177; Sabri Erdem, "Habari Titles and Semantics", *Dini Araştırmalar*, 2003, V/15, p. 109-120; Mustafa Yüce, "Habari Titles According to Haris al-Mahasibi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2, 274-294; Mehmet Sait Uzundağ, "XIX. Siddiq Hasan Khan, the Great Indian Hadith Scholar (d. 1307/1890), and His Ideas on Allah's Habari Titles", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/1, 125-145; Nurullah Agitoğlu, "Suyuti's Approach Toward Certain Habari Titles as an Hadith

these titles indicate that Allah's essence is neither humanly nor material, which caused a vicious circle for these followers. While explaining the nature of these titles, they got closer to the borders of tashbih and tajsim, and they claimed that these titles are cognate, cognates cannot be understood rationally, thus they should not be glossed, and their meaning should be left to Allah (tafwiz). For example, al-Darimi stated that Allah can be comprehended through senses because the Quran reports that Allah talked to Moses directly, he will also talk to Muslims and can be seen by them in the afterlife.³⁵ Regardless of the conditions, "seeing" and "talking" means comprehending a subject or object with senses. Moreover, an object that cannot be comprehended with senses cannot be regarded as physically existing. However, Allah qualified the divine characteristics "non-destroyable".³⁶ This verse indicates that Allah is a "real" being which is present physically without the rational borders. Anything that exists physically should have a border and certain titles. The verses which indicate that Allah is in the skies, able to mortify or stone humans, and all elegant words reach to Allah³⁷, and the hadiths suggesting that Allah is in the sky is the evidence that suggests his borders. However, nobody other than Allah can know the divine borders.³⁸

These words indicate how Salafism stays between tashbih and tanzih regarding Allah's titles.

Ibn Taymiyyah claimed that tashbih or tajsim that would require ta'wil did not take place, as previously thought for titles in the religious works on the Quran and sunnah. Although certain titles of Allah are also used by humans to suggest certain humanly characteristics, the similarity is only present in the wordings, and the content of divine titles is completely different than what is suggested for humans and this content only aims to reflect Allah's divine characteristics.³⁹

These ideas of Salafi imams on Allah's names and titles only serve to explain the following statement by Malik ibn Anas (d. 179/795), an Ahl al-Hadith imam: "Istiwa⁴⁰ is clear (rational); its conditions are unclear. It is necessary to believe in

Authority – With Regard to His Work named *at-Tawshih*", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2, 103-123.

³⁵ an-Nisa 4/164; ali-'Imran 3/77; al-Qiyamah 75/22.

³⁶ al-Qasas 28/88.

³⁷ Taha 20/5; al-Mulk 67/16-17; al-Fatır 35/10.

³⁸ Al-Darimi, *Rad al-Imam ad-Darimi Osman ibn Said ala Bishr al-Marisi* (published by. Muhammad Hamid al-Fiqi), Beirut, trans., Dar al-Kutub al-ilmiyyah, p. 6, 23-24; Yusuf Şevki Yavuz, "Darimi, Osman ibn Said – Their Ideas on Doctrine", *DİA*, VIII, 496-497.

³⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, III, 1-5, 25-27; M. Sait Özervarlı, "İbn Taymiyyah Tawi ad-Din - His Theological Ideas", *DİA*, XX, 406.

⁴⁰ For more details about istiwa, see Ibn Taymiyyah, *Istiwa Booklet* (trans. Heyet), İstanbul 1996, Tevhîd Yayınları; Veysel Kasar, "The Concept of Istiwa from the Cognates in Quran", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, issue no. 3, p. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "Istiwa", *DİA*, XXIII, 402-404.

istiwa, but asking questions about this issue suggests the concept of innovation"⁴¹. The ta'wil process cannot be performed for the cognates and the issue is left to Allah's will (tafwiz), which is among the basic characteristics of Salafism.⁴² As mentioned before, these characteristics indicate that the actions and features of consecration, confirmation, accepting weaknesses, sobriety and avoidance are left to the scholars and Allah's philosophy (tafwiz).⁴³

Salafism adopted the process of confirming Allah's titles and cognates, rather than performing the process of ta'wil for them, and by leaving the issue to Allah, it focused on tashbih through understanding the religious works on this issue, with the meanings of the wordings in these works. Allah sent the Quran with a clear and understandable Arabic to enable us to read and the understand Quran.⁴⁴ If the Quran has a verse with an ambiguous meaning, another verse or sunnah that can explain this verse can be found. If such evidence is not present, this does not mean that the ambiguous verse should be left so, because the process of explaining the meaning of this verse could be left to humans (deliberately), and, humans can understand and explain the ambiguous verse within the general principles of Quran and sunnah. In addition, Rabia ibn Abi Abd ar-Rahman (d. 136/753), the faqih (Islamic jurist) narrated by Malik ibn Anas, made the following statement: "Allah revealed the divine book to the Prophet and left the certain areas of ambiguity (space) to the Prophet's sunnah. The Prophet formed Sunnah and left certain areas to the process of ra'y."⁴⁵ In addition, Allah does not address humans with a non-understandable language and hold them responsible for what has been revealed to them with this language, because otherwise this would be against Allah's philosophy and wisdom. Moreover, majority of usul scholars stated that statements should be present in shariah only when needed (no suspension)⁴⁶ and

⁴¹ Abu Mansur Abd al-qahir ibn Tahir at-Tamimi al-Baghdadi, *Usul ad-din*, Beirut 1401/1981, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, p. 113; Muhammad Jamaladdin al-Qasimi, *Tafsir al-Qasimi (Mahasin at-ta'wil)*, (published by Muhammad Fuad Abd al-baqi), Cairo trans., Dar al-Ihyai kutub al-Arabi, VII, 2704; Yavuz, "Istiwa", *DIA*, XXIII, 402.

⁴² For more details about Salafism as a method of understanding and interpretation, see Mustafa Selim Yilmaz, "An Essay on Salafism as a Method of Understanding and Interpretation in Islamic Ideology History", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3, 532-553.

⁴³ For more details on this subject, see the title "The First Period: Salafism as a Natural Ideology: From Ahl al-sunnah al-Hassa to Hanbalism" in the "Historical Adventure of Salafism" section of the present study.

⁴⁴ For the verses on the Arabic revelation of the Quran, see Yusuf 12/2; ar Ra'd 13/37; an-Nahl 16/103; Taha 20/113; ash-Shuara 26/190; az-Zumar 39/28; Fussilat 41/3, 44; ash-Shura 42/7; az-Zukhruf 43/3; al-Ahqaf 46/1.

⁴⁵ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa'l-mutafakkih* (inv. Adil ibn Yussuf al-Azazi), al-Mamlakat al-Arabiyyat as-Suudiyah, 1417/1996, Dar al-Ibn al-Jawzi, I, 501.

⁴⁶ For the discussions on whether statements are suspended for the period following the requirement, see Abu al-Husein al-Basri, al-Mu'tamad fi usul al-fiqh (inv. Muhammad Hamidallah), Damascus 1964, I, 251, 342-358; Abu Ishak ash-Shirazi, Sharh al-Luma' (inv. Abd al-majid Turki), Beirut 1988, I, 473; Sarahsi, *Usul as-Sarahsi* (inv. Abu al-Wafa al-Afghani), Beirut 1973, II, 29, 73; Fahraddin ar-Razi, *al-Mahsul fi ilmi usul al-fiqh* (inv. Taha Jabir al-Ulvani), Riyadh 1979, I, 3/279-323; Shawkani, *Irshad al-*

the actions that are subject to provisions/offers (al-mahkum fikh) should be known by the liable⁴⁷.

As Salafism strictly fought for the areas which should not be interpreted, Salafism followers suggest that people should not express an idea, they should accept their weakness, and leave the issue to Allah to avoid any errors that may arise from ta'wil and rationalism towards the divine titles and cognate works which cause people to stay uneducated and become a toy for Western actors.

2. Unity of Faith-Religious Practice: Radical Moralism and Takfir Practice

According to Ahmad ibn Hanbal states that faith consists of "statements and religious practices" or faith can be achieved "with confirmation from the heart, acknowledgement from the tongue, and practices from the limbs."⁴⁸ Similarly, Ahl al-Hadith states that faith consists of "statements, practices, and conditions." Faith suggests statements and practices, intentions and incidences. Faith can be increased, reduced or absent, if Allah orders so. Faith increases with obedience, but decreases upon revolting.⁴⁹

Ahmad ibn, Hanbal aimed to reject the Murji'ah that considered confirmation from the heart as sufficient for proper faith, when he claimed in the faith definitions that religious practices were included in faith. In addition, according to an idea associated with him, a person who is not polytheist and who prays facing toward the kiblah cannot be declared as a non-believer. According to another belief, he stated that all Ahl al-Bidah groups that form different opinions to explain Allah's titles and faith-based principles, compared to Ahl al-Sunnah, will be considered as non-believers.⁵⁰ Sources indicate different narratives indicating that he considered those who supported and pioneered innovative ideas as non-believers.⁵¹ Ahmad

fuhul ila tahkik al-hak min ilm al-usul, Beirut, trans. (Dar al-Ma'rifah), p. 174-175; Ferhat Koca, *Consecration in Islamic Law Methodology*, İstanbul 1996, p. 122, 159-163, 229

⁴⁷ For the issue that actions subject to provisions/offers (al-mahkum fikh) should be known by the liable, see Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, Beirut 1405/1985, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, I-IV, 60-64; Abd al-karim Zaidan, *al-Wajiz fi usul al-fiqh*, Beirut 1427/2006, Muassasat ar-Risalah, p. 76-77; Zaki ad-Din Sha'ban, *Basics of Islamic Law* (trans. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, p. 235-236.

⁴⁸ According to Ahmad ibn Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, (published by Muhammad ibn Said Basiuni), Beirut 1405/1985, p. 81; Ibn Abi Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, I, 130; Abd al-wahid ibn Abd al-aziz at-Tamimi, *I'tikad al-imam al-munbal*, II, 301; Zahabi, *Siyaru a'lam an-nubalah* (published by Shuaib al-Arnaut et al.), Beirut 1401-1405/1981-85, XI, 302.

⁴⁹ Abu Muhammad Hasan ibn Ali ibn Halaf al-Barbahari, *Sharhu as-Sunnah* (published by Abd ar-rahman ibn Ahmad al-Jumayzi), Riyadh 1426, Maktabatu Dar al-Minhaj, p. 52; Abu Osman Ismail ibn Abd ar-rahman as-Sabuni, *Akidet as-salaf wa ashab al-hadith* (published by Nasir ibn Abd ar-rahman al-Jadi'), Riyadh 1419/1988, Dar al-asimah, p. 264.

⁵⁰ Ahmad ibn, Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, p. 10, 71, 104-105, 119; al-Darimi, *ar-Rad 'al al-Jahmiyyah*, p. 101-102; Ibn Abi Ya'la, *Tabakah*, I, 26-27, 132, 142, 145.

⁵¹ Ahmad ibn, Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, p. 10, 71; Ibn Abi Ya'la, *Tabakah*, I, 95.

ibn, Hanbal and certain Salafi scholars stated that anyone who intentionally abandons prayers is a sacrilege as per the unity of faith, and religious practice.⁵²

The individuals and groups that adapted the Salafism movement supported such a faith and practice unity, which directed towards a radical moralism, or even takfir practice. They searched for a “complete” unity between practice and faith in the political, social, cultural and economic fields of personal and social life, and they were accused of being a takfir (non-believer). In addition, this approach fits their tawhid ideology (tawhid al-mabudiyah amel al-tawhid) or even a natural result of this ideology.

However, the unity of faith and practice in the development of Salafism turned into an instrument that supported the related practices, and the good deeds that should be possessed by Muslims in their daily lives transformed into an “organizational act” which should be performed a member of the jihadist-radical Salafism organizations.

3. Non-Created Identity of Quran: Maintaining the Social Status Quo

People have started to discuss whether the Quran was created in an early period, the early Hijri second century, in the Islamic ideology. There are certain people who associate these discussions with certain Greek or Christian activities,⁵³ or with the effects of Greek Philosophy on Islamic ideology, and there are those who relate these controversial issues to the internal factors stating that these

⁵² Ahmad ibn Hanbal, *Usul as-sunnah* (Basics of Ahl as-Sunnah), (trans. Abu Muaz Saifallah Erdoghmush), y., trans., p. 5 (www.islah.de); Abu Usman Ismail ibn Abd ar-rahman as-Sabuni, *Akidat as-salaf wa ashab al-hadith*, p. 278-279.

⁵³ Yuhanna al-Dimashqi (d. 132/750) who was a clerk in the palace during the era of Hisham ibn Abd al-Maliq (d. 125/743) proposed the idea that divine words, i.e. the Quran, is not a creature considering the fact that Jesus is reflected as “Kalimat Allah” to prove the divine characteristics of Jesus (Ali ‘Imran 3/39, 45; An-Nisa, 4/171). Yuhanna tells a Christian how to act when they see a Muslim, as follows: If a Muslim asks you “What is the Messiah?”, answer without hesitation “The Messiah is Allah’s word”, and ask “What does your divine book tell about the Messiah?” If that Muslim understands your question but still attempts to pass to another topic by asking different questions, do not answer their questions without receiving a certain answer. You will see that Muslim will have to answer as follows: “According to my divine book, the Messiah is Allah’s word and essence.” Upon that answer, ask the following: “Are those words creatures or not?” If that Muslim answers “They are not”, state the following: “Then we are of the same opinion, because the eternal one is Allah.” If that Muslim rejects your statement and says, “They are creatures”, ask: “Then who created the essence and words?” The answer will be “Allah”. Then ask: “You mean that Allah did not have any words or essence before creating these words?” You will see your opponent will be disappointed and not be able to answer your question. See Muharrem Akoğlu, *Mu’tazilah During Mihnah Process*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, p. 104; Ramazan Yıldırım, “The Political Abuse of Halk al-Quran Issue”, *Milal and Nihal: Belief, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 54-55.

discussions result from the issues related to Allah's eternal titles.⁵⁴ The author believes that Islamic society would inevitably discuss the "kalam" title of Allah and evaluate whether the Quran was created in this regard because this issue is directly related to Allah's title and regarded as an internal issue caused by the nature, style and content of the Quran.

Jahmiyyah, Harijis, Mu'tazilah and Shia scholars stated that the Quran is a divine work, and it is the reflection of divine attribution and actual titles that consists of the letters and sounds of Lawh al-mahfouz, Gabriel and the Prophet, other than Allah. According to them, the Quran is no different to human words as it can be heard and understood. Accordingly, the Quran is a creature and a muhdas (created afterwards).

Majority of Ahl al-Sunnah kalam authorities that consist of Ash'ariyyah and Maturidiyyah presented their opinions on whether the Quran is a creature and stated that the Quran's wordings and meanings should be separated. According to them, the Quran's essential meaning, that is present upon Allah's pure existence or cleared from the wordings, is eternal rather than a creature. The Quran's wordings (kalam al-lafzi) that present this meaning which is called kalam al-nafsi (zhati), for the understanding of humans, is created.

Karamiyyah indicated that Allah's kalam title, which is eternal, meant the divine ability to talk, but the Quran consisting of divine words is hadith (creature).⁵⁵

According to many Ahl al-Hadith and Salafist scholars such as Jafar ibn Muhammad as-Sadiq (d. 148/765), Malik ibn Anas, Abdallah ibn Mubarak (d. 181/797), Waqif' ibn al-Jarrah (d. 197/812), Abd ar-rahman ibn Mahdi (d. 198/813-14), Imam Al-Shafi'i and Ahmad ibn Hanbal, the Quran is Allah's statement and thus not a creature, and the Quran's wordings and meanings are eternal as they reflect the presence of Allah. They suggest that as the Quran is Allah's kalam and thus a

⁵⁴ For these ideas, see Yusuf Şevki Yavuz, "Halk al-Quran", DİA; XV, 371.

⁵⁵ Qadi Abd al-jabbar, *Sharh al-usul al-hamsah* (Abd al-qarim Usman), Cairo 1988, p. 528-531; Abu al-Yusr Muhammad Pazdawi, *Ahl al-Sunnah Akaid* (trans. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayihan Yayınevi, p. 77-99; Abu al-Muin an-Nasafi, *Tabsirat al-adilla* (inv. Claude Salamé), Damascus 1990, al-Ma'had al-Ilm al-Firansi, I, 259-299. For Mu'tazila's ideas on halk al-Quran, see Osman Aydınli, "Creation of the Quran" and Its Place in Mu'tazilah History" I-II, *Diñi Araştırmalar*, 2001, III/9, 45-62; IV/10, 37-52; Hasan Türkmen, "Abu Hashim al-Jubbai's Fonetics-Based Approach Toward the Concept of Kalam", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1, 353-370. For Kalam al-nafsi (zati) and kalam al-lafzi, see Şamil Öçal, "Dual Nature of Kalamallah: Kalam al-Lafzi and Kalam al-Nafsi", *İslâmiyât*, II/1 (January-March 1999), Ankara 1999, 61-84; Mustafa Altundağ, "The Differentiation of 'Kalam al-Nafsi - Kalam a-Lafzi' in Regard to the Discussions of Kalamallah - Halk al-Quran", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (2000), p. 149-181. For the ideas of certain Sunni scholars, particularly Abu Hanifah, on halk al-Quran, see Fatih Tok, "Two Claims / Accusations on Abu Hanifah: Murji'ah and Halk al-Quran", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, issue no. 19, p. 245-267; Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan, "Kalamullah and Kalam al-Nafsi according to Juwayni", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1, 215-232.

divine title, it is not a creature no matter where and how they are referred or written. Considering the Quran as a creature is sacrilege because religious works indicate that the Quran can be heard and is written as Allah's Kalam,⁵⁶ and all the ummah agree on this issue. The Quran consists of all religious meanings or wordings. The Quran is not the wording (the story) of meaning revealed to the Prophet through Gabriel, but it is the essential and eternal kalam of Allah in regard to its wording and meaning.⁵⁷ According to Ibn Taymiyyah, the terms lafiz, qiraat and tilawat suggest reading or a work that is read. Thus, the aim of stating that the Quran is a creature and reading it is a mortal act will be wrong because the Quran is eternal, but not a creature with its wording and meaning. However, when the action of reading is mentioned, it is not appropriate to state that reading the Quran is a mortal action although it can be said so. Even this statement can be regarded from a mortal aspect and result in assigning the title of creature to the Quran.⁵⁸ Certain Salafi scholars such as Abu Hatim ar-Razi (d. 277/890), Ibn Mandah (d. 395/1005) and Ibn Hamid (d. 403/1012) claimed that neither reading or writing the Quran, nor the sounds and letters formed while reading or writing it are mortal elements and actions.⁵⁹

It is fair to state that majority of these ideas on Halk al-Quran adapted by scholars of different movements is related to Allah's "kalam" title, which arise from the fact that "kalam" is regarded as an essential, or actual title.⁶⁰

Although the issue of the Quran's creation is a scientific topic, it turned into a political crisis in Abbasid era.

⁵⁶ See al-Jinn 72/1.

⁵⁷ Ahmad ibn, Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, p. 36; Abu Bawir Ahmad ibn Husein al-Bayhaqi, *Kitab al-Asma wa's-sifat* (inv. Imaduddin Ahmad Haidar), Beirut 1415/1994, Second Edition, Dar al-Kitab al-Arabi, I, 374-408; Abu Ya'la al-Farra, *al-Mu'tamad fi usul ad-din* (published by Wadi' Zaidan Haddad), Beirut 1974, p. 89, 155-156; Abd al-Fattah Abu Guddah, "The Issue of Halk al-Quran: Its Influences on Narrators, Hadith Scholars, and al-Jarh and Ta'dil Books" (trans. Mücteba Uğur), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX, 307-321; Yusuf Şevki Yavuz, "Halk al-Quran", *DİA*; XV, 373.

⁵⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmuat ar-rasail wa'l-masail* (published by Hayat Ma'mun Shayha), Beirut 1416/1996, Dar al-fiqr, I (III), 358; a.mlf., Ibn Taymiyyah, *Dar at-taarad al-akl wa'n-nakl*, I, 257-270. For Ibn Taymiyyah's ideas on this issue, see Muammer Esen, "Ibn Taymiyyah's Place in Kalamallah Discussions", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII, 257-271.

⁵⁹ Yavuz, "Halk al-Quran", *DİA*; XV, 373-374.

⁶⁰ For certain discussions on Halk al-Quran, see Ali Sayı, "The Issue of Halk al-Quran and Its Evaluation in Regard to Tafsir Movement", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, issue no. 6, p. 599-618; Muharram Akoğlu, "Halkal-Quran Discussions Based on al-Haidah", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8, 13-32; İbrahim Arslan, "The Nature of Words and Kalamallah in this Regard (A Linguistic Approach)", *Kelam Araştırmaları*, 3/1 (2005), www.kelam.org, p. 141-163; Harun Ögmüş, "Influence of Halk al-Quran Discussions on the Considerations Regarding the Revelation of Verses from Allah to Humans", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, issue no. 28, p. 17-44; Nurullah Agitoğlu, "Ibn al-Mulaqqin's Approach toward al-Bukhari's Section Titles in Regard to the Halk al-Quran and Ru'yatallah Issues", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10, 99-123; Hasan Türkmen, "The Issue of the Creation of the Quran in regard to kalam's nature", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2, 335-362.

Ma'mun (d. 218/833), one of Abbasid caliphs, sent a letter to Ishaq ibn Ibrahim, who was left as a deputy in Baghdad, while he was resting in Raqqa on the journey to Tarsus in 218/833, and he made the Halk al-Quran issue a formal policy of the government. Ma'mun stated in his letter that caliphs should follow Allah's orders for the purpose of fulfilling their religious responsibilities and acting as a successor to the Prophet, and they should spread their knowledge on this issue. However, people who lack Islamic philosophy regard Allah and revealed the Quran as equal, without making a differentiation between "Haliq" and "mahluq", and they consider Quran as eternal. In his letter, Ma'mun presented severe accusations toward those who spread these ideas and regarded themselves an Ahl al-Haq (Ahl al-Haq wa'd-din wa'l-jamaa) follower. According to the caliph, they are the evils of the ummah, leaders of the lunatics (perversion) who benefited from tawhid and faith at the lowest degree, served for ignorance, acted as the leaders of liars, adapted a devil language used to talk to their friends, acted as an enemy to the followers of Allah's religion and performed unreliable practices with unreliable statements, and whose testimony was not worth accepting.⁶¹

It is clear from the letter that Caliph Ma'mun was disturbed by Ashab al-Hadith's statements and their effects over the public because Ashab al-Hadith supported Amin (d. 198/813), who was Ma'mun's brother and represented Arabic elements, in the power struggle between Amin and Ma'mun who was supported by the non-Arabic elements (mawali)⁶². In addition, Ahmad ibn Nasr al-Huzai (d. 231/846) who opposed Ma'mun during the latest periods of his era was a friend of Ahmad ibn Hanbal, who was an Ahl al-Hadith imam, and he followed the same movement with Hanbal.⁶³ In addition, Ashab al-Hadith stated that they paid the utmost importance to the Quran and sunnah, and that they were those who narrated the religious works from the sahabah and tabi'un. They also claimed that they holistically represented the social and religious status quo. Considering the Quran as the divine book with its wordings and meaning and accepting that the Quran is eternal, and not mortal (gayr al-muhdas), is highly critical. The Quran's eternal meaning can only be explained with sunnah, and statements and practices of salaf al-salihi. Statements and practices of sunnah and salaf al-salihi are the greatest instrument and advantage of Ashab al-Hadith (Ahl al-Hadith) rather than the caliph or another group. Thus, the idea of regarding the Quran as eternal constituted the theological basis of an eternal religion and constant social structure. Naturally, this will consolidate the authority of the scholars (Ahl al-Hadith) who

⁶¹ Abu Jafar Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Tarih at-Tabari* (published by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim), Cairo 1979, Dar al-Ma'rifah, VIII, 631-634; Ramazan Yildirim, "The Political Abuse of Halk al-Quran", p. 55-56.

⁶² Hakki Dursun Yıldız, "Amin", *DIA*, XI, 113.

⁶³ Fahmi Jad'an, *al-Mihnah, Bahsun fi Jadaliyyat ad-Diniyyi wa's-Siyasiyyi fi a-Islam*, Beirut 2000, al-Muassasat al-Arabiyyah li ad-Dirasat al-wa'n-Nashr, p. 347-349; Ramazan Yildirim, "The Political Abuse of Halk al-Quran Issue", p. 63; M. Yaşar Kandemir, "Ahmad ibn Nasr al-Huzai", *DIA*, II, 110.

are referred to as those that narrated the unchangeable hadiths. In other words, the fact that the Quran is eternal, is an attribution to the eternal characteristics of Salafi ideology. Therefore, the “untouchable” characteristic of Allah’s kalam reflects the domination of the sunnah over the religion and untouchable characteristics of social structure and status quo for Salafism followers.⁶⁴

4. The Relationship Between Intelligence and Narration: The Superiority of Narration

One of the most significant characteristics that separate Salafism ideology from other Islamic ideologies are the approaches towards the relationship between intelligence and narration. Before mentioning further ideas and evaluations on this issue, the author would like to briefly give information about the concepts of intelligence and narration.

Intelligence, which meant “to hold, retain, obligate, prevent, preclude”⁶⁵ in the dictionaries, was regarded by Vasil ibn Ata (d. 131/748), one of the founding imams of Mu’tazilah, as “the resource that enables us to know to truth”⁶⁶ while Qadi Abd al-jabbar (d. 415/1025) regarded it as “the total information that enables people to think and be held responsible for what they have done.”⁶⁷

Abu Mansur al-Maturidi regarded intelligence as “the unit that collects elements with the same characteristics and separates those with different characteristics”.⁶⁸

According to Bakillani, an Ashari kalam authority (d. 403/1013), intelligence is “to know obligatory, possible and impossible points”⁶⁹ while al-Ghazali (d. 505/1111) stated that “intelligence is to know necessities such as possibilities, impossibilities and obligations, and to acquire information through experience” and “the ability to gain information, which is a natural human characteristic.”⁷⁰

⁶⁴ Mehmet Zeki İşcan, “Emergence of ‘Salaf’ Idea as a Religious authority in Ahl al-Sunnah”, EKEV Akademi Dergisi, Erzurum 2005, IX/25, 22-23; a.mlf., “Basics of Salafism and the Socio-Political Background”, Salafism in the Past and Present, *International Debate on Islamic Science*, 08-10 November 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, p. 100.

⁶⁵ Ragib al-Isfahani, *al-Mufradat fi garib al-Quran* (inv. Muhammad Sayyid Kilani), Beirut trans., Dar al-ma’rifah, p. 342; Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Beirut, trans. (Daru Sadir), XI, 458-466.

⁶⁶ Husni Zainah, *al-Akl ‘ind al-mu’tazilah*, Beirut 1978, p. 18-19; Yusuf Şevki Yavuz, “Intelligence”, *DİA*, II, 242.

⁶⁷ Qadi Abd al-jabbar, *al-Mughni fi abwab at-tawhid wa’l-adl*, Cairo 1963, XI, 375; Husni Zainah, *al-Akl ind al-Mu’tazila*, p. 18-21.

⁶⁸ Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab at-tawhid* (inv. Fethullah Huleif), İstanbul 1979, al-Maktabat al-Islamiyyah, p. 5.

⁶⁹ Tahanawi, *Kitabu Kashafu istilahat al-funun*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).

⁷⁰ Al-Ghazali, *Mishkat al-anwar* (inv. Abu al-Ala Afifi), Cairo 1964, p. 48; a.mlf., *Mi’yar al-ilm*, Beirut trans., Dar al-Endelus, p. 286; a.mlf., *Sharaf al-akl wa mahiyatuhu* (inv. Mustafa A. Ata), Beirut 1986, p. 58.

Ahmad ibn Hanbal, a Salafi imam, regarded intelligence as a natural natal human characteristic.⁷¹ Ibn Taymiyyah, on the other hand, regarded the mind as “the nature that enables people to identify the current and wrong elements, and to direct their attitudes in this regard (garizah)” whether it is a title or an indication.⁷²

These different definitions of intelligence indicate that scholars who are members of different sects consider intelligence, “as the mental ability that can provide speculative information by using the necessary information, identify and interpret the elements that will significantly perform the action of thinking, provide consistent provisions about them, and separate humans from other creatures”.⁷³

All evidence, the premises of which are based on intelligence in doctrine, kalam, fiqh and fiqh-based disciplines, are named as “akli (intelligence) evidence”.

Narration, however, has various meanings such as conveying, transmitting, carrying, communicating, telling and narrating. The concept of narration means “conveying the statements of somebody as they are”. The person who conveys these statements are named “narrator”.⁷⁴ The concept of narration in a religious context means narrating the religious texts or provisions verbally.

The intention of mentioning the concept of narration in “intelligence-narration relationship” is to suggest the fiqh evidences, the premises which are based on hearing. The certainty of this evidence was verbally proved (hearing-based) in the first periods of Islam, thus this evidence was named as “hearing-based evidence”. Islamic scholars state that the Quran, sunnah (hadiths) and scholars’ evidence-based provisions are the primary sources of information conveyed through narration.

All Islamic scholars, including the Salafis, agreed on the point that the Quran is a narration-based evidence.

In addition, Islamic scholars were of the same belief that tawatur (rumor-based) hadiths (mutawatir) should be regarded as narration-based evidence. Regarding the hadiths that do not achieve the tawatur status (ahad), some Mu’tazilah scholars holistically rejected these hadiths, but the majority used these hadiths for guidance under certain conditions. The majority of Ash’ariyyah and Maturidiyyah scholars regarded the ahad hadiths as among the evidence of the doctrines based on the condition that they do not contradict with the essence and general principles of the Quran.

Certain Mu’tazilah scholars such as Abu Ishaq an-Nazzam (d. 231/845) claimed that evidence-based provisions cannot be evidence for doctrines but most of the

⁷¹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, IX, 287.

⁷² Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, VII, 24, 539; IX, 271-288.

⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, “The place of Revelation and Intelligence for Doctrine Discipline”, *The Scientific Specialization Meeting and Debate on the place of Revelation and Intelligence for Doctrine and Kalam Discipline 20-21 October 2012*, İstanbul 2013, p. 35-36.

⁷⁴ For the concept of narration, see Tahanawi, *Kashafu istilahat al-funun*, II, 1426 (nar art.).

kalam authorities considered these provisions as evidence that certifies religious works in doctrine-based issues.⁷⁵

According to the Salafi imam Ahmad ibn Hanbal, sunnah, among the before-mentioned evidences is the statement that determines the meanings and indicators of these meanings in the Quran, and religion can only be learned through sunnah. Those who attempt to learn religion through the Quran without using the sunnah guidance cannot find the correct path.⁷⁶ Therefore, according to Salafism followers, the concept of sunnah is equal to Quran in regard to narration-based evidences, which will be detailed later.

For Salafism, it is not significant to separate the sunnah as tawatur and ahad in regard to certainty. Because Ahmad ibn Hanbal states that mutawatir khabar reflects certain information⁷⁷, and ahad khabar also suggests true information. For example, according to a narrative from Abu Bakir al-Marruzi (d. 275/889), Imam Ahmad was asked “A man right there says ‘Khabar requires practice, but does not require science.’ What does that mean?”, and he answered as follows: “I do not know what that means”.⁷⁸ This dialogue indicates that Ahmad ibn Hanbal considers the information from the ahad khabar (scientific information) and practicing with this information as equal.

Regarding the issue of evidence-based provisions, Ahmad ibn Hanbal made the following statement when asked: “When sahabah members give a provision about an issue, how about abandoning their ideas?” “This is a disgraceful statement; their statements reflect the words of ahl al-bidat; even when sahabah members disagree on an issue, their statements are to be followed”.⁷⁹ Ibn Taymiyyah stated that Imam Ahmad accepted the provisions of sahabah, tabi’un and atbaa’t-tabii.⁸⁰

These statements suggest that the narration and narration-based evidence in doctrines are clearly the Quran, sunnah (with the types of mutawatir and ahad) and evidence-based provisions (the provisions of the first three generations) according to Salafism followers.

This study will now examine the relationship between intelligence and narration, the characteristics of which were detailed before.

Kalam authorities agreed on the point that intelligence is the source of information. The differences and contradictions seen in intelligence-based provisions arise from the failure of individuals in achieving the scientific tafakkur

⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Evidence - Kalam”, DÍA, IX, 137.

⁷⁶ Muhammad Abu Zahra, *Ahmad Ibn Hanbal* (trans. Osman Keskiöğlü), Ankara 1984, p. 240, 241, 250.

⁷⁷ Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah fi usul al-fiqh* (published by Ahmad ibn, Ali Sair Mubarak), I-V, Riyadh 1993, III, 845.

⁷⁸ Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, III, 899-900.

⁷⁹ Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal, *Masail al-Imam Ahmad ibn Hanbal: Rivayah ibnihi Abdallah* (published by Zuhair Shavish), Beirut 1988, p. 438-439; Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, IV, 1059-60.

⁸⁰ Ibn Taymiyyah, *al-Musawada fi usul al-fiqh*, Cairo 1983, p. 283-84.

level or meeting the conditions of this level, rather than resulting from intelligence itself.⁸¹

The kalam authorities, who agreed on the point that intelligence is an information source, disagreed on the issue of what intelligence can know, and the place of intelligence before narration.⁸²

Mu'tazilah stated that the guidance of intelligence is adequate to evidence, that actions are benevolent and malevolent in their essence, and that these can be realized with intelligence separately from religion, and the requirements of Shari's orders are based on these benevolent and malevolent actions.⁸³

Ash'ariyyah claimed that intelligence cannot determine the benevolent and malevolent aspects of certain characteristics, and that this can only be possible through a fiqh notification; actions do not have benevolent or malevolent characteristics that necessitates the orders of Allah, and these can only be possible with Allah's orders; and Allah's actions cannot be qualified with benevolence and malevolence.⁸⁴

Maturidiyyah stayed in these two opposite sides and stated that intelligence cannot be adequate on its own, but intelligence should not be neglected as Ash'ariyyah stated. In addition, they claimed that intelligence can determine the benevolent and malevolent characteristics of certain characteristics, but Allah is the

⁸¹ Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab at-tawhid*, p. 4-5; Pazdawi, *Ahl al-sunnah Doctrine*, p. 8-22; Nuraddin as-Sabuni, *Maturidi Doctrine* (trans. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, p. 56-57; Taftazani, *Kalam Discipline and Its Islamic Doctrine (Sharhu al-Akaid)* (trans. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, Dergâh Yayınları, p. 115-122.

⁸² For discussions on the relationship of intelligence and narration, see. Ramazan Altıntaş, "Value of Intelligence in Kalam Epistemology", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2, 97-129; a. mlf., "The Value and Status of Intelligence before Religious Works", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I, 1, p. 11-20; a.mlf., "Abu Hanifah's (d. 150/767) Concept of Intelligence-Revelation", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, c. II/1, 3-22; Cemalettin Erdemci, "The Issue of the Effectiveness of Intelligence and Narration in Kalam Discipline", *The Place of traditional in Rebuilding the Kalam Discipline*, Elazığ 2004, p. 329-344; a.mlf., "Revelation in Kalam Discipline", *Milal and Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 119-142; Mehmet Kubat, "The Status of Intelligence Before Revelation in the Islamic Ideology", *Milal and Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 71-118; Hülya Alper, "The Place of Intelligence and Revelation in the Kalam Discipline", *The Scientific Specialization Meeting and Debate on the Place of Revelation and Intelligence for Doctrine and the Kalam Discipline 20-21 October 2012*, İstanbul 2013, p. 115-154;

⁸³ Qadi Abd al-jabbar, *al-Mughni*, VI, 30-31; a.mlf., *Sharhu al-usul al-hamsah*, p. 310, 564; Abd al-aziz al-Bukhari, *Kashf al-asrar ala Usul al-Pazdawi*, İstanbul 1890, IV, 230; Ali Bardakoğlu, "The Role of Intelligence in Husn and Kubh, and Imam Maturidi", *EÜİFD*, issue no. 4, p. 62-63; Yusuf Şevki Yavuz, "The Place of Revelation and Intelligence in Doctrine Discipline", p. 37. For Mu'tazilah's approach toward intelligence, see Ramazan Altıntaş, "The Concept of Intelligence for Mu'tazilah", *The Place of Tradition in Rebuilding the Kalam Discipline*, 2004, p. 311-322.

⁸⁴ Al-Ghazali, *al-Mustasfa min ilm al-usul*, Cairo 1322/1904, I, 57-59; Ibn Amir al-Haj, *at-Takrir wa't-tahbir sharhu at-Tahrir*, Beirut 1983, II, 91; Muhammad ibn Nizamuddin al-Ansari, *Fawatih ar-rahamut*, Cairo 1322/1904, I, 33 (With *al-Mustasfa* by al-Ghazali).

only one who makes actions and statements obligatory, and intelligence has a function to explain these obligations (a describer).⁸⁵

Salafism followers accepted that an intelligence-based examination is necessary for explaining and understanding narrations, but they consider intelligence as an inadequate source (on its own) for understanding and explaining the facts proposed by the religion. For example, according to al-Darimi, the issues that are thought to be determined through intelligence (ma'kulat) are not those that can be agreed by the people. In addition, as the Quran indicates⁸⁶, each party states that their ideas are the correct ones, and criticizes the opinions of the opposing side. Thus, religious works should be used to determine which intelligence-based principle is correct.⁸⁷

Ibn Taymiyyah often stated that the Quran's guidance should be followed in religious practices and mentioned that the sahabah, tabi'un and imams did not accept an intelligence-based action that was against the Quran, and they did not adapt any beliefs that were followed before the Quran.⁸⁸

Fahraddain ar-Razi, one of Ash'ari kalam authorities, (d. 606/1210), stated that narration-based evidence does not indicate correctness and certainty because any possibilities regarding meanings, synonymous words and metaphors that emerge by grammar rules, narration, presentation, retardation, assignment, and contrariness to religious works and intelligence should not exist, and, narration-based evidences suggest suspicion while intelligence-based indicate certainty.⁸⁹

Ibn Taymiyyah wrote a broad book named *Daru taaruz al-akl wa'n-nakl av Muwafakatu sahih al-mankul li-sarih al-ma'kul* for the purpose of rejecting the principle that was turned into "kanun al-kulli" by Fahraddin ar-Razi and his followers, and stated that "intelligence should be used and narration should be interpreted" when intelligence and narration conflict, and he claimed that this concept by Fahraddin ar-Razi appeared similar to those adapted by Jewish and Christian scholars

⁸⁵ Abu Mansur Al-Maturidi, *Kitab at-tawhid*, p. 176-185; Pazdawi, *Ahl al-sunnah* Doctrine, 298-304; Abd al-aziz al-Bukhari, *Kashf al-asrar*, IV, 230, 234-236. For Maturidi's opinions on the relationship between intelligence and narration, see J. Meric Pessagno, "Intelligence and Religion-Based Confirmation According to Maturidi" (trans. İlhami Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV, 425-435; Hülya Alper, "The Relationship Between Intelligence and Revelation for Imam Maturidi: Primary Role of Intelligence and Necessity of Revelation", *Milal and Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2, 7-29;

⁸⁶ ar-Rum 30/32.

⁸⁷ Al-Darimi, *ar-Rad al al-Jahmiyyah*, p. 57; Yusuf Şevki Yavuz, "Al-Darimi, Osman ibn Said – His Opinions of Doctrine", *DİA*, VIII, 496.

⁸⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, XVI, 471-472.

⁸⁹ Fahraddin ar-Razi, *Maalimu usul ad-din*, Cairo 1905, p. 9; a.mlf., *al-Muhassal, -Introduction to Kalam* (trans. Hüseyin Atay), Ankara 1978, p. 45-46.

between Torah and Bible. He also stated that these scholars are much closer to the truth than the followers of ar-Razi in regard to respect to prophets.⁹⁰

According to Ibn Taymiyyah, Ahl al-hak members did not oppose the intelligence-based provisions and other provisions accepted by intelligence. What they rejected was the claim that intelligence can propose anything that could oppose the Quran and Sunnah. However, anything contradicting with religion is regarded as wrong by intelligence.⁹¹

Ahl al-sunnah scholars substantially agreed on the point that when a provision that is found through intelligence-based evidence which contradicts with narration (shariah), the narration-based provision should be interpreted because intelligence is not the element that should go through ta'wil process. In addition, Ibn Rushd (d. 595/1198), stated that a fiqh evidence that can witness or get close to the degree of witnessing the process of ta'wil for intelligence can definitely be found for all issues that are mentioned by shariah, and found opposite to the evidence by their characteristics.⁹² Intelligence is both a principal method for narration and accessing certain information. Refuting the main point of an idea for revising its details means refuting both the main point and its details.⁹³

Ibn Taymiyyah stated that intelligence is not evidence that should be followed to determine the certainty of fiqh elements, but the fiqh elements that were revealed by Allah are unchangeable, and are superior to our science and intelligence.⁹⁴

On the other hand, this evidence ideology of Salafis is valid not only in the doctrine field, but also in fiqh and usul disciplines. For Example, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751/1350) mentioned the fatwa of sahabah after the religious works on the Quran and Sunnah in Ahmad ibn Hanbal's fatwa method. Ahmad would use the fatwa from a sahabah member, who was known to have no rivals, and he

⁹⁰ Ibn Taymiyyah, *Dar'u taaruz al-akl wa'n-nakl*, I, 4-8.

⁹¹ Ibn Taymiyyah, *Dar'u taaruz al-akl wa'n-nakl*, I, 194-195; M. Said Özerverli, "Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din – His Theological Ideas", *DIA*, XX, 405.

⁹² Ibn Rushd, *Fasl al-makal* (inv. Muhammad Ammarah), Cairo trans. , Dar al-ma'rifah, p. 33.

⁹³ Qadi Abd al-jabbar, *Sharhu usul al-hamsah*, p. 88; Fahraddin ar-Razi, *al-Mahsul fi ilmi usul al-fiqh* (inv. Taha Jabir al-Ulvani), Riyadh 1979, I, 3/112; Adudiddin al-Ijji, *al-Mawakif fi 'ilm al-kalam*, Cairo trans., Maktabat al-Mutanabbi, p. 40.

⁹⁴ Ibn Taymiyyah, *Muwafakatu sahih al-mankul li-sarihi al-ma'kul*, Beirut 1405/1985, Dar al-kutub al-ilmiiyyah, I, 82-83. For Ibn Taymiyyah's ideas on the relationship between intelligence and narration, see Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimun", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993; M. Sait Özerverli, *Ibn Taymiyyah's Ideology Methodology and His Criticisms Toward the Kalam Authorities*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları; Burhaneddin Kıyıcı, *The Relationship Between Intelligence and Narration for Ibn Taymiyyah* (unpublished doctoral thesis), Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara 2009; Bünyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyyah's Approach Towards the Accordance Between Intelligence and Narration" (trans. Salih Özer), *İslâmi İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2, 385-400.

would not look for any other evidence. Whenever he found a fatwa from the sahabah, he would not present either a religious practice, ra'y or comparisons.⁹⁵

Ahmad ibn Hanbal, when a religious work, a sahabah opinion, and a true or weak work on an issue are not present, comparison is performed in that order and practices based on this comparison are performed necessarily. Abu Bakr al-Hallal (d. 311/923) narrated that Ahmad ibn Hanbal made the following statement: "I asked Shafi about the issue of comparison. He stated that comparison can only be performed when it is necessary or when he said something similar."⁹⁶ Accordingly, Ahmad ibn Hanbal et al. considered comparison equal to the extent of dry ablutions. As dry ablutions are performed when the absence of water is confirmed, comparison is performed when the absence of religious works is confirmed.⁹⁷

The issue of whether intelligence or narration is to be preferred when a conflict emerges is no longer significant after the narration-based radical approaches of Salafism followers with "a broader content" toward the relationship between intelligence and narration became clearer. They held intelligence subject to narration with their approaches, which regarded narration as superior to intelligence, and stated that narration consists of the basis of intelligence. They also considered intelligence to consist of religious works. Mu'tezilah held narration subject to intelligence, while Salafis considered intelligence subject to narration and thus these two opposite sides agreed on the point of combining intelligence and narration in perfect equality.⁹⁸

According to Salafism followers, the intelligence-narration conflict can be easily solved through this combination because there cannot be a real conflict between a true narration and clear intelligence, and both of these evidence sorts should match one another (muwafik); if there is a conflict between these two, it means the religious work is not true or the mind is not clear.⁹⁹

The followers of Salafism ideology paid a remarkable importance to the real intentions of people (subjective will) in order not to experience a methodological deadlock in fiqh discipline, after these radical approaches, based on religious works. Hanafism and Shafism propose the condition of following the wordings, grammar rules, comparisons and principles used for doctrines with the concern of providing objective criteria to control the validity and invalidity of legal actions. Hanbalism based its approaches on intentions rather than on wordings, and religious works rather than comparisons; and they broadly used the types of

⁹⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkin an Rabb al-alamin* (inv. M. Muhyiddin Abd al-hamid), Cairo 1955, I, 30-31.

⁹⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkin*, I, 32.

⁹⁷ Ibn Taymiyyah, *al-Musawwada*, p. 330-331.

⁹⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, p. 80-81.

⁹⁹ For Ibn Taymiyyah's formula for solving the conflict between intelligence and narration, see Ibn Taymiyyah, *Muwafakatu sahih al-mankul*, I, 76-79; a.mlf., *Majmuu fatawa*, III, 338-340; VI, 245; VII, 665; X, 435-453; XVI, 252-254, 442-443; XIX, 228-234.

contracts and other procedures considering the principle of *istishab al-hal* unless prohibited by the religious works.¹⁰⁰ This process granted them a narrow point of view in theology and ibadah issues, while enabling them a broad point of view in procedures.¹⁰¹

Another result of holding narration superior to intelligence in the relationship between these evidence sources is that *ra'y* members (Ahl *a-ra'y*) and kalam authorities who used different methods of intelligence use were blemished and excluded. Salafis, who act with the idea of being the sole representative and protector of narration (Islamic science and facts), have fought for blemishing *ra'y* and kalam, decrying Ahl *ar-ra'y* and ahl al-kalam, and removing their scientific and religious legitimacy.

All malevolent, rejectionist and exclusionist literary works¹⁰², threats¹⁰³, pressures¹⁰⁴ and terrorist actions¹⁰⁵ towards Ahl *ar-ra'y*, Ahl *al-ta'wil*, Ahl *al-bidat*

¹⁰⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkkin*, I, 218-219, 344-346; III, 75, 107, 110-119, 123, 140-143, 176; IV, 199.

¹⁰¹ About the general characteristics of Hanbalism, see Ferhat Koca, *The Salafi Discourse in Islamic Law History: Hanbalism*, Ankara 2002, p. 198-210.

¹⁰² For the rebuttals of Ahl al-hadith written in the first three hijri centuries against certain groups including Ahl *ar-ra'y* and kalam authorities, see Ahmet Özer, *Rejectionist Literature of Ahlal-hadith* (unpublished master's thesis), Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul 2008. For the examples of rebuttals written by Ahl al-hadith and Salafism followers after the Hijri third century, see Haja Abdullah ibn Muhammad ibn Ali al-Ansari Harawi, *Zamm al-kalam* (inv. Semih Dugaym), Beirut 1994, Dar al-Fikr al-Lubnani; Muvaffakuddin Ibn Kudamah, *Zamm at-ta'wil* (published by Badr ibn Abdullah Badr), Kuwait 1416/1995, Daru Ibn al-Asir; a.m.l.f., *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrim an-nazar fi kutubi ahl al-kalam* (ed. George Makdisi), 2nd edition -- Norfolk 1985, Gibb Memorial Trust; Abu al'Fazl Abd ar-rahman ibn Ahmad ibn Hasan ibn Bundar Abu al-Fazl Razi, *Ahadis fi zammal-kalami wa ahlihi* (published by Nasir ibn Abdurrahman Jad'i), Riyadh 1996/1417, Daru Atlas; Ab al-Faraj Ibn al-Jawzi, *Zammal-hawa* (published by Ahmed Abd as-salam Ata), Beirut 1987, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. On the other hand, the modern followers of Salafism still act the same way against the Ahl *ar-ra'y* and Ahl al-kalam. They maintain the Salafism and Wahhabism claims on many different media platforms in different languages such as ash anfal media, dar as-sunnah, dar al-ittiba, dar al-tawhid, hakk al-jihad, amelioration, Islam house, improving the Quran and sunnah, salafi khabar, salafi call, salafi manhaj, salafi talk, tawhid, tawhid academia, tawhidi call and tawhid school. Some of them presented different attributions and reflections written in uncontrolled subjectivism in the jarh, ta'dil, zuafa, and matrukin books of Salafism scholars for the purpose of blemishing Imam- al-Azam Abu Hanifa, who has been followed by the Turkish people for more than a millennium, in accordance with the fatwa "the blind leading the blind". These individuals who sold religion in Hanafi neighborhood were unaware of the fact that all legal Islamic sects had equal legitimacy and reputation. However, Salafism is an abdication of reason like that! There is no difference in burying your head in sand and living in a time tunnel. Insulting and deriding Imam Abu Hanifa, who has been followed by the majority of Muslims for determining their religious and mortal ideas and beliefs for centuries, in the name of Islam! It is worth sighing about the Islam that has been trapped by such an ideology!

¹⁰³ For example, Abd ar-rahman Ibn Mahdi (d. 198/814), one of Hanbal's masters, Mahdi (d. before the mihnah incidents started about halk al-Quran issue: "If I had the authority, I would cut the heads off of those who said Quran is a creature, and throw them to Tigris. See Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, Beirut, trans., Daru Ihyai at-Turas al-Arabi, I, 331. Yahya ibn Ammar, an Ibn Hanbal supporter, made the

and Ahl al-kalam are caused and formed primarily by Hanbalism followers, and Salafis in the Islamic ideology, and culture history.¹⁰⁶ Therefore, as stated by Ignaz Goldziher, "A trustworthy Hanbali is as rare as a white crow".¹⁰⁷

5. Religious Fiqh Works: Equality of the Quran and Sunnah

(a) Islamic scholars, with almost all of their parties, agreed upon the point that the Quran is the primary source (evidence) in doctrines and fiqh.¹⁰⁸

(b) Similarly, Ahl al-sunnah scholars united over the idea that sunnah of the Prophet Muhammad is the secondary source in doctrines and fiqh, with different conditions proposed in regards to certainty and degrees of significance.

following statement about Ibn Hibban (d. 354/965), a hadith authority: "He was a knowledgeable person, but he was weak in regards to Islam. He rejected the ideas that Allah is limited in space, thus we expelled him from Sijistan". See Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, III, 921-922.

¹⁰⁴ For example, Baghdadi Hanbalism followers surrounded the house of Al-Tabari because Muhammad ibn Jarir at-Tabari (d. 310/923), a famous historian and faqih, accepted Ahmad ibn Hanbal as only a hadith authority rather than a faqih and did not include his opinions in *Ihtilaf al-fukaha*, and they prevented at-Tabari's students from going to his house to receive education. After al-Tabari passed away, the body was buried in the house due to the fears related to the protests of these followers. See Al-Tabari, *Ihtilaf al-fukaha*, Beirut trans., Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, p. 8 (introduction of the publisher); Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, published by Abd al-fattah Muhammad al-Hulv-Mahmud Muhammad at-Tinahi, Cairo 1385/1966, III, 124-125. Muhammad ibn Ismail al-Bukhari (d. 256/870), one of the greatest representatives of Ahl al-sunnah and Ahl al-hadith, was assaulted by ibn Hanbal's followers due to his ideas on halk al-Quran, and thus he had to abandon Nishapur. See M. Mustafa al-A'zami, "Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail", *DIA*, VI, 369.

¹⁰⁵ Although Abu al-Hasan al-Ash'ari (d. 324/938) clearly sent praises to Ahmad ibn Hanbal and stated that he adopted Hanbal's beliefs, his mausoleum was assaulted by Hanbalism followers many times (Ibn Asakir, *Tabyinu kazib al-muftari fi ma nusiba ila al-Imam Abi a-Hasan al-Ash'ari*, Beirut 1404/1984, p. 413), and the grave was obligatorily hidden after his mausoleum was demolished. See Ash'ari, *al-Ibanah* (published by Fawkiyyah Husein Mahmud), Cairo, trans., Dar al-Kutub, p. 37 (introduction of the publisher); Irfan Abd al-hamid, "Ash'ari, Ab al-Hasan", *DIA*, XI, 445). In addition, some Hanbali followers, despite the leadership of Hanbali Sharif Abu Ja'far ibn Abu Musa, assaulted the faqih Abu Ishak ash-Shirazi and his students, and twenty people lost their lives in these incidents in 470 (1077). See Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, IV, 235. Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Barruwi at-Tusi (d. 567/1171), a member of Ash'ari sect, was killed with his wife and child due to the poisoned halva sent by the Hanbalism followers. See Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, VI, 390-391).

¹⁰⁶ For Hanbalism followers' violent attitudes toward other sects and groups and various incidents caused by them, see Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, IV, 234-235; VI, 172, 390-391; VII, 161-162; VIII, 178, 184-185, 218, 230; Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908, p. 1-28; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981, p. 112-120; W. Madelung, "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990, XIV (A Gift by Fahir İz, -I-), 331-337; A. Azme, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, XXXV/3 (1988), 260-266; Ferhat Koca, *Salafi Discourse in Islamic Law History: Hanbali Sect*, p. 201-206.

¹⁰⁷ Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", p. 25.

¹⁰⁸ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, I, 104.

The most significant point that separates Salafism followers, primarily the Hanbalism supporters, from other Islamic sects regarding the sunnah of the Prophet, is that Salafism followers regarded sunnah equal to the Quran rather than considering sunnah as hierarchically the second source after the divine book.

These approaches arise from their ideas on the role of sunnah in explaining the Quran directly and identity sunnah as a direct product of revelation.

Yahya ibn Abi Qasir (d. 129/747), an early-period Ahl al-hadith representative who implied the function of sunnah in explaining the Quran, made the following extravagant statement "Sunnah has authority over the Quran (Sunnah can determine Quran's meanings) but the Quran does not have the same over sunnah"¹⁰⁹ When Ahmad ibn Hanbal was asked about this statement, he said "I cannot say the same. But, I would say 'Sunnah would interpret and explain the Quran' in that regard."¹¹⁰ Ahmad ibn Hanbal's comment indicates how daring and radical Ahl al-Hadith is in supporting the sunnah. Awzai (d. 157/774), a faqih who was one of the significant representatives of Ahl al-Asar, implied the explanative aspect of sunnah with the following statement: "The Quran needs sunnah more than sunnah needs the Quran"¹¹¹ This statement was also associated with Makhul (d. 112/730), an Ahl al-Hadith member.¹¹²

Al-Shafi'i, one of Ahl al-Asar imams, expressed his ideas on the function of sunnah in explaining the Quran, that sunnah states the Quran's concise aspects, assigns the general aspects of Quran and restricts its absolute limits, and such a statement cannot be regarded as opposing the Quran.¹¹³ According to him, "Sunnah of the Prophet explains the meanings in the private and general provisions ordered by Allah."¹¹⁴ Imam Shafi stated that each sunnah of the Prophet is in accordance with the Quran for the issues included in the Quran and in regard to being a similar religious work, making a concise explanation in the name of Allah, and this statement made by the Prophet meant that concise verses should be explained more.¹¹⁵ Similarly, he underlined the fact that the Prophet's sunnah will never oppose the Quran; instead, it will explain the visible and concise aspects of the Quran.¹¹⁶ Imam Shafi considered the Prophet's sunnah over the issues, which were

¹⁰⁹ "Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm wa fadlih* (inv. Abu al-Ashbal az-Zuhayri), Suudiyyah 1414/1994, Daru Ibn al-Jawzi, II, 1194.

¹¹⁰ Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1194.

¹¹¹ Marwan Muhammad ash-Sha'ar, *Sunan al-Awzai* (trans. Ali Pekcan et al.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, p. 33; Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1193.

¹¹² Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1194.

¹¹³ Al-Shafi'i, *ar-Risalah* (inv. Ahmad Muhammad Shakir), Cairo 1979, p. 173, 212, 228.

¹¹⁴ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 79.

¹¹⁵ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 212.

¹¹⁶ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 228.

not detailed in any religious works, as Allah's statement, and he related his idea to the verses which Allah ordered obedience (as revealed to the Prophets).¹¹⁷

On the other hand, the idea that sunnah was directly revealed, which was the second reason why Ahl al-hadith and salafi ideology followers considered sunnah equal to Quran, is based on the verses about the Prophet: "Nor does he speak from [his own] inclination. It is not but a revelation revealed"¹¹⁸ and "And if Muhammad had made up some [false] sayings about us, we would have seized him by the right hand; then we would have cut from him the aorta. And there is no one of you who could prevent [Us] from him."¹¹⁹ and on the hadith: "I was revealed the Quran and a similar book"¹²⁰

The Islamic scholars were divided into three groups on the issue of whether sunnah was revealed: The first includes those who claimed that sunnah is completely a result of revelation; the second includes those who stated that sunnah has no relationship with the revelation and consists only of the Prophet's personal experiences and doctrines; and the third includes those who state that sunnah contains the Prophet's personal doctrines as sunnah is the result of a revelation.

The first of these groups consists of the people who follow ideologies such as Ahl al-Hadith and Salafism; the second consists of people such as Harijis, Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, Ahmad Parwiz, Tawfiq Siddiq and Abu Rayyah; and the third consists of the scholars such as Hanafi and Maliki members.¹²¹

Those who claimed that sunnah is a product of revelation included Ahl al-hadith and Salafi authorities such as Hassan ibn Atiyyah (d. 130/748), Awzai, Shafi, Bukhari, Ibn Hibban (d. 354/965), Abu Hafs Omar ibn Ibrahim al-Ukbari (d. 387/997), Ibn Hazm, Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

Hassan ibn Atiyyah (d. 130/748), an early-period Ahl al-hadith representative, is one of the first persons who claimed that sunnah is an example of revelation like the Quran with the following statement: "The Prophet revealed the Quran and Gabriel spoke about the sunnah that will explain the Quran to the Prophet"¹²². Suleiman ibn Tarhan at-Taymi (d. 143/761) clearly reflected the equivalence

¹¹⁷ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 11.

¹¹⁸ An-Najm 53/3-4.

¹¹⁹ Al-Haqqah 69/44-47.

¹²⁰ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, İstanbul 1982, IV, 130-133; Abu Dawud, "Sunnah" 5; Tirmidhi, "Science", 10.

¹²¹ For the ideas on the issue of whether sunnah is revealed, see Mustafa Genç, *The Relationship Between Sunnah and Revelation* (unpublished doctoral thesis), Selçuk University Institute of Social Sciences, Konya 2005, p. 60-168; Ahmet Önkal, "The Relationship Between Revelation and Sunnah and Verses That Included and Not Included in Quran", *Quran and Sunnah Symposium* (1-2 November 1997) Reports, Ankara 1999, p. 55-69; Saffet Sancaklı, "The Relationship Between Revelation and Sunnah", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, XXXIV/3, 55-70; Ahmet Keleş, "The Relationship Between Revelation and Sunnah", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I, 151-194; H. Musa Bağcı, "The Effect of Ahl al-hadith's Extraordinary Prophetic Description on Understanding Sunnah and Hadiths", *Understanding Sunnah Today (Notification and Negotiations Regarding the Symposium)*, 29-30 May 2004, Bursa 2005, p. 67-88.

¹²² Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1193.

between sunnah and the Quran stating that “the Prophet’s hadiths are like Tanzil (the Quran)” and “Sunnah of the Prophet is like Allah’s statements to us”¹²³. Awzai claimed that sunnah arose from revelation with the following statement: “When a hadith from the Prophet is told to you, never state the opposite of that hadith! Because the Prophet learned from Allah and told that hadith to you.”¹²⁴

Imam Shafi stated that there is no difference between the provisions of Allah and the Prophet, and both have the same status¹²⁵, and he made the following statement: “For a scholar, the best characteristic to be acquired is to avoid doubting the obligatory aspect of sunnah, to know that there is no disagreement between the provisions of Allah and prophet, and to consider them to be at the same level”¹²⁶. He also mentioned that Allah presented the divine provisions to people in two ways, and essence of both of these ways is included in the Quran. The first way is the verses of Quran, and the second way is the sunnah of the Prophet because Allah made it obligatory to follow the sunnah of the Prophet in the Quran.¹²⁷ In addition, Imam Shafii accepted the wisdom that was provided to the Prophet in the Quran¹²⁸ as “the sunnah of the Prophet”¹²⁹, and he stated that this wisdom was granted to the mind and heart of the Prophet by Allah.¹³⁰ Accordingly, “Allah considered the wisdom of his Prophet equal to the Quran, and Allah associated his wisdom with the Quran.”¹³¹ Imam Shafi used the concept of “religious work” to express both pieces of evidence as there is no difference between the Quran and sunnah according to him.¹³²

Ibn Hibban (d. 354/965), an Ahl al-Hadith representative, stated in Sahih that sunnah is completely a result of revelation with the following title: “The khabar indicating that Prophet’s (p.b.u.h) sunnah is revealed by Allah rather than emerging by itself”¹³³.

Abu Hafs Omar ibn Ibrahim al-Ukbari (d. 387/997), a Salafism follower, made the following statement: “The sunnah provided by the Prophet was formed upon the order of Allah”¹³⁴.

¹²³ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa’l-mutafakkih*, I, 265.

¹²⁴ Zahabi, *Tazkirat al-Huffaz*, I, 180.

¹²⁵ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 173.

¹²⁶ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 104.

¹²⁷ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 131.

¹²⁸ al-Baqarah 2/151.

¹²⁹ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 78.

¹³⁰ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 93.

¹³¹ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 79.

¹³² Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 22, 62; a.mlf., “Jima al-Ilm: Discussions on the Sources of Islamic Law”, (trans. Osman Şahin - Mithat Yaylı), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, issue no. 17, p. 333.

¹³³ Ibn Hibban, *al-Ihsan fi takribi Sahih al-Ibn Hibban* (inv. Shuaib al-Arnaud), Beirut 1408/1988, Muassasat ar-Risalah, I, 189.

¹³⁴ Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, V, 1580.

Ibn Hazm divided revelation into groups as those that are included, and not included in the Quran. He described the verses in the Quran as divine statements that are read in different languages, miraculous for the daily life activities and compiled as a book, and the verses that are included in the Quran were described by him as the statements that are narrated, not recorded when revealed, not miraculous for the daily life, not read in any language, and conveyed to us as khabar by the Prophet. He stated that these two khabar groups are the evidence that explains the divine purposes of Allah.¹³⁵ Accordingly, although the Quran and sunnah works are different in tilawat, they are no different in regard to provisions and obligation because the Quran and sunnah are equal as they reflect the orders and presence of Allah. Like the Quran, the kalam of the Prophet means revelation. According to the verse, “Indeed, it is We who sent down the Qur’an and indeed, We will be its guardian”¹³⁶, revelation means the Quran, and the Quran is protected.¹³⁷

Ibn Taymiyyah, a Salafi imam, believes that sunnah was revealed to the Prophet like the Quran, but sunnah is not included in Quran and read.¹³⁸ Ibn Taymiyyah assigned the first place of legal evidence (as religious fiqh works) hierarchy to the Quran and sunnah, and stated that no interpreter imams intentionally acted against the sunnah of the Prophet. He also added that they agreed on following the Prophet and considering following him as a must, and that statements of the people other than those of the Prophet could be used or ignored. According to Ibn Taymiyyah, the reasons for interpreter imams to act against a true hadith may be related to their disbelief that the Prophet made that statement or the belief that the Prophet did not mean the before-mentioned issue, or that the issue does not exist.¹³⁹

According to Ibn Qayyim al-Jawziyyah, who maintained the mission of Ibn Taymiyyah, Allah granted the authority of explaining the divine statements and giving provisions on these statements on Allah’s behalf to the Prophet. The Prophet explained the meanings of Allah’s orders, and his provisions and fatwa were in accordance with these orders. In addition, all kalam of the Prophet reflects the statements made on behalf of Allah.¹⁴⁰

As mentioned earlier, Ibn Qayyim al-Jawziyyah considered the sources, from which the fiqh provisions were understood, as comparisons with the religious works, sahaba fatwa, and true and weak hadiths.¹⁴¹ The remarkable point in this order is that the Quran and sunnah were combined under the religious works without paying no importance to the differences of degree as seen in the Shafi movement earlier.

¹³⁵ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam* I, 95.

¹³⁶ al-Hijr 15/9.

¹³⁷ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, I, 96.

¹³⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmuu Fatawa*, XIII, 364.

¹³⁹ Ferhat Koca, “Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din”, *DIA*, XX, 401-402.

¹⁴⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I’lam al-muwakkiin*, II, 313.

¹⁴¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I’lam al-muwakkin*, I, 29-33.

According to Ibn Qayyim al-Jawziyyah, the sunnah has three aspects, the first of which is in accordance with the divine books, the second explains the Quran, describes Allah's orders and confirms Allah's eternal presence, and the third explains a provision not recorded in the Quran initially. Rejecting any of these is not permissible, and sunnah has no fourth position before the Quran. Thus, there is no single true sunnah that is against the Quran and contradicts with the divine book.¹⁴²

While mentioning about his era, Ibn Qayyim al-Jawziyyah stated that religious works were lowered to the degree of weak caliphs, in whose name coins were made and sermons were delivered but who do not have a valid authority, and religious works do not receive the necessary respect.¹⁴³

According to those who consider sunnah as equal to the Quran, sunnah from all degrees, regardless of whether it is mutawatir or al-khabar al-wahid, can assign the orders of the Quran because the state that the indicators of these orders are assumption-based. Therefore, the certainty of the verse that is provided in the Quran is present but its indicators are assumption-based, and the certainty of true khabar al-wahid is assumption based, but its indicators are present. Thus, these two pieces of evidences that are equal to one another in terms of certainty and assumption-based characteristics.¹⁴⁴

However, Hanbalism followers who regarded sunnah and the Quran as equal could not display a clear attitude in the issue of abrogation of the Quran by sunnah. A narration by Fazl ibn Ziyadh and Abu al-Haris indicated that Ibn Hanbal made the following statement when asked about whether sunnah can abrogate the Quran: "The Quran can only be abrogated by another verse revealed later; sunnah can only explain the Quran".¹⁴⁵ Abu Ya'la stated that there is no authorization for sunnah in abrogating the Quran in regard to intelligence, and he mentioned that it is not permissible to abrogate the Quran with sunnah, and there is no relevant example from the past.¹⁴⁶ Abu al-Hattab al-Kalwazani (d. 510/1116), a student of Abu Ya'la, adopted the idea that the Quran can be abrogated with mutawatir sunnah. In addition, a narrative from Ahmad, the father of Salih (d. 265/878), supports those who accept abrogation. According to them, this means the abrogation by Allah "through the expression of the Prophet".¹⁴⁷ Abrogation of the Quran and mutawatir hadith through Khabar al-wahid is permissible by

¹⁴² Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkiin*, II, 307; H. Yunus Apaydin, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", *DIA*, XX, 114.

¹⁴³ Apaydin, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", *DIA*, XX, 115.

¹⁴⁴ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, II, 550-551; Abu al-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid fi usul al-fiqh* (published by. Mufid Muhammad Abu Amasha), Mecca 1985, II, 111; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkiin*, II, 297-299; Ferhat Koca, *Allocation in Islamic Law Methodology*, Istanbul 1996, p. 212-220.

¹⁴⁵ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, III, 788-789; Abu al-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid*, II, 369.

¹⁴⁶ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, III, 801.

¹⁴⁷ Abu al-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid*, II, 369.

intelligence, but not permissible in a fiqh-based aspect.¹⁴⁸ However, abrogation of sunnah by the Quran is totally permissible and various examples were narrated from Imam Ahmad on this issue.¹⁴⁹

In the discussion of considering sunnah equal to the Quran, sunnah's role of explaining the Quran is implied, which is generally agreed by all Islamic scholars. However, the fact that sunnah explains the Quran does not mean that it is equal to the Quran because sunnah is already the "second" separate source of Islam. In addition, the Quran is a divine statement/book sent to all humans, but sunnah is a "humanly" statement, action or act that is historical and belongs to a certain period of time. It is certain that these statements or actions are the most appropriate elements that were in accordance with the wording and essence of Quran during the period where it was revealed. These statements and actions, even the narratives of the meanings of which were accepted along with the wordings of the Prophet, are not under divine protection but they still reached today through many methods, including the highest and lowest accuracy levels. In addition, Although Ibn Hazm stated that sunnah was protected as much as the Quran¹⁵⁰, it is a historical fact that all statements and actions of the Prophet during the pre and post-Prophesy periods were not recorded except a few. In addition, Abu Bakr, the father-in-law of the Prophet and his companion in Gar al-Hira, 'Umar (r.a.), the Prophet's friend and father-in-law, Osman, the friend of the Prophet and husband of Prophet's two daughters, (Zu an-nurain/The one with two divine lights), and Ali (Bab al-ilm/The Door of Science), son of the Prophet's uncle and Prophet's son-in-law, conveyed the least amount or lesser narratives from him compared to other narrators. Various sahabah members did not welcome hadith narratives due to the concerns that these narratives may be confused with the Quran, and they asked the narratives to swear on the correctness of their narratives and bring a witness, which is known and accepted by many authorities of Hadith History. If we consider sunnah as equal to the Quran and accept that it is protected by Allah, how will the sunnah and their provisions that do not reach present day be evaluated along with the different conditions and discussions on separating the true and wrong narratives that reached the current time? Should the sunnah that reached today be regarded as "protected", "revealed like Quran", and "the divine statement that represented Islam" with the concept of "Incomers have benevolence"? Should the sunnah that do not reach the present time be regarded as the divine elements that have "no religious value and thus cause no deficiency for the religion" and the elements, "the provisions/meanings and wordings of which were abrogated"? This is such a fatalist and subjective comment!

¹⁴⁸ Ibn Kudamah, *Rawzat an-nazir* (published by. Abd al-karim ibn Ali ibn Muhammad an-Namlah), Riyadh 1414/1993, I, 327-329.

¹⁴⁹ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, III, 802-807; Abu a-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid*, II, 384-387.

¹⁵⁰ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, I, 96.

In addition, we do not find the action of lowering the status of the Prophet to the degree of “messenger” in the discussions of whether sunnah is directly a divine revelation. Because the Prophet was assigned the duties of declaring and explaining Allah’s orders¹⁵¹, and he was under the “auto-control” of the divine authority while doing so. If any of his statements or behaviors did not match with the religious authority, these would be corrected through revelation. According to our belief, accepting all statements and behaviors of the Prophet as pure divine revelation is not appropriate. Because the Prophet having certain humanly behaviors along with the Prophecy and imamah characteristics. He was the president, qadi, teacher, father, grandfather, relative and friend to many. The Prophet formed judicial opinions in accordance with makasid al-shariah and masalih al-nasa with his personal knowledge and experience, and the wisdom and experience granted by Allah. All of his behaviors were not a direct result of divine revelation. Instead, the were within the borders of the divine revelation. The members of Ahl al-Hadith and Salafism movements, particularly Imam al-Shafi’i, lowered the status of sunnah to the degree of a written text, and they held the hadiths with permissible narratives equal to the Quran under the title of “religious text”, which is an approach to remove all humanly aspects of the Prophet including his personal will and intelligence-based efforts.¹⁵² The Prophet’s thinking that the Prophet acted against the revelation of Allah and the Quran in any periods of his life as a Prophet because such an opposition would mean “sin”, “unlawful act” and “crime”, which is against his “ismat (virtuous)” title. However, this does not mean that all of his behaviors are purely a revelation result.

In conclusion, the fact that Salafism followers considered sunnah as equal to the Quran contradicts with the ideology of khabar al-sadiq in Ahl al-Sunnah epistemology because khabar al-sadik, regarded as the absolute information source by Ahl al-Sunnah, is the “divine revelation”. Considering any statements and actions of the Prophet, regardless of their degrees of certainty, are equal with the Quran, the one and only divine book of Islam, may turn din al-Islam (Islam religion) into din al-Muhammadi (Muhammad religion). In addition, considering sunnah as pure revelation results in ignoring the humanly characteristics of the Prophet, making his “actions of seeking advice from other people in mortal issues”¹⁵³, rejecting the reasons of formation, context, and historical and geographical factors and elements of sunnah, turning sunnah into a religious “fiction” and

¹⁵¹ For the Prophet’s duty of explanation, see al-Maidah 5/67; an-Nahl 16/44; al-Ankabut 29/18.

¹⁵² İlhami Güler, “The Theological Meaning of al-Shafi’s Approach Toward Sunnah and the Issue of Divine and Humanly Aspects of Religion”, *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, p. 270.

¹⁵³ “So by mercy from Allah, [O Muhammad], you were lenient with them. And if you had been rude [in speech] and harsh in heart, they would have disbanded from about you. So pardon them and ask forgiveness for them and consult them in the matter. “And when you have decided, then rely upon Allah. Indeed, Allah loves those who rely [upon Him] (Ali ‘Imran 3/159).

“role”, and making the Prophet an automatic “revelation receiver and sender”. On the other hand, considering all the Prophet’s sunnah as having no relation to divine revelation, and as a product of his humanly abilities and capacity results in a “secular” Prophet concept that explains the shariah independently from Allah. Such a Prophet is not a “messenger”. Instead, he becomes the sole owner of the religion.

6. Considering Salafism as the Religious Authority: The Longing for the Golden Generation

The number of literate people was quite low in Arabic society before Islam. Thus, culture was transmitted from generations to generations through verbal expression (shifah, samai). The Prophet took certain measures to enable Muslims to become more literate during the Medina era, but the verbal expression culture still existed in society. Both the Quran and the Prophets’ statements and advice were verbally known by more people in the society except a few sahabah members who were literate and thus recorded the revelation of the Quran. This process continued to exist until the periods when the number of literate people increased, and Islamic society started to adapt to a written culture abandoning the verbal culture. Actually, a transition from verbal culture to written culture is one of the greatest changes that could be seen in society. This cultural transformation gradually took place first, in the Islamic society. Therefore, it is not possible assign the completion of this period to a certain date. However, considering the periods of great hadith authorities such as Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Bukhari (d. 256/870), Muslim (d. 261/875) and Abu Dawud (d. 275/889), who collected hadiths through verbal methods, it is clear that verbal narration tradition continued to exist in a period when ra’y and work-based movements started to emerge (late Hijri third century) and all founder imams and their students continued to live, therefore the transition to written culture was not complete.

On the other hand, the conquests that started in the period of Hulafa al-rashid were maintained by the Umayyad and first Abbasid caliphs. Thus, the borders of Islamic countries in the period when most of the members of tabi’un generation lived (approximately Hijri 60-150/680-768), reached a geographical area from Hijaz peninsula to Anatolia, going beyond Palestine and Damascus, Iraq, Iran, Caucasia and Transoxiana, Egypt and Northern Africa coasts. However, this expansion in borders brought many problems. The people living in the conquered regions such as Persians, Turks, Greeks, Armenians, Coptic and Barbarians filled Arabic streets. Moreover, these people brought their religious, political, economic and cultural problems along with themselves. Thus, the number and variety of new problems and issues seen in the Islamic society increased and deepened. On the other hand, Muslims started to disagree with one another on certain political, legal and doctrine-based issues due to various internal conflicts, comparisons, and political riots. It was occasionally difficult for individuals to find a direct solution from the

Quran, the Prophet's sunnah and ashab's ideas or practices for the issues caused by these sudden developments. While presenting provisions on these new issues, a great discussion regarding whether ra'y and other intelligence methods will be used with the works narrated from the Quran, Prophet's sunnah and ashab's ideas and practices started. Tabi'un scholars were divided into two in this discussion: The scholars, who were previously named Ahl al-Hijaz (Hijaziyyun), stated that the religion consisted of asar and khabar, and using ra'y and intelligence-based methods are not permissible unless required. These individuals were mentioned as Ahl al-Hadith (Ahl al-Asar) or Ahab al-Hadith in the society and Islamic science discipline. A group of scholars who were previously named Ahl al-Iraq (Iraqiyyun) and who consisted of non-Arabic members (mawali) claimed that ra'y and intelligence-based methods can be used along with the Quran, sunnah and sahabah ideas and practices while providing fiqh provisions. These scholars were named as Ahl al-Ray (Ra'y authorities) later.

The followers of Salafism ideology were raised in a culture of verbal expression, and they were the members of a movement named Ahl al-Asar which made effort to solve all issues based on the ideas and suggestions of previous generations because to them, religion means works (narratives), and knowledge (Islamic science) means hadith and khabar. These narrative and conveyance actions were performed by the sahabah and tabi'un, the first and "golden" generations of Islam. Due to their esteemed services, they were named as "salaf al-salihin (benevolent people from the past, the golden generation)", and their ideas and practices were considered in every issue.

It is an undeniable fact that Prophet's sunnah, and ideas and practices of ashab and tabi'un were the elements that provided great contribution to the formation of Islamic ideology and civilization. However, another undeniable fact is that a great section of the sunnah consisted of humanly aspects and doctrines of the Prophet and thus carried historical elements. In addition, almost all ideas and practices of salaf al-salihin are the products of a humanly consideration. These ideas and suggestions underwent certain changes and differences after time, place, opportunities and needs changed. The members of Ahl al-Hadith and salafi ideology failed to discover that Islamic society underwent the greatest transformation in tabi'un era after the Prophetic period, and they believed that the time repeated monotonously. They made efforts to keep the conditions, opportunities and needs, organic and structural forms of the sahabah and tabi'un periods (golden era), to assimilate these into "Islamic religion", and to make these universal. However, each incident of the past has certain anthropological, psychological, social, economic and cultural reasons and factors. Therefore, these incidents and their related solutions and details are "unique." Life is like a river; it always flows, but each drip is new and "unique." It is possible to wash in this water only once at a time.

The followers of Ahl al-Hadith and Salafism ideology, who missed the truth of changing time, started to support the narratives and works they had been familiar for a long time and to refer the previous golden generations. They turned the respect paid to these generations khabar narrated from them (asar) into a methodological principle rather than a moral attitude. For example, Masruk ibn Ajda (d. 63/683), a tabi'un faqih and hadith authority, stated "Avoid comparisons and ra'y. Because ra'y would insult"¹⁵⁴ while Sha'bi (d. 104/722) stated "You will be punished only when you abandon asar and adopt comparison"¹⁵⁵, Ibn Sirin (d. 110/729) stated "We will not deviate from the current ideology as long as we follow asar"¹⁵⁶, and Yazid ibn Zurei (d. 182/798), a hadith hafiz, stated "Ra'y is the enemy of ashab al-sunnah"¹⁵⁷, all of which indicates the methodological, or even the ideological differentiation based on "asar-ra'y" and "correct-wrong path" contradictions. Certain Ahl al-Hadith members related this sentence with a Ra'y master, such as 'Umar (r.a.) whose assumptions and ideas were supported even by the revelations¹⁵⁸, and claimed that he made the following statement: "Ra'y members are the enemies of Islam. If Islam was related to ra'y, the bottom of leather socks would be more appropriate for anointing than the top side."¹⁵⁹ Awzai (d. 157/774), one of Ahl al-Asar faqih, implied that works of Salafism (asar) should be followed with the following statement: "Follow the narratives from the even if people exclude you, reject you or find you strange. Avoid their ra'y even if people show it flamboyantly! The truth will definitely emerge if you do so"¹⁶⁰. Sufian as-Sawri (d. 161/778) mentioned that Islam can only be understood and practiced with narratives: "Islam consists of asar rather than ra'y"¹⁶¹. Imam Malik ibn Anas (d. 179/795) made the following statement: "The Prophet and following administrators (vulat al-amr) presented sunnah. Following them means confirming the Quran, completing total obedience to Allah, and acting in accordance to Islam. Whoever practices with the sunnah achieves hidayah; they can finish their works following

¹⁵⁴ Hatib al-Baghdadi, *al-Faqih wa'l-mutafaqqih*, I, 459.

¹⁵⁵ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa'l-mutafakkih*, I, 462.

¹⁵⁶ Al-Darimi, *Rad al-Imam ad-Darimi Osman ibn Said ala Bishr al-Marisi*, p. 145.

¹⁵⁷ Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith* (published by M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, p. 7.

¹⁵⁸ The ideas of 'Umar (r.a) approved with verses are named "Muwafakatu 'Umar". For his ideas on this issue, see Zeliha Bengü Özarslan, *The Agreement Point Between Humanly Determination and Revelation: "Muwafaqqat" Phenomenon* (unpublished master's thesis), Adana 2006, Çukurova University Institute of Social Sciences, p. 8-26; Selim Arık, "Muwafakat al-'Umar (r.a.) in The Context Of Wisdom and Understanding", *Diyanet İlmi Dergi*, 2005, v. XLI, issue no. 4, p. 115-128; Gökhan Atmaca, "'Umar (r.a.) and His Consents as Addressee in the Revelation Period", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, issue no. 21, p. 43-67; Mustafa Fayda, "'Umar", *DİA*, XXXIV, 46.

¹⁵⁹ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa'l-mutafakkih*, I, 455. The similar sentences associated with 'Umar (r.a.), see *ibid.*, I, 453, 454.

¹⁶⁰ Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith*, p. 7; Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, I, 180.

¹⁶¹ Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith*, p. 6.

the sunnah. But, whoever opposes sunnah follows a path other than that of Muslims".¹⁶²

Accordingly, the sahabah and tabi'un generation are the people who know the revelation's meanings and explanations. Thus, science (khabar, asar) is learned from them. With their khabar, Allah's orders are correctly understood and practiced. Those who divert from the heritage of Salafism would adopt their own actions as a religion and perform ta'wil with their own ra'y in opposition of what Allah meant. The person who does not accept asar (narrative/khabar) aims to follow a "path" other than that of Muslims. However, Allah orders are as follows: "And whoever opposes the Messenger after guidance has become clear to him and then follows other than the way of the believers - We will give him what he has taken and drive him into Hell, and evil it is a destination"^{163,164}

Thus, according to ahl al-hadith, asar suggests the correct path and unchanged truth against the newly-formed ideologies (muhdasat-innovation) while ra'y indicates innovation and sacrilege. Therefore, following asar means following the correct direction. When a new ideology emerges, what should be done first is to adopt the basics, because "the ideology to follow is basics (ma al-amru illa al-amr al-awwal); if we were informed that only a nail was to be washed, we would not do anything opposing."¹⁶⁵

All Salafism followers, particularly Ahl al-Hadith and Hanbalism followers, assigned second place to salaf al-salihin ideas practices in fiqh evidence hierarchy after religious works (the Quran and sunnah) as a result of their religious ideologies based on narrative and asar. This ideology is essentially adopted by almost all Ahl al-Sunnah sects at certain degrees. For example, using the ideas and practices of sahabah as the sources of Islamic law after Quran and sunnah¹⁶⁶, and Malikis adopted the practices of the people from Medina (amal al-ahl al-Medina)¹⁶⁷. However, those who assigned the ideas and practices of the first generations, among the Islamic groups and sects, to the center of their own ideological concepts

¹⁶² Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith*, 7; a.mlf., *al-Faqih wa'l-mutafakkih*, I, 435-436.

¹⁶³ an-Nisa 4/115.

¹⁶⁴ Al-Darimi, *ar-Rad al al-Jahmiyyah*, p. 55-58.

¹⁶⁵ Al-Darimi, *Rad al-Imam ad-Darimi Osman ibn Said*, p. 145; Mehmet Zeki İşcan, "The Basics of Salafism and Socio-Political Background", *Salafism in the Past and Present, International Debate on Islamic Science*, 08-10 November 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2013, p. 96.

¹⁶⁶ For the sections, along with the sections about "sahaba statements" and "sahabah sect" in the classical fiqh books on the sahabah sect, see Abu Said Salahaddin Khalil ibn Kaykaldi al-Alai, *Ijmal al-isabah fi akwal as-sahabah* (inv. M. Suleiman Ashkar), Kuwait 1987; Sha'ban Muhammad Ismail, *Kawl as-sahabi wa asaruhu fi al-fiqhi al-Islami*, y., 1988, Dar as-Salam; Ali Toksar, "Sahabah Statements and Its Importance for Hadith Discipline", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue no. 2, p. 339-357.

¹⁶⁷ For the practices of the people from Medina, see İbrahim Kâfi Dönmez, "Amal al-ahl al-Medina", *DİA*, III, 21-25.

and came to the forefront with their insistence and emphasis on this issue, were generally the members of Salafism ideology such as Ahl al-Hadith, Hanbali and Zahiris.

The followers of this ideology stated that the principles of salaf al-salihin should be understood and adopted to live Islam in the correct way, and thus their ideas and practices are the irreplaceable sources of Islam. For example, for Ahmad ibn Hanbal, religion means “following the Quran, asar, sunan, the Prophet, sahabah, tabi’un and taba al-tabiin, and the narratives from imams and reliable scholars, who are not known for sacrilege and abandoning religion, that are seen as models, accept sunnah and protect asar. They are not the individuals who supported comparison and ra’y because comparison is valueless for Islam, and ra’y is no different. The supporters of ra’y and comparison in Islam commit sacrilege and make a great mistake except in the cases where there is no reliable works from reliable Salafism imams.”¹⁶⁸

The following statement by Ibn Taymiyyah is among the most concrete examples presenting the typical approach of Salafism followers toward the religious authority of the past generations: “Every statement made separately from the previous generations for the first time is erroneous because Ahmad ibn Hanbal stated ‘Avoid talking about an issue for which an imam is not present’.”¹⁶⁹

Hanbalism followers, the representatives of Salafi ideology, based their theory of fiqh sources on religious works (the Quran and sunnah) and the ideas and practices of the sahabah as mentioned earlier. When Ahmad ibn Hanbal was asked “How about abandoning the ideas of the sahabah when forming an opinion on that issue?”, he made the following statement: “This is a disgraceful statement that belongs to ahl al-bidat; the opinions of the sahabah are followed even when they disagree on an issue”.¹⁷⁰

Ahmad ibn Taymiyyah, who interpreted ibn Hanbal’s statements on the issue of agreement, stated that ibn Hanbal did not accept the agreement of tabi’un and atbaat at-tabiin, and he mentioned that there are no indicators on his statements that the agreements which are claimed to be formed in the next centuries will serve as evidence. Ibn Taymiyyah made the following statement: “We rely on the agreement on the Quran, sunnah, and kalam of Omar ibn al-Hattab, Abdullah ibn Mes’ud (d. 32/652) and other sahabah. Because each of these sahabah members stated ‘I make my decision with the provisions in Quran; if no relevant provision is

¹⁶⁸ W. Montgomery Watt, *Formation Period of Islamic Ideology* (trans. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, Umran Yayınları, p. 366.

¹⁶⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawah* (inv. Abd ar-rahman ibn Muhammad ibn Qasim), Beirut 1398, Dar al-Arabiyyah, XXI, 291.

¹⁷⁰ Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal, *Masail al-Imam Ahmad*, p. 438–439; Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, IV, 1059–60.

present in Quran, then I use the sunnah of the Prophet. If no relevant sunnah is present, then I use what was agreed by the benevolent (salih) people'.¹⁷¹

Similarly, a narrative from Marruzi indicates that Imam Ahmad made the following statement in the issue of using a religious source for making a decision: "Sunnah is considered. If no relevant sunnah is present, then ashah's practices and ideas are considered. If still absent, the practices and statements of tabi'un are considered". Another narrative from Abu Dawud indicated that following means "following the principles of statements of the Prophet and his ashah". The following of the tabi'un was regarded as reliable and appropriate to follow.¹⁷²

As mentioned earlier, Ibn Qayyim al-Jawziyyah assigned the first degree to the Quran and sunnah works, and the second degree mentioned the fatwa of sahabah after the religious works on the Quran and Sunnah in Ahmad ibn Hanbal's fatwa method. Accordingly, ibn Hanbal used the fatwa of a sahabah member, who was known to have to opposition, and he needed no further evidence. Ibn Hanbal used neither ra'y nor comparison when he found such a fatwa from the sahabah.¹⁷³

These indicate the commitment of Ahmad ibn Hanbal to the ideology of Salafism. He did not approve of providing a fatwa on an issue that had no related works (narrative, idea) from Salafism, and he absolutely prevented people from doing so.¹⁷⁴

According to Ibn Qayyim al-Jawziyyah, sahabah members were the best faqih, scholar Muslims that know the meanings and wisdoms of Islam. The difference between the knowledge of sahabah members and following the generations is like the difference between the fazilah (benefits) of different knowledge.¹⁷⁵ Ibn Qayyim stated that there is nothing greater than the guidance of sahabah and tabi'un.¹⁷⁶

Salafism followers, who accept the first three generations of Islam as the religious authority, considered all ideological developments and contributions of the following centuries as the innovations and new elements that were not included in the content of Islam. The most significant duty of Salafism followers was to protect the basics and nature of Islam and to fight against all kinds of innovation up to the last degree. A book (amirnamah) narrated by Ibn Sa'd (d. 230/845) and conveyed by Omar ibn Abd al-aziz (d. 101/720), an Umayyad caliph, stated that "reviving sunnah" (ihya al-sunnah) or "finishing innovations" (itfa al-bid'a)¹⁷⁷

¹⁷¹ Ibn Taymiyyah, *al-Musawwada*, p. 283–84.

¹⁷² 1090–439; Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, IV, 1090.

¹⁷³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwaqqiin*, I, 30–31.

¹⁷⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkkin*, I, 32.

¹⁷⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkkin*, I, 175.

¹⁷⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwaqqiin*, IV, 195; H. Yunus Apaydin, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", *DIA*, XX, 115.

¹⁷⁷ Ibn Sa'd, *at-Tabakat al-kubra*, Beirut trans., Daru Sadir, V, 342.

became a formal duty of the government. In regards to the fight against innovations, according to what Ahmad ibn Jafar Abu al-Abbas al-Istahri narrated, Ahmad ibn Hanbal made the following statement about Ashab ar-ra'y: "They are innovation supporters, perverts, and enemies of sunnah and asar. They abrogate the hadiths and oppose the Prophet (p.b.u.h.); they regard Abu Hanifa and those with the same ideas as their imams, and they adopt their religions. Is there a clearer sacrilege than that of those who abandon the statements and ideas of the Prophet and adopt these? ...Whoever adopts, confirms or approves these ideas would contradict the sunnah, abandon the congregation and contradict with religious works, and adopt innovation."¹⁷⁸

Ahmad ibn Hanbal's statement was followed by Abu Muhammad Hasan ibn Ali al-Barbahari (d. 329/941), one of his radical followers who made the following statement: "Do not present an idea about an issue without thinking. Did any sahabah or ulamah members state anything about that issue? If you find any works narrated from them, follow these works and do not oppose them, and do not prefer anything over these works or else you will be burned... There is no room for comparison. Do not attempt to find equivalent to these works. Do not follow the desires on that issue. Only the asar of the Prophet is confirmed and accepted without examining the details or making interpretations. Do not ask 'Why? How?' Kalam, discussion and discussion mean innovation. Although the performers or providers of these correspond to sunnah, these innovation-based elements cause suspicion... If you realize that somebody blemishes, rejects or denies asar, question their identities as Muslims because those individuals are malevolent people with malevolent statements. They blemish the Prophet and his ashab. We learnt Allah, the Prophet, the Quran, benevolence and malevolence, and the mortal and eternal worlds through asar. The Quran's need for sunnah is higher than that of sunnah to the Quran... Anybody who rejects a hadith of the Prophet would also reject the whole book. That person would reject the one and only Allah. Follow asar and accompany Ahl al-asar. Ask them questions, sit with them and quote them... If you hear that somebody blemishes or rejects asar or desires something else than asar, question their identities as Muslims. There is no doubt that these people are innovators. Follow Ahl al-asar and the basics! Because Islam consists of following the Prophet and ashab."¹⁷⁹

The generations of Islam, who were raised under the guidance of the Prophet, conveyed what they learnt from the Prophet to the following generations with a great sincerity and dedication in a period where written culture was not adopted yet. Due to their efforts, they deserved the greatest respect in Islamic history, and

¹⁷⁸ Ibn Abu Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, I, 35; M. Emin Özafşar, "Ra'y-Work Conflict in our Cultural History", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI/247-248.

¹⁷⁹ Ibn Abi Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, II, 15-39; M. Emin Özafşar, "Ra'y-Work Conflict in Our Cultural History", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI, p. 250-251.

they left irreplaceable influences on the Islamic ideology and society. However, turning their ideas and advice into “irreplaceable” or “non-abandonable” religious works violates both the principle of “khabar al-sadiq” and acts against the change-based truth of the time. Thus, Salafism followers, who imitated the period of the first Islamic generations and transformed their ideas and practices into a defensive and cooperative platform, failed to realize the “past” as past, and while preserving the past they turned past actions into the absolute determinants of the “present” and “future”. Therefore, the past captured the present and future, and Salafism turned into a radical conservatism and traditionalism. One of the reasons for the Islamic society to fail to develop itself, and to start repeating itself and adopt the actions of the past is due to Islamic ideology being adversely influenced by the conservative movement named Salafism.¹⁸⁰

7. Qurayhsi Characteristics of Caliphate: The Source of Inspiration for Arabic Nationalism

All Salafi groups, particularly those who were the members of the Hanbali sect had, more or less, roles and influences on Islamic history because Salafism suggests preserving the religious concept of the past and thus the political and social structure supporting this movement. Therefore, each Salafism follower is included in the political context as a divine protector of the present system. In addition, the differentiation of Ahl ar-ray and Ahl al-Asar, which occurred in the tabi'un era, the Arabic people were included in Ahl al-Asar or Ashab al-Hadith¹⁸¹; and the non-

¹⁸⁰ For similar considerations on Salafism see İlhami Güler, “Sunni Movement as Rightism”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17, 90-100; Sönmez Kutlu, “The Concept of Historical Religious Discourses in Islamic Ideology”, *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4, 15-36; Mustafa Acar, “A Rebuttal Work Towards Radical Salafi Ideology”, *Muhafazakâr Düşünce*, Fall - 2005, Year 2, issue no 6, p. 163-196; Fethi Kerim Kazanç, “Religious Ideology and Its Results in Regard to Religious Works and Methods of Salafiyah”, *Kelâm Araştırmaları*, 8/1 (2010), p. 93-121; Mehmet Zeki İşcan, “Hatred and Violence-Based Discourse of Salafism in Regard to Shia Evaluations”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Fall - 2013, VI/2, 151-172 (ISSN 1309-5803), p. 156; a.mlf., “The Basics of Salafism and Socio-Political Background”, p. 91-110; Ahmet Akbulut, “The Theological and Ideological Basis of Salafism”, *Salafism in the Past and Present*, p. 113-133;

¹⁸¹ Being a hadith narrator is different than being an Ahl al-Asar or Ashab al-Hadith member. However, the number of hadith narrators who were Arabic and members of mawali was examined in various studies. Mustafa Ozturk, who conducted studies on the place of Mawali in hadith narratives, used at-Tabakat al-kubra by Ibn Sa'd (d. 230/844), whose year of death was no later than 200 (815), and he found the number of Arabic hadith scholars as 129 while he determined that the number of mawali was 120 in the study performed on the generations following the sahabah. According to the same author, Zahabi claimed in *Tazkirat al-huffaz* that the number of hadith authorities increased in Arabs' favor. The number of people who were present in *Tazkirah* by the principle of classification and who died before the year of 200 was 316. Of them, 23 were members of sahabah while one was a mawali member (Abdullah ibn Salam). Among the remaining 293 people who consisted of tabi'un members, 128 were mawali members, 156 were Arabic, and two were introduced as Abnawi (Persian) without the condition of a mawla record. Seven people could not be determined as Arabic

Arabic people who were underestimated¹⁸² and named “Mawali”¹⁸³ were included in Ahl ar-ra’y¹⁸⁴ or were even regarded to be among the leaders of this movement.¹⁸⁵

Certain ideas of Ahmad ibn Hanbal and his opposition to the Hariji movement and Shia put Salafism followers among the significant actors of political discussions.

or mawla. On the other hand, 1158 people in at-Tarih al-Kabir by al-Bukhari, which included the biography of approximately 13,000 narrators, were introduced as mawla. *Tahzib at-Tahzib* by Ibn Hajar, which included the biography of 8826 narrators, included 285 mawali narrators whose date of death was presented to be before Hijri 200. The number of mawali narrators whose dates of death were not recorded was 741. In addition, the number of mawali people who died after Hijri 200 was 245. The total number of mawali people in *Tahzib at-Tahzib* is 1271. These figures indicate that almost all of the hadith authorities in the sahabah period were Arabic. However, the number of mawalin people in the period from the tabi’un period to the second century increased significantly. The number of Arabic narrators was still higher than that of mawali narrators. See Mustafa Öztürk, “The Influence of Mawali Narrators and Past Cultures: The First Two Hijri Centuries”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1, 17-19. For more details on this issue, see Mustafa Öztürk, *The Place of Mawali on Hadith Narratives* (unpublished doctoral thesis), İstanbul 2002, Marmara University, Institute of Social Sciences.

¹⁸² For example, when Said ibn Jubair (d. 95/714), a Sudanese mawali, was assigned as Kufah qadi, certain people objected because they believed this profession is unique to Arabic people. See Abu al-Abbas Muhammad ibn Yazid al-Mubarrad, *al-Kamil fi al-luga wa’l-adab* (published by Muhammad Ahmad ad-Dali), Beirut 1993, II, 622.

¹⁸³ For the position of mawali in the first periods of Islam and its place in the social, political and cultural life, see Adnan Demircan, *The relationship Between Arab-Mawali in the First Islamic Period*, İstanbul 1996; Mahmud Mikdad, *al-Mawali wa nizam al-wala min al-Jahiliyyah ila awahir al-asr al-Amawi*, Damascus 1408/1988; İsmail Hakkı Atçeken, “Mawali Policies of Amawi Authorities following the era of Omar ibn Abd al-aziz”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, issue no. 13, p. 69-88.

¹⁸⁴ A narrative from Sufian ibn Uyayna indicated that those who formed ra’y had three slave children, named Rabia in Medina, Osman al-Batti (d. 143/760) in Basra, and Abu Hanifa in Kufa. See Esat Kılıçer, “Ahl ar-ra’y”, *DİA*, X, 523.

¹⁸⁵ Scholars of Mawali made great contributions to the development of fiqh. Abd ar-rahman ibn Zaid ibn Aslam (d. 182/798) was narrated to state the following: “After the death of Abadilah -Ibn Abbas (d. 68/687), Ibn az-Zubair (d. 73/692), Ibn Omar (d. 73/692) and Abdullah ibn Amr (d. 65/684)- fiqh knowledge was transmitted to mawali in all towns. The faqih of Mecca was Ata (d. 114/732) while the faqih of Yemen was Tavus (d. 106/724), the faqih of al-Yamama was Yahya ibn Abi Kasir (d. 129/747), the faqih of Basra was Hasan al-Basri, the faqih of Kufa was Ibrahim an-Nahai (d. 96/715), the faqih of Syria was Makhul (d. 112/730), and the faqih of Khorasan was Ata al-Horasanî (d. 135/752). The only exception was Medina. Allah assigned Said ibn Musayyab (d. 94/713), the well-known faqih from Quraysh tribe, to Medina.” See Abu Ishak ash-Shirazi, *Tabakat al-fuqaha*, published by İhsan Abbas, Beirut 1401/1981, p. 58. However, it is clear from the name order that Ibrahim an-Nahai, the imam of Kufa, is Arabic. See Ibn Sa’d, *at-Tabakat al-kubra*, VI, 270; Zahabi, *Siyaru a’lam an-nubala*, V/520. In addition, for Mawali roles in the development of Islamic law sects, see Harald Motzki, “The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), p. 293-317. For the roles of certain mawali scholars in the formation of different kalam sects and Quran interpretations, see Osman Aydın, “The Role of Mawali in the Formation of Sects”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3, 1-26; Nur Ahmet Kurban, “Contributions of Mawali Tafsir Authorities to the Formation of Quran Tafsir and Criticisms Toward Them”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16, 259-273.

According to certain contemporary scholars such as Abu Zahira, Ahmad ibn Hanbal did not indicate that the caliphate is only assigned as somebody or a tribe from an Arabic nation¹⁸⁶, while Abu al Abbas Ahmad ibn Ja'far al-Istahri clearly stated that Ahmad ibn Hanbal adopted the ideology that can be summarized as "All Imams are from Quraysh" in his narrative on theological ideas, the caliphate is to the right of the Quraysh tribe until there are two people left on the world, other people do not have the right to fight with them or act against them in this issue, and the caliphate of other people will not be accepted until judgment day.¹⁸⁷

It is fair to state that with the differentiation of Arabic and non-Arabic (mawali) which emerged in the early periods of Islam, Ahmad ibn Hanbal and his supporters presented their ideas on the Qurayshi characteristics of caliphate, which is the first source of inspiration for Arabic nationalism.

Due to Hanbalism ideology that caliphate belongs to the Quraysh tribe and their claims that they represent Ahl al-sunnah against Shia, Hanbalism followers supported the Abbasid state and opposed any actions that could blemish this authority throughout history. For example, after Shia Buwaihids controlled the caliphate of Baghdad Abbasid state (334-447/945-1055), Hanbalism followers undertook the role of political opposition, and they supported the process of consolidating Ahl al-sunnah against Shia, and the Abbasid state against other elements and states, particularly Buwaihids and Seljuks. Similarly, Hanbalism followers supported Mamluks as the representatives of Ahl al-sunnah in Syria and Egypt, after the Mongols invaded Baghdad (656/1258).

During the Ottoman era, Muhammad ibn Abd al-wahhab agreed with Muhammad ibn Suud, the emir of the Saudi tribe, in Diriyah in 1744 and they were engaged in a political acts against the Ottomans, thus causing the emergence of Saudi Arabic Kingdom. The Saudi Arabian Kingdom has always remained distant to Turkey and Turkish people in interstate and international issues since its establishment.

Certain Asian, African and Balkan states, which were founded on the lands of the Ottoman Empire and which adopted the ideology of hostility toward Turkish, preferred countries with the Salafism ideology rather than Turkey for the religious education of Muslim people in their countries. For example, different socialist countries such as the Union of Soviet Socialist Republics, Bulgaria and Yugoslavia sent their students to countries with Salafism ideology such as Saudi Arabia, Egypt, Jordan, Syria and Algeria rather than Turkey for the purpose of providing them a high religious education. Similarly, Saudi Arabian Kingdom provides education to

¹⁸⁶ Muhammad Abu Zahra, *Ibn Hanbal hayatuhu wa asruhu*, Cairo 1981, p. 162.

¹⁸⁷ Ibn Abu Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, I, 26. For general considerations on this issue, see Ziauddin Ahmad, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1, 54.

many students from Hanafi countries such Middle Asian and Balkan countries with large non-refundable scholarships, and some of these students return to their countries as a Salafi missionary or an enemy of Ottoman/Turkish history and culture. The written and visual media in Gulf countries and other Arabic countries with Salafism ideology such as Saudi Arabia, competes with the media of various international powers, which do not approve the unity, integrity and development of Turkey, in various negative news and comments on Turkey.

The relevant reasons include that Turkish people are regarded as “mawali”, which were regarded as the second-grade citizens, during the Umayyad and Abbasid era, and that Turkish people are the members of Hanafism, i.e. Ah lar-ra’y, the opposite and antidote of Salafism. Intelligence and ra’y sank into the cultural genes of Turkish people and thus, there has been no Turkish tribe or city that has adopted Hanbalism throughout the Islamic history¹⁸⁸, and there has been no Turkish people who have come to the forefront in the Hanbalism sect and literature.¹⁸⁹ It is fair to state that certain modern Turkish people who are under the influence of Wahhabism/Saudi Salafism do not have adequate historical knowledge and awareness.¹⁹⁰

We will end the topic by providing the following recall as an indicator to the political ideology of Salafism: The battle, in which Selim the Grim defeated Al-Ashraf Qansuh Al-Ghuri, and thus the Islamic caliphate was transmitted and all doors to the Middle East and Africa (Egypt and other countries) were opened to the Ottoman Empire, took place in Marj Dabiq located around Kilis at the northside of

¹⁸⁸ For the geography of Hanbalism followers, see Ferhat Koca, *The Salafi Discourse in Islamic Law History: Hanbali Sect*, p. 118-120.

¹⁸⁹ The fiqh sects active during Islamic law history are Hanafism, Shafi’ism, Hanbalism and Zahirism ordered based on a preference from ra’y to works. In addition, this order reflects these sects’ degree from being the most common to least. The relationships, competition and tensions of these sects took place not as two radical poles but between sects that are close to one another. For example, no transitions, tensions and competition have taken place between Hanafism, Zahirism and Hanbalism throughout history. Because Hanafism followers represented the largest mass while Zahirism and Hanbalism followers were the smallest and marginal sects in the Islamic world, thus no transitions or tensions took place between two radical poles. For the Hanbalism followers, inter-sectarian tension, competition or transitions rather took place in the relationships with the Shafi sect. In addition, certain religious discussions took place between Abu Hanifa and his students, and Imam Malik and his students. However, Shafi’ism, Malikism, Hanbalism and Zahirism were always in conflict with one another, and inter-sectarian transition took place between these sects.

¹⁹⁰ The author of this study believes that people have the right to prefer any sect, group, policy, ideology or religion in absolute religious, conscious and ideological freedom, all religious and social groups have the right to express themselves and organize, and everybody should respect these basic rights. What is criticized here is that members of certain sects, groups, ideologies and religions make efforts to export their religion, sect and ideologies by using basic rights and abusing countries’ social, economic, cultural and demographic frailties and needs, but they breathe down the necks of others with absolute fascism and create dictatorships in their areas while making their sect, group, ideology or religion dominant. We cannot help but to say, like Ziya Pasha (1829-1880), “Do you consider everybody as blind, while regarding them as an idiot?”

Aleppo (24 August 1516). One of the most well-known sources of ISIS (Islamic State of Iraq and the Levant), among the bloody Salafism-based organizations of the area, reflects where this battle took place: "Dabiq"!

IV. Conclusion

Salafism is a conservative ideology that consecrates any period of history with a longing for the "golden era" and the "golden generation", that prefers previous generations to new generations, and considers all additions to traditions as corruption and sacrilege. With these characteristics, Salafism is seen not only in Islamic culture and ideology history, but also in almost every religion, ideology, political and social movement, and formation.

Salafism covers a broad field ranging from a normal conservative attitude supporting the action of benefiting from experiences in the past, to a radical and terrorist approach that excludes all ideas other than those of itself or even aims to end their lives.

Salafism emerged in an early period of Islamic culture and ideological history. It considered the first three generations of Islam as models in understanding, interpreting and practicing Islam, turned these models as a part of Islam rather than the history, and fought to protect these models.

A macro overview on the Islamic science and cultural history indicates that the historical adventure of Salafism can be examined in four periods as; Salafism as a methodological principle, Salafism as a systematical theory, Salafism as a religious and political movement, and Salafism as a radical and warrior organization.

Salafism has been represented by various groups with slight differences such as Ahl al-Asar, Ahl al-Hadith (Ashab al-hadith), Ahl al-haq, Sifatiiyah, Isbatiyyah, Hanbaliyyah, Zahiriiyah, Wahhabiyyah and Salafiiyah.

This study aimed to collect the characteristics of Salafism ideology in seven parts.

The first is the approaches of Salafism followers toward Allah's titles and cognates. Salafism followers suggested commitment to Allah rather than interpreting Allah's titles and cognates, and they approached tashbih and tajsim after understanding the apparent meanings of the religious works on these issues.

Their second basic characteristic is their belief in faith-practice unity. This belief directed Salafism followers into a radical moralism within their daily lives. They considered all elements with no faith-practice unity as non-Islamic.

One of the most significant of Salafism that separates them from other Islamic groups is that they believe with a strong insistence that the Quran is not a creature. The Quran's identity as a non-creature element means its meanings can be

explained only through the statements and practices of sunnah and salaf as-salihin. Therefore, the eternal characteristic of the Quran is essentially a reference to the eternal Salafism ideology. Therefore, the “untouchable” characteristic of Allah’s kalam reflects the domination of the sunnah over the religion and untouchable characteristics of social structure and status quo for Salafism followers.

Another basic characteristic of Salafism followers is that they consider narration as superior to intelligence in relations between these two concepts. Salafism followers held intelligence only subject to narration and stated that intelligence is based on narration and religious works. Salafism followers, who regarded themselves as the sole representative and protector of Islamic science, have blemished ra’y and kalam throughout Islamic history and made efforts to remove the scientific and religious legitimacy of Ahl ar-ra’y and ahl al-kalam.

One of the most basic characteristics of Salafism is that they regard the Quran and sunnah as equal. This approach contradicts with the concept of khabar al-sadiq in Ahl al-sunnah epistemology because khabar al-sadik, regarded as the absolute information source by Ahl al-Sunnah, is the “divine revelation”. Regardless of their degree of certainty, including each statement and action of the Prophet into this revelation may turn din al-Islam into din al-Muhammad.

The most significant characteristic of Salafism that separates it from other ideologies and grants this name, is that Salafism considered the ideas and practices of the first Islamic generations as an irreplaceable religious authority and source. According to this ideology that reflects the longing for the golden generation (salaf as-salihin) in Islamic ideology, Salafism followers considered all fiqh-based developments and contributions that emerged after the first three Islamic generations as the innovations and new elements that are not included in the main content of Islam, and Salafism followers fought hard against these developments and contributions severely. Therefore, Salafism became a defensive and solidarity platform against external threats and new challenges.

Another characteristic that separated Salafism followers from other Islamic groups is that they believed that the caliphate will be the right of Qurayshi tribe until Judgment Day. This belief became one of the sources of inspiration for Arabic nationalism. In addition, Salafism followers have supported the Abbasid caliphate throughout history, and they have opposed any elements that would blemish or harm this caliphate. Therefore, Salafism followers have been engaged in certain political roles and activities throughout the Islamic period.

Salafism, the ideology which missed the fact that time and places change and differ, made efforts to make the organic form of the first Islamic society equal to Islam. A reactive, exclusionary and threatening language was used against the complications caused by historical errors, and anachronism with the purposes of declaring these complications as non-Islamic. This reactionary ideology in the history of Islam still exists today as a terrifying element that covers every aspect of

life, and as a divine shackle on the minds. If Islamic ideology is to be developed or renewed, one of the first actions is to remove this element, and detach this divine shackle from our minds sending it back to its historical place.

References

- Abdülhamîd, İrfân, “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, XI.
- Abdülhamîd, Muhsin, *Min eimmeti’t-tecdîdi’l-İslâmî*, Rabat 1407/1986.
- Abdürrahim, Abdürrahim Abdurrahman, *Târîhu’l-Arabi’l-hadîs ve’l-mu’âsir*, Katar 1402/1982.
- Abrahamov, Bünyamin, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye’nin Yaklaşımı”, trans. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2.
- Acar, Mustafa, “Radikal Selefî Zihniyete Bir Reddiye”, *Muhafazakâr Düşünce*, Fall 2005, Year 2, issue 6.
- Agitoğlu, Nurullah, “Bir Hadîsçi Olarak Suyûtî’nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı - *et-Tevşîh* Adlı Eseri Bağlamında”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2.
- _____, “Halku’l-Kur’ân ve Rü’yetullah Konuları Bağlamında İbnü’l-Mülakkın’ın Buhârî’nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye* (Akâidü’s-selef içinde, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr Ammâr Tâlibî, İskenderiye 1971.
- _____, *Kitâbü’s-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî, Beirut 1405/1985.
- _____, *Usûlü’s-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), trans. Ebû Muaz Seyfullah Erdoğmuş), yy., trans.
- Ahmed, Ziauddin, “Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal”, *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1.
- Akbulut, Ahmet, “Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul 2013.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, İstanbul trans., İz Yayıncılık.
- _____, “el-Hayde Bağlamında Halku’l-Kur’an Tartışmaları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8.
- el-Alâî, Ebû Saîd Selahaddin Halil b. Keykeldî, *İcmâlü’l-isâbe fî akvâli’s-sahâbe*, Critical ed. M. Süleyman Eşkar, Kuveyt 1987.
- Ali, Muhammad Mohar, “Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Ulûmi’l-İctimâiyyeti*, Riyad 1980, IV.

- Alper, Hülya, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2.
- _____, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Altıntaş, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2.
- _____, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I/1.
- _____, “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, II/1.
- _____, “Mu’tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004.
- Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah - Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lâfzî’ Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, XVIII.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Târîhu Necdi’l-Hanbelî*, Mekke 1349.
- Apak, Adem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef Ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte Ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014.
- Arık, Selim, “Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, XLI/4.
- Arslan, İbrahim, “Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, *Kelâm Araştırmaları*, 2005, III/1, www.kelam.org.
- Atçeken, İsmail Hakkı, “Ömer B. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, issue 13.
- Atmaca, Gökhan, “Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, issue 21.
- Aydın, Hüseyin, “İbn Teymiyye’de Allah Tasavvuru”, *Kelâm Araştırmaları*, IV/2, 2006.
- Aydın, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, issue 1.
- _____, “Kur’ân’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vîli”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, issue 2.
- Aydın, Abdullah, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X.

- Aydınlı, Osman, "Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mutezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri" I-II, *Dinî Araştırmalar*, 2001, III/9; IV/10.
- _____, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3.
- el-A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI.
- al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, London 1993.
- _____, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, 1988.
- Bağcı, H. Musa, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 1401/1981.
- el-Bağdâdî, Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-hadis*, nşr. M. Said Hatipoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- _____, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Critical ed. Âdil b. Yusuf el-Azâzî, Dâru İbni'l-Cevzî el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye, 1417/1996.
- Baltacı, Burhan, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi", *Marife*, year: 9, issue 3, Kış 2009.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüs'n ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî", *EÜİFD*, issue 4.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Critical ed. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964.
- el-Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, nşr. Abdurrahman b. Ahmed el-Cümezyî, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1426.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sîfât*, Critical ed. İmâdüddin Ahmed Haydar, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, II. Baskı, Beirut 1415/1994.
- el-Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1890.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, Dârü't-tibâati'l-âmile, İstanbul 1315.
- el-Bûtî, Muhammed Ramazan, *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1408/1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7.
- _____, *Suppl.*, II, 119-26.
- Cook, M., "On the Origins of Wahhâbism", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, London 1992, III/2.
- Crawford, M. J., *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980.

- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne, bahsün fi cedeliyyeti'd-dîniyyi ve's-siyâsiyyi fi'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, Beirut 2000.
- Çağatay, Neşet –Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1985.
- Çakın, Kamil, “Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, III/8.
- Çelik, İbrahim, “Kur'ân'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, II/ 2.
- Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, nşr. Gösta Wiestam, Leiden 1960.
- _____, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beiruttrans.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Amel-i ehl-i Medine”, *DİA*, III.
- Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, Critical ed. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998/1419.
- Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, “Halk-ı Kur'an Meselesi: Râvîler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri” trans. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ahmed İbni Hanbel*, trans. Osman Keskiöğlü, Ankara 1984.
- Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hanbel hayâtuhû ve asruhû*, Kahire 1981.
- Emîn, Ahmed, “Muhammed b. Abdilvehhâb”, *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1992-1.
- el-Ensârî, Muhammed b. Nizâmüddîn, *Fevâtihu'r-rahamût*, (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sı* ile birlikte), Kahire 1322/1904.
- Erdem, Sabri, “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, V/15.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004.
- _____, “Kelam İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Esen, Muammer, “İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII.
- Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dârü'l-Kütüb, Kahire, ts.
- Fayda, Mustafa, “Ömer”, *DİA*, XXXIV.

- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beirut 1974.
- _____, *el-Udde fî usûli'l-fikh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad 1993.
- Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmil'l-keâm*, (*Mecmûatü resâili'l-Gazzâlî* içerisinde), Beirut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye ts.
- _____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire 1322/1904.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, Critical ed. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire 1964.
- _____, *Mi'yârü'l-ilm*, Dârü'l-Endelüs, Beirut trans.
- _____, *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetühû*, Critical ed. Mustafa A. Atâ, Beirut 1986.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Goldziher, Ignaz "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, IV.
- _____, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"*, trans. Cihad Tunç, Ankara 1982.
- _____, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908.
- Green, A. H., "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984.
- Güler, İlhami, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'in Lâhûtiliği ve Nâsûtiliği Sorunu", *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.
- _____, "Sağcılık Olarak Sünnîlik", *Tezkire: Düşünce, Siyâset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17.
- el-Hâc, İbn Emîr, *et-Takrîr ve't-tahbîr şerhü't-Tahrîr*, Beirut 1983.
- Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Zemmü'l-keâm* (Critical ed. Semih Dugaym), Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beirut 1994.
- el-Hacvî, Muhammed el-Hasan, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhü'l-İslâmî* (Critical ed. Abdülaziz Abdülfettâh el-Kârî), c.II, Medîne 1976.
- Haçkalı, Abdurrahman, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, issue 2.
- Haz'al, Hüseyin Halef eş-Şeyh, *Târîhu'l-Cezîreti'l-Arabiyyeti fî asri's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Beirut 1968.
- Haq, Mahmudul, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987.
- Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr", *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), Damas 1942-3, IX.

- _____, "Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes", *Revue des Études Islamiques*, (RÉI), Paris 1960, XXVIII.
- Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimûn", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993.
- Hogarth, D. G., "Wahabism and British Interests", *International Affairs*, 1925, IV.
- Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958.
- el-Îcî, Adudiddîn, *el-Mevâkîf fi 'ilmi'l-keîâm*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.
- İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, Critical ed. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suudiyye 1414/1994.
- İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beirut 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Zemmü'l-hevâ* nşr. Ahmed Abdüsselam Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 1987.
- İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1371/1952.
- İbn Gannâm, Hüseyin, *Târîhu Necd*, nşr. Nâsirüddin el-Esed, Kahire 1402/1982.
- İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Dâru'l-Cil, Beirut, trans.
- İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye ibnihî Abdullah*, nşr. Züheyr Şâviş, Beirut 1988.
- _____, *Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 1405/1985.
- İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, Critical ed. Şuayb el-Arnaûd, Beirut 1408/1988, Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Î'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, Critical ed. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1955.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beirut 1981.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *Zemmü't-te'vil*, nşr. Bedr b. Abdullah Bedr, Dâru İbni'l-Esir, Kuveyt 1416/1995.
- _____, *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fi kütübi ehli'l-keîâm* (ed. George Makdisi), Gibb Memorial Trust, 2nd edition - Norfolk 1985.
- _____, *Ravzatü'n-nâzir*, nşr. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle, Riyad 1414/1993.
- İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beirut, trans. (Dâru Sâdir).
- İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Dârü'l-Ma'rife, Beirut, ts.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Critical ed. Muhammed Ammâre, Kahire trans. , Dârü'l-ma'rife.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beirut ts., Dâru Sâdir, V.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Kâsim, Kahire 1404.

- _____, *Mecmûu Fetâvâ*, Critical ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Beirut 1398, Dârü'l-Arabiyye, XXI.
- _____, *Muvâfakâtü sahihi'l-menkül li-sarîhi'l-ma'kûl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beirut 1405/1985.
- _____, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, Riyad 1404.
- _____, *Der'ü teârudı'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1399/1979.
- _____, *Dua ve Tevhîd* trans. Abdi Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Tevhîdü'l-Esmâ ve's-Sıfat, (İsim ve Sıfat Tevhîdi)*, trans. Heyet, Tevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *İstiva Risalesi*, trans. HeyetTevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. Hayat Me'mûn Şeyhâ, Dârü'l-fıkr, Beirut 1416/1996.
- _____, *el-Müsevede fi usûli'l-fıkh*, Kahire 1983.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Critical ed. Muhammed Seyyid Kılânî, Beirut ts., Dârü'l-ma'rif.
- İsmail, Şa'ban Muhammed, *Kavlü's-sahâbî ve eseruhû fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Selâm, yy. 1988.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünnet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, IX/25.
- _____, "Selefilîğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- _____, "Selefilîğin Şîlik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Fall 2013).
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınevi, Ankara 1981.
- Jackson, S. A., "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, Oxford 1994, XXXIX/1.
- Kaba, L., *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974.
- Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Abdülkerîm Osmân), Kahire 1988.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1963.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Nasr el-Huzâ", *DİA*, II.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- _____, "Fıkıh", *DİA*, XIII.
- Kasar, Veysel, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, issue 3.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-te'vîl)*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, Kahire ts.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları*, 2010, VIII/1.

- el-Kehhâle, Ömer Rısa, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1957.
- Keleş, Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I.
- Kelly, J. B., *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford 1991.
- el-Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe, Mekke 1985.
- Kılıçer, Esat, *İslâm Fıkhdında Re'y Taraftarları*, Ankara 1975.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX.
- _____, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996.
- _____, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002.
- Kostiner, J., *The Making of Saudi Arabia 1916-1936 From Chieftaincy to Monarchical State*, New York-Oxford 1993.
- Koşum, Adnan, "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, issue 12.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kubat, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Kurban, Nur Ahmet, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16.
- Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4.
- Little, D. P., "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, Cambridge 1973, IV/3.
- _____ "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, Paris 1975, XLI.
- Madelung, W., "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990.
- Makdîsi, George "Ibn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, Leiden 1974, I.
- Matar, Ahmed Fehîm "eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü'l-'asrî ve üstâzü'l-cîlî", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Riyad 1405/1985, XIII.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, Critical ed. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Mikdad, Mahmud, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Emevî*, Dımaşk 1408/1988.

- Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3).
- Muhammed eş-Şe'âr, Mervân, *Sünen-i Evzâi*, trans. Ali Pekcan vdğ.), Konya 2012.
- el-Muhtâr, Selâhaddin, *Târîhu'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suûdiyyeti fi mâdihâ ve hâdrihâ*, Beirut 1957.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beirut 1993.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebşiratü'l-edille*, Critical ed. Claude Salamé, el-Ma'hadü'l-İlmi'l-Fıransî, Dımaşk 1990.
- Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, Ankara 1999, II/1 (Ocak-Mart 1999).
- Ögmüş, Harun, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, issue 28.
- Ögüt, Salim, "Ehl-i hadîs", *DİA*, X.
- Önkal, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahiy-i Gayr-i Metluvv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb - İlmî Şahsiyeti", *DİA*, XXX.
- Özafşar, M. Emin "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI.
- Özarlan, Zeliha Bengü, *Beşerî İdrak İle Vahyin Buluşma Noktası "Muvâfakat" Fenomeni* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.
- Özer, Ahmet, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI.
- _____, "İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX.
- _____, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1.
- Öztürk, Mustafa, *Mevâlînin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

- Pessagno, J. Meric, “Mâturîdî’ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik”, trans. İlhami Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980.
- er-Râzî, Ebü’l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr Ebü’l-Fazl, *Ehâdîs fî zemmi’l-kelâmi ve ehlihî*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman Ced’i, Dâru Atlas, Riyad 1996/1417.
- er-Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*, Critical ed. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Riyad 1979.
- _____, Fahreddin, *Meâlimu usûli’l-din*, Kahire 1905.
- _____, *el-Muhassal, -Kelama Giriş* trans. Hüseyin Atay, Ankara 1978.
- Rentz, G., “Wahhabism and Saudi Arabia”, *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972.
- Sabari, S., *Mouvements Populaires à Bagdad à l’époque ‘Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981.
- es-Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman, *Akîdetü’s-selef ve ashâbi’l-hadîs*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman el-Cedî’, Dâru’l-âsime, Riyad 1419/1988.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdî Akaidi*, trans. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Safiullah, M., “Wahhâm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya”, *Hamdard Islamicus*, Karachi 1987, X/1.
- Sarıkaya, Berat, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd – İbn Teymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- _____, “İbn Teymiyye’nin Tevhîd Anlayışı ve Pratik Tevhîd Vurgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, V/7.
- Saîd, Emîn, *Târîhu’l-Devleti’s-Suûdiyye*, Matbûatü Dâreti’l-Melik Abdülazîz, Riyad ts.
- Sancaklı, Saffet, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 1998, XXXIV/3.
- Sayı, Ali, “Halku’l-Kur’an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, issue6.
- Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Critical ed. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Beirut 1973.
- Sirriyeh, E., “Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism”, *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Oxford 1989, XVI/2.

- Soulie, G. J. L. "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74, 1966.
- es-Sübkî, Takiyyüddîn Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinâhî, Kahire 1385/1966.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trans. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.
- eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Critical ed. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1979.
- _____, "Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar", trans. Osman Şahin - Mithat Yaylı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, issue17.
- Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, II, Kahire 1388/1968.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Dârü'l-Ma'rife, Beirut, ts.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Şerhu'l-Luma', Critical ed. Abdülmecid Türki, Beirut 1988.
- _____, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beirut 1401/1981.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Ma'rife, Kahire 1979, VIII, 631-634.
- et-Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut trans.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, trans. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).
- _____, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, II, 1426 (nakl md.).
- et-Temîmî, Abdülvâhid b. Abdülazîz, *İtikadü'l-îmâmi'l-münbel Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel (Tabakâtü'l-Hanâbile içinde)*.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizi*, Critical ed. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2. bs. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beirut 1998.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, issue19.
- Toksarı, Ali, "Hadis İlmi Açısından Sahâbi Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue2.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi (Giriş)*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- _____, "Esmâ-i hüsnâ", *DİA*, XI.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/15.
- Türkmen, Hasan, "Ebû Hâşim el-Cübbâ'nın Kelam Kavramına Fonetik Eksenli Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1.
- _____, "Kelamın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.
- el-Useymîn, Abdullah es-Sâlih, "eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikruhû", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1991-2.

- Uzundağ, Mehmet Sait, "XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) Allah'ın Haberî Sıfatları İle İlgili Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/1.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981, Umran Yayınları.
- Yâgî, İsmâil, "Britanya ve'd-devletü's-Suûdiyyetü'l-ûlâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-İctimâiyye*, Riyad 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II.
- _____, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII.
- _____, "İstivâ", *DİA*, XXIII.
- _____, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*.
- _____, "Akıl", *DİA*, II.
- _____, "Delil - Kelâm", *DİA*, IX.
- _____, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Yıldırım, Ramazan, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Emîn", *DİA*, XI.
- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefîlik Üzerine Bir Deneme", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3.
- Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, XXVII.
- Yurdagür, Metin "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, issue1.
- Yüce, Mustafa, Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Zaharaddin, M. S., "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, (1979), XXIII/3.
- Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, Beirut 1401-1405/1981-85.
- _____, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beirut, ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 331.
- Zwemer, S. M., "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, London 1901, XXXIII.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beirut 1427/2006.
- Zeyne, Hüsnî, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beirut 1978.

السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي

تطورها التاريخي وخصائصها العامة*

أ. د. فرحات قوجا

جامعة هيتت - كلية الإلهيات

الخلاصة:

السلفية: ليس من شك أنها تفكير تقليدي ومحافظ للقرون الثلاثة الأولى للإسلام؛ حيث تمثل نموذجا لفهم الإسلام والتفسير والتطبيق، وهي تدافع في سبيل حفظ هذا النموذج. عندما نعمن النظر في تاريخ الفكر الإسلامي وثقافته في نطاقه الواسع يمكن أن نبحت التطور التاريخي للفكر السلفي تحت أربعة عناوين هي:

- ١- السلفية من حيث المبدأ المنهجي.
- ٢- السلفية كنظرية منهجية.
- ٣- السلفية كتيار ديني وسياسي.
- ٤- السلفية كنظام متطرف ومحارب.

ولقد حاولنا في السطور التالية أن نجمع خصائص السلفية العامة في سبع نقاط هي:

- ١- قبولهم التسليم والتفويض في شأن صفات الله ومتشابهات الآيات وردهم التأويل.
 - ٢- إيمانهم بدمج الإيمان والعمل.
 - ٣- تأكيدهم أن القرآن كلام الله غير مخلوق.
 - ٤- إيمانهم بأفضلية النقل في علاقته بالعقل.
 - ٥- عداهم القرآن والسنة متساويان في الترتيب نفسه.
 - ٦- قبولهم آراء السلف وتطبيقاتهم كحجة ومصدر ديني.
 - ٧- إيمانهم بأن الخلافة حق لقريش.
- ولقد كانت المناقشات حول السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي تدور في فلك هذه النقاط وما تمخض عنها من نتائج.

الكلمات المفتاحية: السلفية، أهل الحديث، المذهب الحنبلي، الوهابية، سلفية السعودية

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (فرحات قوجا، السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي: تطورها التاريخي وخصائصها العامة، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٥-٧٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

ÖZET

Selefilik (selefiyye); İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslam'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modelin korunması mücadelesini veren gelenekçi ve muhafazakâr bir anlayıştır.

İslam düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığı zaman selefilik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefilik, sistematik bir nazariye olarak selefilik, dinî ve siyasî bir akım olarak selefilik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak selefilik şeklinde dört başlık altında incelenebilir.

Biz burada selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık: Bunlar: 1) Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusunda tevli reddedip teslim ve tefvizi benimsemeleri; 2) İman-amel birlikteliğine inanmaları; 3) Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmaları; 4) Akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğuna inanmaları; 5) Kur'an ve sünneti eşit kategoride saymaları; 6) Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak ve otorite olarak kabul etmeleri; 7) Hilafetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları.

İslam düşünce tarihinde selefilikle ilgili yapılan bütün tartışmalar bu temel kabuller veya bunların sebep olduğu komplikasyonlar çevresinde gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Ehl-i hadis, Hanbelî Mezhebi, Vehhâbilik, Suudî Selefilîği.

Salafism in The History of Islamic Thought: Its Historical Journey and General Characteristics

Abstract

Salafism is a conservative and traditional understanding which takes the first three generations of Islam as the model for understanding, interpreting and living Islam.

Salafism's historical experience can be analyzed as Salafism as a methodological principle, as a systematic theory, as a political and Islamic movement, and as a radical and warrior structure.

In this study, the characteristics of Salafism can be grouped under seven main points. Those are 1) Their denial of interpretation on God's Attributes and *mutashabih* while defending *tafwid* 2) Their belief on unity of faith and act 3) Their defend the idea of the Quran is not created 4) Their claim that *naql* is superior to reason 5) Their claim on equality of Quran and Sunnah 6) Taking salafs' views and practices as a religious source and as an authority. 7) Believing that Caliphate is the right of *Kuraysh* tribe.

All the discussions on Salafism, in the history of Islamic thought, are based on those basic premises.

Keywords: Salafism, Ahl al-Hadith, Hanbali Sect, Wahhabism, Saudi Salafism.

المدخل «معنى السلفية»:

السلفية في اللغة بمعنى من أتى أولاً، أو سابقاً، ومن بقي في الماضي.

وفي اصطلاح تاريخ الفكر الإسلامي: جيل الصحابة الذين صحبوا الرسول ﷺ، وجيل الذين بعدهم من التابعين، وبناء على هذا التعريف يصبح السلفي من تمسك بآراء الصحابة والتابعين في الفكر الإسلامي، وأما السلفية فهي تفكير يدعو الى الحفاظ على آراء الصحابة والتابعين بشدة، وفي المناقشات العامة من الحق جيلاً ثالثاً وهو جيل أتباع التابعين بعد جيلي الصحابة والتابعين.

ويعرف أصحاب الفكر السلفي أنفسهم بأنهم: «أهل الآثار، وأهل الحديث، وأهل السنة والجماعة، وأهل الحق، والصفائية، والإثباتية، والسلفية، والحنبلية، والظاهرية...»، وأما المخالفون لهم فيصفونهم بأنهم: «آثارية، وحشوية، ومشبهة...»^(١).

نعم استجاب الجيل الأول من الصحابة لدعوة الرسول ﷺ، واشتركوا معه في معارك التوحيد، وضحوا في سبيل ذلك بالغالي والنفيس، وحملوا القرآن وسنة النبي أولاً، ثم حضارة الإسلام وفكره ثانياً إلى الأجيال اللاحقة، ولقد قال الرسول ﷺ: «خَيْرَ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»^(٢).

ولهذه الأسباب احتُرِّمَتْ آراء السلف الصالح في الثقافة الإسلامية، وعُدَّ اتِّباع هذه الآراء من حسن إسلام المرء، ولكنَّ بعض الأفراد والجماعات في المجتمع الإسلامي قد وضعوا هذا الاحترام للجيل الأول في مركز حياتهم الدينية والدينيوية كمبدأ منهجي تقليدي ومحافظ للقرون الثلاثة الأولى؛ حيث يمثل أنموذجاً لفهم الإسلام والتفسير والتطبيق ومجادلون في المحافظة على هذا النموذج^(٣).

التطور التاريخي للسلفية:

عند النظر إلى الفكر الإسلامي وتاريخ ثقافته من المنظور الكلي نرى الفكر السلفي قد وصل إلى يومنا هذا بعد مراحل عملية تاريخية يمكننا أن نقسمها إلى أربعة مراحل هي:

(١) المعنى السلفية انظر: Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni",

Tarihte ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin

.Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, XXXVI, 399-402

(٢) البخاري فضائل الأصحاب ١: شهادات ٩.

(٣) السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر، ٢٢٣-٢٢٧.

١- المرحلة الأولى: السلفية كمبدأ منهجي: في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري انقسم علماء الحديث والفقه إلى مدرستين: مدرسة أهل الرأي في العراق، ومدرسة أهل الحديث في الحجاز، بسبب اختلاف البيئتين المكانيتين وطرق النظر وتفسير النصوص الشرعية ومكانة العقل بين كل ذلك، وكان لكل مدرسة أستاذ وتلاميذ يدافعون عن فكر أستاذهم بطبيعة الحال^(٤).

ولقد أخذ أهل الحديث والآثار في فهم النصوص وتفسيرها بأقوال أصحاب الرسول والتابعين وتطبيقاتهم بعد القرآن والسنة في كل من مجالات التفسير والحديث والفقه بها في ذلك موضوعات العقيدة والتي جاءت سابقة على غيرها من الموضوعات، ورفضوا الأخذ بالرأي والمنطق.

وقد انقسم العلماء المنتسبون لهذا المنهج في الفقه مع وجود اختلافات بسيطة بينهم إلى مالكية «أتباع المذهب المالكي» وشافعية «أتباع المذهب الشافعي» وحنبلية «أتباع المذهب الحنبلي» وظاهرية «أتباع المذهب الظاهري»^(٥) وسمي المنتسبون لهذا المنهج في علم الكلام باسم: «أهل السنة الخاصة» أو باسم «المتقدمون»، ولكن مع بداية القرن الرابع الهجري وخاصة مع ظهور أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤ / ٩٣٨) وأبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣ / ٩٤٧) بدأت مرحلة جديدة في علم الكلام، ونشأ تياران جديان باسم العالمين: الأشعرية (أتباع المذهب الأشعري) والماتريدية (أتباع المذهب الماتريدي) وسمي المنتسبون لهذين المذهبين باسم: «أهل السنة العامة»^(٦).

وقد اعترضت مجموعات من العلماء أغلبيتهم من أتباع أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥) مسيرة هاتين المدرستين الجديتين في العقيدة مدعين أنهم يمثلون أهل السنة الحقيقية، ولقد حاولوا في ذلك العصر طرح المبادئ الأساسية للأفكار السلفية في مؤلفاتهم، كأحمد بن حنبل في كتابه: «الرد على الزنادقة والجهمية» والبخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٥٥) في كتابه: «خلق أفعال العباد»، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦ / ٨٨٩) في كتابه: «تأويل مختلف الحديث» وأبو سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠ / ٨٩٤) في كتابه: «الرد على الجهمية» ونشأ في هذا العصر وما بعده كثير من علماء الحنابلة من الذين يعتقدون السلفية مثل أبي بكر الخلال (ت: ٣١١ / ٩٢٣) وأبي محمد البربهاري (ت: ٣٢٩ / ٩٤١) وأبي بكر عبد العزيز بن جعفر (غلام الخلال) (ت: ٣٦٣ / ٩٧٤) وابن البطة

(٤) الفكر السامي في تاريخ فقه الإسلام، محمد الحسن الحوجي، تحقيق عبد العزيز عبد الفتاح القاري، مدينة ١٩٧٩، ٢/ ٣٨٣-٣٨٤، و Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII.

(٥) المعارف ابن قتيبة، الناشر ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤٩٤. وكتاب الملل والنحل، الشهرستاني، الناشر عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة ١٩٦٨، ٢/ ١٠-١١، وإعلام الموقعين ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٥، ١/ ١٠١، ٢٩٤، و Abdullah Aydınli, "Ehl-ihadis", *DİA*, X, 507; Salim Ögüt, "Ehl-ihadis", *DİA*, X, 509;

Esat Kılıçer, "Ehl-re'y", *DİA*, X, 523.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, UmranYayınevi, s. 61 (٦).

العقبري (ت: ٣٨٧ / ٩٩٧) والقاضي أبي يعلى الفراء (ت: ٤٥٨ / ١٠٦٦) والشريف أبي جعفر الهاشمي (ت: ٤٧٠ / ١٠٧٧-٨) وأبي الوفاء بن عقيل (ت: ٥١٣ / ١١١٩-٢٠) وأبي الفرج بن الجوزي (ت: ٥٩٧ / ١٢٠٠) وموفق الدين بن قدامة (ت: ٦٢٠ / ١٢٢٣).

مناهج ومبادئ السلفية في مجال العقائد والفقہ كالآتي:

الابتعاد عن التصور في حق الله سبحانه وتعالى في الآيات المتشابهة كالجسم، وتقديس وتصديق جميع ما بلغ به النبي ﷺ تصديقاً بالتسليم الكامل، والتصديق والقبول بالعجز والنقصان في فهم القضايا الصعبة «الاعتراف بالعجز»، وعدم السؤال بأسئلة لا داعي لها في المسائل التي لم نطلع على كنهها «السكوت»، وعدم التصرف العقلي وتأويل الألفاظ غير المفهومة «الإمساك»، وعدم السرح في التفكير والبحث فيما يتعلق بهذه المسائل «الكف»، والتفويض وترك هذه المسألة إلى أهلها في علم الله^(٧).

واستمدت السلفية وجودها تقريباً طوال ستة قرون بأنها تفكير تقليدي ومحافظ في شتى العلوم مثل العقائد والكلام والتفسير والفقہ من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، بمعنى آخر حتى زمن تقي الدين بن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٧) الذي وفر الصحوة الجديدة في المذهب الحنبلي.

٢- المرحلة الثانية: السلفية كنظرية منهجية: تحول الفكر السلفي مع الإمام المجادل تقي الدين بن تيمية المنتسب للمذهب الحنبلي^(٨) من المبادئ المنهجية وكونه نهجاً محافظاً إلى «نظرية» إسلامية منتظمة ومتسقة الفكر. برز ابن تيمية - بتحليله المختلف تجاه مجالات التوحيد والتصوف والفلسفة، وانتقاده النهج السلفي - إلى مستوى المجدد.

منتسبو الفترة الأولى من الفكر السلفي - مع دفاعهم عن النهج السلفي، الذي بني على هذا النهج، وبناء

(٧) لإجماع العوام عن علم الكلام (داخل مجموعة الرسائل الغزالي)، الغزالي، بيروت، دار الكتب العلمية، (١ / ٤٢)، و Izmirli İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61-63; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, DamlaYayinevi, s. 114-16.

(٨) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر (تقي الدين ابن تيمية حياته وكتبه)، بيروت، دار الجيل، (١ / ١٦٠-١٤٤)، والبداية والنهاية، ابن كثير، بيروت ١٩٨١، (١٤ / ١٣٥-١٤١)، والذيل على طبقات الحنابلة ابن رجب، بيروت دار المعارف، (٢ / ٣٨٧-٤٠٨)، و Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-، و Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, Français de Damas, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162; a.mlf., "Le Institut Orientales Études Bulletin Revue des Études Islamiques, (RÉI), XXVIII (Paris 1960), s.1- Bahrîdes", Hanbalisme sous les Mamlûks 71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, IV/3 (Cambridge 1973), 311-327; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX, 391-405.

أساس منهجي - لم يضعوا نظرية من وحدة متماسكة ومتناسبة بعضها ببعض، وإنما قدموا وجهات النظر للمعارضين لهم، وألفوا كتبهم في إطار انتقاد الأفكار.

وأما ابن تيمية وقد وضع موقفاً إيجابياً في الفترة التي تعاني من الحروب الصليبية والمغولية من أجل تعزيز العقيدة الإسلامية ووحدة الأمة في إطار القرآن والسنة قدرتها «العقلانية الدينية»، ولم يتخذ موقفاً سلبياً ناقداً رجعيّاً وإنما اتخذ دوراً إيجابياً وفعالاً.

الفكر السلفي عند ابن تيمية يتمثل في الرجوع إلى الكتاب والسنة بدلاً من استخدام العقل في أصول الدين. فالطريقة النبوية تقضي بعدم الحديث عن الله بالرأي واتباع طريق الصحابة والتابعين واتباع العلم بعد ترك منطق اليوناني والفلسفة والكلام^(٩).

سمي ابن تيمية وأتباعه في تاريخ الفكر السلفي بـ «التأخرون» ومن بين أتباعه عديد من العلماء، ومن أشهر طلابه ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١/١٣٥٠)، وابن رجب (ت: ٧٩٥/١٣٩٢)، وعلاء الدين علي بن سليمان الماوردي (ت: ٨٨٥/١٤٨٠)، وشرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي (ت: ٩٦٨/١٥٦٠)، ومنصور بن يونس آل البهوتي (ت: ١٠٥١/١٦٤١)، فتلك الفترة التي اتخذت فيها السلفية صورة نظرية منهجية منظمة واصلت نظريتها حتى محمد عبد الوهاب الذي تسبب في فتح عهد جديد من الفكر السلفي الحنبلي.

٣- المرحلة الثالثة: السلفية كتيار سياسي وديني: تبدأ هذه المرحلة بعد بيعة محمد بن عبد الوهاب^(١٠) المولود في الدرعية (ت: ١٢٠٦/١٧٩٢) للأمر محمد بن سعود في تاريخ ١١٥٧/١٧٤٤، على أن يكون الحكم لآل سعود ونسله، والمشيخة لابن عبد الوهاب ونسله، وتبايعا على النصر في السلم والحرب في منطقة نجد بشبه الجزيرة العربية، وهذا التاريخ لا يشير إلى تحول الدولة من الطور البدوي إلى الطور السياسي الكبير فقط بل يشير إلى سيادة المذهب الحنبلي والفكر السلفي كفكر رسمي للمملكة العربية السعودية.

والوضع السياسي في هذه الفترة يشير إلى الاحتياج المتبادل بين ابن سعود وابن عبد الوهاب؛ ذلك أن الأول منها يحتاج إلى الثاني في تثبيت أركان ملكه، والثاني بدوره يحتاج إلى سلطان الأول لنشر مذهبه الفكري^(١١).

(٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (الناشر عبد الرحمن بن القاسم)، القاهرة ١٤٠٤، (١٢/٣٤٩-٣٥٠)، (١٦/٤٦٩-٤٧٦).
 (١٠) تاريخ نجد محمود شكري اللوسي، مكة ١٣٤٩، أحمد فهمي مطر، الشيخ محمد بن عبد الوهاب عبقري العصر وأستاذ الجيل، مجلة البحوث الإسلامية، الرياض ١٤٠٥/١٩٨٥، (٣/٢٣٣-٢٤٧)، وعبد الله صالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب حياته وفقهه، روما ١٩٩١/٢، ص ٣٤-٤٣، و Études Arabes Dossiers, no. 82, Roma 1991-2, s. 34-43.
 (١١) تاريخ نجد مرحلة محمد بن سعود، حسين بن الغنام، الناشر نصر الدين الأسد، القاهرة ١٤٠٢/١٩٨٢، (١/٧٧-٧٨، ٦٤-٧٠، ٨٠، ٨٩، ٩٣-٩٧، ١٣٦)، وتاريخ الجزيرة العربية في عصر شيخ محمد بن عبد الوهاب، حسين الخلف، بيروت، ص ١٥٧، ١٩٦٨-٢٦٣، ١٦٤-٢٧١.

والنسق الفكري للتوحيد عند ابن عبد الوهاب يتمثل في أنه لا يكفي توحيد الله تعالى في أسماؤه وصفاته وأفعاله وذاته بل يجب على المكلفين توحيدته تعالى في أفعالهم، يعني التوحيد العملي، وبناء عليه فمن لم يحقق التوحيد بهذا المفهوم الوهابي فهو كافر حلال الدم والمال للموحدين.

ويقصد من الآيات المتشابهات المعنى الظاهر، ولذلك لا يجوز التأويل بخلاف الظاهر. والتوسل كفر والشفاعة لا تطلب إلا من الله ولذلك فلا مرشد إلا القرآن ويحرم أن تطلب الشفاعة من أحد سوى الله حتى الأنبياء، وأي شيء ليس في القرآن والسنة فهو بدعة، وكل بدعة ضلالة، والعقل ليس دليلاً شرعياً؛ لذا لا يستدل بالاجتهاد والقياس والاستحسان خارج النصوص الموجودة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب شرعي حتى لو استلزم الأمر الحرب في سبيله^(١٢).

فسبب ما مرت به الدولة العثمانية من أحداث خارجية وداخلية في هذه الفترة ضعفت سيطرتها على الأقاليم، واكتفت بسلطة الولاة العثمانيين الذين لم يكونوا قادرين على صد الخطر الوهابي حينذاك، فلم ترسل جيشاً لمتابعة الحركة الوهابية في المنطقة، فدخل الوهابيون السعوديون الطائف ومكة ١٩٢٤ والمدينة وجدة ١٩٢٥^(١٣). ونتيجة لذلك أعلن الأمير السعودي عبد العزيز آل سعود نفسه ملكاً للحجاز سنة ١٩٢٦ ثم ملكاً على نجد ١٩٢٧، ثم وقع مع البريطانيين معاهدة جدة^(١٤) في تاريخ ٢٧ أيلول ١٩٢٧ التي تنص على اعتراف بريطانيا للسعوديين بالسيطرة على الحجاز ثم اعترافهم بالملكة العربية السعودية على الحجاز ونجد معاً سنة

(١٢) انظر لنشأة الحركة الوهابية وتطورها وأفكارها إلى:

M. J. Crawford, *Wahhâbi 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993, s. 104-121; Hüsni Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-politik ve Ekonomik Neticeleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1986 (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); S. M. Zwemer, "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII (London 1901), 311-333; G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10; Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *JRAS*, III/2, 2 (1992), 191-202; Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25; G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972; Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, c. XXVII, s. 51-67; M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, X/1 (Karachi 1987), 67-83.

(١٣) تاريخ الدولة السعودية، أمين سيد، ١-٢، الرياض، مطبعة دار الملك عبد العزيز، صلاح الدين المختار، وتاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، ١-٢، بيروت، دار مكتبة الحياة.

(١٤) لمعاهدة جدة انظر: J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150.

١٩٣٢ ومنذ تأسيس المملكة وحتى اليوم، احتفظت الحركة الوهابية ومؤسسها ابن عبد الوهاب بمكانته المرموقة لديها. ولم يقتصر تأثير الفكر الوهابي من الناحية الدينية على الجزيرة العربية وحدها بل امتد تأثيرها إلى شمال أفريقيا والشرق الأدنى^(١٥).

وفي يومنا هذا من أهم الممثلين للفكر السلفي داخل المملكة العربية السعودية «هيئة كبار العلماء» و«رابطة العالم الإسلامي» و«إدارة البحوث» كهيئات رسمية ومن يقوم بتعليم الدين في الجامعات. ومن أشهر هؤلاء الأشخاص عبد العزيز بن عبد الله بن باز المتوفى ١٩٩٩ ومحمد ناصر الدين الألباني المتوفى ١٩٩٩ ومحمد بن صالح بن العثيمين التميمي المتوفى ٢٠٠١ ومقبل الوادعي المتوفى ٢٠٠١.

٤- المرحلة الرابعة: السلفية كتيار جهادي راديكالي: منذ احتلال الاتحاد السوفيتي لأفغانستان في سنة ١٩٧٩ ظهرت المقاومة للاحتلال من داخل المجموعة القومية والدينية المختلفة على المدى الطويل، ونتيجة لهذا الوضع خرجت جماعات من اللاجئين الأفغان إلى البلاد المجاورة ولا سيما باكستان، حيث عاشوا حياة شديدة، وتعلم أولادهم في المدارس الباكستانية على يد معلمين محليين وأجانب أثناء سنوات الحرب العشرة، وكان على رأسهم معلمون باكستانيون وسعوديون وغيرهم من دول أخرى قد تشربت الفكر السلفي.

وبعد طرد السوفييت من أفغانستان، تصارع المقاومون للاحتلال فيما بينهم من أجل السلطة، فرفض هؤلاء الطلاب الذين تتلمذوا على السلفيين هذا الصراع ومثلوا دوراً جديداً فيه، وعلى الرغم من أنهم حنفيو المذهب إلا أنهم اتفقوا مع زعيم القاعدة أسامة بن لادن المتوفى ٢٠١١ «السعودي السلفي» في موضوع الجهاد في أفغانستان، فبذلك خرجت أفغانستان عن كونها ميداناً للمجاهدين الأفغان إلى ساحة تدريب عالمية للجماعات المسلحة المتطرفة.

وفي هذه الفترة ضعف تأثير السلفية الكلاسيكية المثلثة بابن باز وابن عثيمين، وظهر جيل جديد من السلفية يسمون بشيوخ الصحوة أمثال: سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر وعائض القرني وإبراهيم

(١٥) تأثير الوهابية خارج المملكة العربية السعودية:

L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, XXIII/3 (1979), 146-157; Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *MecelletüKüllüyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, IV (Riyad 1980), 3-15; A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177; H. EzberBodur, "Orta Asya'da Militan İslâmcı Hareketlerve Vahhabilik", *Dinî Araştırmalar*, 2004, c. VII, sy. 20, s. 195-204; RifatTürkel, "Etkileri Açısından Vehhabilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, c. VI, sy. 8, s. 699-718.

الدويش ومحمد بن سعيد القحطاني، لكنهم لم يوافقوا أقرانهم من السلفيين الجدد في كل شيء، حيث رفضوا ونقدوا إعلان أسامة بن لادن شيخاً للمجاهدين، وكذلك رفضوا تكفير العلماء من غير بيعة، وكذلك العمليات التفجيرية في البلاد الإسلامية وجهاد العدو أينما كان، وعدوه مخالفاً للقانون الإسلامي^(١٦).

وصار احتلال الولايات المتحدة لأفغانستان والعراق، بعد حادث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م ذا أثر كبير في ظهور الجماعات التكفيرية المسلحة من خلال الدعم المالي للسلفيين السعوديين والمدارس العلمية والمنظمات والجمعيات الخاصة في دول الشمال الإفريقي.

فتحولت الفكرة السلفية المحافظة إلى عكسها مما أبعدهم عن تمثيل الفكر السلفي إلى فكر إرهابي راديكالي تكفيري، واعتربوا بذلك عن روح الإسلام والمسلمين، وردوا نتيجة لذلك كل القيم الأخلاقية والدينية والتجربة التاريخية والثقافية للمسلمين وتمسكوا بالدين الظاهر بدلاً من جوهره. فخرج الفكر الإقصائي والاستبدادي منهم والذي لا يُرى عند السلف المتقدمين أو الخلف المتأخرين.

وتجاهد الحركة السنية السلفية والمنظمات الراديكالية التابعة لها، في إعطاء قدسية خاصة لعصر من العصور الذي يرون فيه الحل الشامل لكل الأزمات الحالية مما يضع العالم الإسلامي وغيره في مأزق اليوم، وعلى الرغم من أن هذا الفكر مخالف لقوانين الفطرة وتغير الزمان؛ فإنهم يجارون من أجل الحفاظ على قدسية هذا العصر مع تغير الزمان كالتّي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً.

الخصائص العامة للسلفية:

كما هو ملخص في الأعلى، كان للسلفية أسلوب متدين ومبدأ ممنهج، وبعد ذلك أصبحت لهم نظرية منظمة شاملة ذات تيار سياسي ديني، تحولت أخيراً إلى تنظيم دموي متطرف. حيث بمجرد ذكر السلفية تتوارد شكوك مختلفة حول ما يجب فهمه منها. ولقد حافظت السلفية على الأسلوب ذاته ذي المنهج المحافظ حتى هذه اللحظة؛ بحيث يوجد بعض الأفراد والمجموعات، وإن كانت أعدادهم قليلة، تقوم بتحليل النصوص بالطريقة التقليدية ذاتها وتطلق في البداية على نفسها: «أهل الحديث» و«أهل الأثر» أو «الحنابلة»...

ولهذا السبب قد يكون تحديد خصائص الفكر السلفي في مختلف المراحل فكرة خادعة. لذلك سنحاول بقدر الإمكان أن نضع بين أيديكم خصائص الفكر السلفي عبر التاريخ الإسلامي وباقي المدارس الفكرية الأخرى، وما يميزه عنها وذكر خصائصه مباشرة مستفيدين من مصادره ومتبعدين عن أي منهج تعميمي.

Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Seleflilik Ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve* (١٦) *Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 501-503

١ - صفات الله: التحول من التأويل إلى التفويض، ومن التفكير إلى التشبيه: فمن أسس الدين الإسلامي توحيد الله والإيمان به، وهذا الإيمان يُلخَّص بالشكل التالي «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، وفي الجملة السابقة تتضمن أسماء الله وصفاته وتحتوي على معان ومفاهيم تنسب إلى الذات الإلهية. حيث اتفق علماء المسلمين على أن الله متصف بصفات الكمال ومنزه عن كل نقص وعيب، وعلى هذا الأساس قسموا صفات الله إلى مجموعتين: صفات سلبية (تنزيهية) وصفات ثبوتية.

الصفات السلبية: نفي الصفات التي لا تليق بمقام الألوهية. وهي بإثبات: الوجود، القدم، البقاء، الوحدانية، القيام بالنفس، ومخالفة الحوادث، ونفي ضدها. الصفات الثبوتية: وهي: وجود الله مع كمال صفاته الذاتية والفعلية، وهي الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، التكوين وعدا ذلك توجد في النصوص بعض الصفات السلبية الاستثنائية ألا وهي «الصفات الخبرية»، وهي تندرج تحت مجموعة منفصلة هي: «اليد، والوجه، والنزول...» والتي تحمل مفاهيم يشترك فيها البشر^(١٧).

ويرى «أحمد بن حنبل» أن الصفات المذكورة لله تعالى في القرآن والسنة هي صفات توقيفية لا يمكن فهم نسبتها بالعقل؛ لأن معرفة هذه الصفات لا بد من الرجوع إليها إلى النصوص القرآنية لتفسيرها، وذلك للعصمة من الخطأ؛ لأن العقل لا يعرف ماهية صفات الله وأفعاله وكيفياتها.

ويرى «أحمد بن حنبل» أن الله تعالى له صفات: «العلم، والحياة، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر؛ لأن من صفاته تعالى في القرآن العالم»^(١٨)، و«الحي، والقادر...»^(١٩)؛ فهو: عالم بعلمه، وقادرٌ بقدرته، وكل صفات الله تعالى أزلية قديمة. والذات الإلهية كذلك؛ فصفات الله تعالى صفات قديمة أزلية يقدم الله تعالى^(٢٠).

ومن آرائه أيضاً أن توصيف الله تعالى بهذه الصفات المذكورة في القرآن لا يدخل في معنى التشبيه. وكما أن تشبيه الله بصفات خلقه خطأ، فكذلك عدم التشبيه بالصفات المذكورة في النصوص خطأ آخر^(٢١). فالتخلص لهذا السبب من رأي التشبيه والتنزيه المفرط لا بد فيه من تقبل صفات الله المذكورة في القرآن ومعرفة ماهيتها وتفسير كيفيتها والتفريق بينها وبين صفات الخلق.

ويرى أحمد بن حنبل أن الصفات الخبرية اليد، الوجه، النفس، الغضب، الرضا، هي صفات تخص الله بذاته ولا يمكن إعطاؤها معانٍ مجازية؛ لأن هذه الصفات يعرفها كل إنسان ولا يؤولها على معانٍ أخرى^(٢٢).

(١٧) BekirTopaloğlu, "Esmâ-ihüsna", *DîA*, XI, 404, 410, 412.

(١٨) سورة الأعراف: ٧.

(١٩) سورة الذاريات: ٥٨.

(٢٠) اعتقاد الامام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، (٢/٢٩٣-٣٠٠).

(٢١) الرد على الزنادقة والجهمية (عقائد السلف)، أحمد بن حنبل، الناشر علي سامي النشار، الاسكندرية ١٩٧١، ص ٩٠.

(٢٢) اعتقاد الامام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، (٢/٢٤٩).

ويرى أيضاً أن الله قبل خلق الكون عالم، قادر، متكلم، خالق. كما أنه له صفاتاً أزلية كذلك له أفعالاً أزلية أيضاً. هي استواء، نزول، مجيء، الرضا، الغضب، هذه أفعال تخص الله تعالى قديمة بقدم ذاته.

يرى أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي من ممثلي الفكر السلفي أن جميع أسماء الله وصفاته أزلية؛ لأن الله عالم قادر متكلم وخالق قبل خلق العالم، وأن الصفات ليس عين الذات ولا غيره، وأن صفاته الفعلية أزلية مثل صفات الذات، وأن كلاً من صفات الاستواء والنزول والمجيء والرضا والغضب أفعال متعلق بذات الله تعالى قديمة^(٢٣).

ويرى ابن تيمية أن الصفات المتعلقة بذاته قديمة لكن هذه الصفات ليس لها فاعل؛ لهذا السبب نفى صفات التوحيد وأسماء الله الحسنی يعتبر خطأ كبيراً؛ لأن مفهوم الألوهية يمكن تصوره في الذهن لا في الواقع. كذلك صفات الله تعالى ليست منفصلة عن ذاته، ولا يوجد مفهومات تشير إلى أن الصفات مركبة بينها وبين ذاته.

فالفكرة السلفية والتي حولها ابن تيمية إلى نظرية منظمة فيما بعد حولها محمد بن عبد الوهاب إلى حركة سياسية هدفها توحيد الله تعالى^(٢٤) وقسمها إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، توحيد الألوهية (توحيد العبادة) وتوحيد الأسماء والصفات^(٢٥).

توحيد الربوبية: الإيمان بالله الخالق للعباد، الرزاق، محي العباد بعد موتها والإيمان بالقضاء والقدر من الله تعالى. وتوحيد الألوهية (توحيد العبادة): الخضوع لله بالعبادة وحده من عباده؛ يعني الإتياء بالصلاة والصيام الزكاة والأضحية وكل العبادات والطاعات لله وحده.

التوحيد يعني القيام بالعبادات بكل صفاتها وأفعالها لله تعالى وحده، وأداء العبادات كما جاءت في الكتاب والسنة. ويرى ابن تيمية أن التوحيد المذكور المبالغ فيه هو نظرية وحدة الوجود التي تدعي الحلول والاتحاد الفكري بين العالم ورب العالمين. وكذلك طلب الناس من الأنبياء والأولياء المدد والمساعدة والدعاء

Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. GöstaWiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90; Yusuf ŞevkiYavuz, (٢٣) "Dârimî, Osman b. Saïd – Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497. Dârimî'nin sıfatullah hakkındaki görüşleri için bk. Kamil Çakın, "Ebû Saïd ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, c. III, sy. 8, s. 47-56.

(٢٤) اقتضاء الصراط المستقيم ابن تيمية، الناشر نصر بن عبد الكريم العقل، الرياض ١٤٠٤، ص ٢، ٨٤٤-٨٤٥.
İbnTeymiyye'nin tevhit anlayışı hk. bk. İbnTeymiyye, *Tevhidü'l-Esmâve's-Sıfat, (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, (٢٥) (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86; Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye*

.Örneği, Gümüşhane 2013

والتوسل بهم وتقديسهم وزيارتهم بقصد التعبد، وهذا شائع عند أصحاب الطرق والمنتسبين لهم من المريدين وما يقومون به من الذكر والرقص والموسيقى والتي تضر بعقيدتهم وتجرب الناس إلى الشرك والخرافات ونحوها^(٢٧).

ويرى محمد بن عبد الوهاب أن مفهوم توحيد العبادة يعني طلب الدعاء والمساعدة والأضحية والتوكل وسائر العبادات فقط من الله تعالى دون غيره. لهذا السبب العلاقة بين العبد والرب لا بد أن تكون مباشرة دون وساطة أو شفيع ونحوها من الأفعال الباطلة. على نحو ذلك من يقوم بزيارة القبور والسفر بقصد التبرك وتعليق الأمانى وطلب الدعاء له يعتبر مشرئاً.

وأما توحيد الأسماء والصفات المذكورة في القرآن والسنة فيجب الإيثار والإقرار بها دون المساس بها من تحريف أو تعديل وغيرها^(٢٨).

ويرى ابن عبد الوهاب أن الرأي غير وارد في النصوص بأن (الله جسم جوهرى أو عرضي) ومن يدافع عن هذا الرأي يصفه بالشخص المبتدع^(٢٩)؛ لأن من خصائص المنتسبين للفكر السلفي أن اليد والوجه والنزول والاستواء وغيرها^(٣٠) صفات قديمة يختص الله بها. ويقول: إن هذه الصفات ليست ذاتية وليست أيضاً بغير ذاتية، يعني أنه يدور حول حلقة مفرغة مثلاً: يرى الدارمي أن الله يدرك بالحواس؛ لأن القرآن ذكر حادثة كلام الله مع سيدنا موسى بدون واسطة، كذلك في الآخرة سيرى المؤمنون ربهم وسيكلم معهم^(٣١). فكيفية «الرؤية» و«الكلام» مها كانت تدل على واسطة تدرك بالحواس كما أخبرنا بها عدا عن ذلك من لا يدرك بالحواس لا يدل على وجوده مع أن وصف الله تعالى خالق غير مخلوق^(٣٢). فتدل هذه الآية على أن الله موجود حقيقة لا يدركه الذهن ما عدا رب العالمين، وكل مخلوق له صفات وأفعال محدودة. وهناك آيات تدل على أن الرحمن على العرش استوى^(٣٣) وأن الله تعالى في السماء إذا أراد أن يجعل الخلق في باطن الأرض أو أن ينزل عليهم حجارة

(٢٦) مجموع الفتاوى لابن تيمية، (١/ ١٩٩ - ٢٤٣)، توحيد الأسماء والصفة، و (İsim ve Sıfat Tevhidi), (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86; Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013

(٢٧) مجموع الفتاوى لابن تيمية، (١/ ١٩٩ - ٢٤٣).

(٢٨) Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb -İlmîŞahsiyeti", *DİA*, XXX, 492-493

(٢٩) Haberî sıfatlar hakkındaki tartışmalar için bk. Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", (٢٩) *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158; a.mlf., "Kur'ân'da Geçen Belli başlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177

(٣٠) سورة النساء: ١٦٤، سورة آل عمران: ٧٧، سورة القيامة: ٢٢.

(٣١) سورة القصص: ٨٨.

(٣٢) سورة طه: ٥، سورة الملك: ١٦، سورة الفاطر: ١٠.

من السماء، وكلمات الشئاء تصعد إليه ونحوه من الآيات التي تدل على أنه في السماء. فحدود الله تعالى نقلت إلينا بالأدلة النقلية يعني أن حدوده لا يعرفها غير ذاته سبحانه وتعالى^(٣٣).

على ما سبق نرى أن الفكر السلفي تقلب بين التنزيه والتشبيه في مسألة صفات الله تعالى، وعند ابن تيمية يرى أن الصفات المذكورة في الكتاب والسنة لله تعالى لا يمكن تأويلها؛ لأنها تؤدي إلى التشبيه والتجسيم. مع ذلك؛ فإن بعض صفات الله، وإن كانت تحمل نفس صفات الخلق لفظاً ومعنى، إلا أن صفات الله الدالة عليه تختلف في حقيقتها عن صفات الخلق^(٣٤).

هذا الآراء المنسوبة إلى أئمة السلفية عن صفات الله وأسمائه نجد من يوافقهم من أهل الحديث «مالك بن أنس» الذي قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة^(٣٥).

فترى من ذلك أن تفويض هذه المسألة لله تعالى، والتسليم بها، وعدم تأويلها كالمشبهة هو أحد أسس السلفية، وأن الخواص التي ذكرتها من قبل عن المشبهة وقولهم في التقديس، التصديق، العجز، السكوت، الإمساك، يجب تفويضها إلى أهل العلم وإلى الله سبحانه وتعالى.

بذلك نرى أن السلفية لم تؤول صفات الله كالمشبهة، وإنما تأمر بالإيمان بها وتفويض علمها إلى الله تعالى؛ لأن فهم معاني وألغاز هذه المسائل والنصوص المتعلقة بها تؤدي إلى التشبيه. مع أن الله تعالى أرسل إلينا هذا القرآن لنقرأه ونفهم معانيه بلغة عربية فصيحة واضحة^(٣٦).

ولو وجدت آية يصعب فهمها لوجدنا آيات أخرى تشرحها، أو أحاديث نبوية شريفة تشرحها عند عدم وجود دليل يوضحها - كما تدعي السلفية - أو أن هذه المسائل ترك فهمها بشكل مقصود لكي يحاول الناس فهمها وشرحها على الأسس العامة للقرآن الكريم، كما روى مالك بن أنس عن فقيه التابعين ربيعة بن أبي عبد الرحمن

(٣٣) رد الإمام الدرامي، الدرامي عثمان بن سيد المرسي، الناشر محمد حمدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٢٣-٢٤، و Yusuf Şevki Yavuz, "Dârîmî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 496-497.

(٣٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/ ١-٥، ٢٧-٢٥)، و M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddin-İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 406.

(٣٥) أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٨١ / ١٤٠١، ص ١١٣، وتفسير القاسمي محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، الناشر محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، (٢/ ٧٠٤)، و İbn Teymiyye, *İstiva Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, *Tevhid Yayınları Veysel Kasar*, و "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402-404.

(٣٦) يوسف: ٢، الرعد: ٣٧، النحل: ١٠٣، طه: ١١٣، الشعراء: ١٩٠، الزمر: ٢٨، فصلت: ٣، ٤٤، الشورى: ٧، الزخرف: ٤٣، الأحقاف: ١.

قوله: إن الله تعالى أنزل كتابه على نبيه وترك بعض الأماكن المهمة^(٣٧) لنبهه لكي يشرحها بسنته وترك أيضا بعض الموضوعات للرأي. هذه الموضوعات التي لم يتم شرحها تخالف حكمته وعلمه سبحانه وتعالى الذي لا يطالب عباده بشيء لم يوضحه^(٣٨)، لكن كثيراً من علماء الأصول يقولون: إن الشريعة أتت لبيان المبهم في الوقت المناسب، وإن هذه الأفعال لا بد أن يعرفها المكلف بها^(٣٩). فأصحاب الفكر السلفي دافعوا عن فكرة أنه من الخطأ تأويل صفات الله تعالى كالمشبهة، وأظهروا عجزهم في هذا الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى جهل كثير منهم في هذه المسائل، ولقوا ردوداً قاسية كثيرة من أصحاب الأفكار الباطنية التي أصبحوا فيها بعد العوبة بأيديهم.

٢- اجتماع الإيمان والعمل: الأخلاقية الصارمة والتكفير: الإيمان عند أحمد بن حنبل: قول وعمل أو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح^(٤٠). وعند أهل الحديث الإيمان قول وعمل وأيضاً الإيمان النية مع القول والعمل. والإيمان يزيد وينقص، يعني أن الله تعالى يزيد الإيمان وينقصه، والإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي^(٤١).

ويرى أحمد بن حنبل أن العمل من ضمن الإيمان، ورد على المرجئة التي ترى أن الإيمان الكامل تصديق قلبي فقط. وينسب لأحمد بن حنبل رأي بأنه لا يكفر أي شخص يتجه إلى القبلة ويصلي لله تعالى وكذلك له أيضاً رأي بأنه يكفر أصحاب البدع الذين يقولون أقوالاً مغايرة عن أهل السنة في موضوعات تتعلق بأسس الإيمان وصفات الله تعالى^(٤٢). وبحسب المصادر هناك روايات تؤيد أنه كفر أهل البدع ومن يؤيدهم^(٤٣).

(٣٧) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي (١/ ٥٠١).
(٣٨) أبو الحسين البصري، العتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٤، (١/ ٢٥١، ٣٤٢-٣٥٨)، وأصول السرخسي، تحقيق أبي الفداء الأفغاني، بيروت ١٩٧٣، (٢/ ٢٩، ٧٣)، والمحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلوان، الرياض ١٩٧٩، (٣/ ٢٧٩-٣٢٣)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 122, 159-163, 229.

(٣٩) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، دار الكتب العلمية، (٤/ ٦٠-٦٤)، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، بيروت ١٤٢٧/٢٠٠٦، مؤسسة الرسالة، ص ٧٦-٧٧.

(٤٠) كتاب السنة، أحمد بن حنبل، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، ص ٨١، وطبقات الخنابلة، ابن أبي يعلى (١/ ١٣٠)، واعتقاد الإمام المنبل، عبد الواحد ابن عبد العزيز التميمي، (٢/ ٣٠١).

(٤١) شرح السنة، أبو محمد حسن بن علي بن خلف البرهاري، مكتبة دار المنهاج، الرياض ١٤٢٦، ص ٥٢، وأبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، دار العصمة، ص ٢٦٤.

(٤٢) كتاب السنة، أحمد بن حنبل ص ١٠، ٧١، ١٠٤، ١٠٥، ١١٩، وابن أبي يعلى، طبقات الدارمي، والرد على الجهمية (١/ ٢٦-٢٧، ١٠١، ١٠٢، ١٣٢، ١٤٢، ١٤٥).

(٤٣) كتاب السنة، أحمد بن حنبل ص ١٠، ٧١، والطبقات، ابن أبي يعلى (١/ ٩٥).

ويرى أحمد بن حنبل وبعض علماء السلفية أن الإيمان والعمل مع بعضهما يستوجبان إقامة الصلاة فتاركها قصداً كافر^(٤٤).

فالذين يحملون أفكار السلفية من الناس أو الجماعات ويؤولون الإيمان والعمل بهذا الشكل، يؤدي بهم إلى الأخلاقية الصارمة والتكفير. وبهذا الطريقة يتهمون الآخرين بالكفر حينما لا يكون الإيمان والعمل مجتمعين في جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وفي الفرد والمجتمع. عدا عن ذلك فإن هذا النهج في التوحيد «توحيد المعبود - توحيد العمل» موافق لمفهومهم ويعدون ذلك نتيجة طبيعية.

من جانب آخر تطور الفكر السلفي في تلك الفترة، وأصبح الإيمان والعمل معاً أداة تحول من أجل الحصول على السلطة وكذلك أيضاً إنشاء المسلم الكامل ذي السلوك السوي الذي يقوم بالعمل الصالح في كل حياته، الذي أصبح فيما بعد «العمل التنظيمي» وصفاً يوصف به أعضاء التنظيمات السلفية الراديكالية.

٣- القرآن ليس بمخلوق: الحماية الاجتماعية للوضع الراهن: بدأ النقاش في العصر الثاني الهجري عن موضوع خلق القرآن هل هو مخلوق أم لا؟ ومع بداية هذا النقاش بدأ بعض من اليهود والنصارى أو الفلاسفة^(٤٥) بالتأثير في الفكر الإسلامي وظهر ذلك في النقاش الحاصل في مسألة صفات الله الأزلية ونحوها^(٤٦)، ورأينا أن المجتمع الإسلامي في النهاية ناقش موضوع خلق القرآن ضمن إطار صفة «الكلام» لله تعالى؛ لأن هذه المعضلة داخلية في الفكر الإسلامي من ناحية معرفة صفات الله «الكلام» وماهية القرآن وأسلوبه ومحتواه من الموضوعات.

فقال علماء الجهمية والخوارج والمعتزلة والشيعة بأن القرآن كلام الله المشكل من الحروف والأصوات الخارجة عن ذاته من مخلوقاته كاللوح المحفوظ وجبريل والنبي. وبحسب رأيهم فإن من قرأ القرآن يفهمه؛ لأنه لا يختلف عن كلام الناس، لهذا فإن القرآن مخلوق ومحدث.

قال علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية: عند الحكم بأن القرآن مخلوق أو عدمه يجب التفرقة بين

Ahmed bin Hanbel, *Usûlü's-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. EbûMuaz Seyfullah Erdoğan), (٤٤) yy.,ts., s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 278-279

Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104; Ramazan Yıldırım, (٤٥) "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sy. 1, s. 54-55

(٤٦) انظر في هذا الموضوع: Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*; XV, 371

لفظه ومعانيه عن بعضهما، وإنهم يرون أن معناه القائم بذات الله تعالى، المتجرد عن اللفظ أزلي وغير مخلوق، أما الألفاظ القرآنية (كلام اللفظ) المنزل لفهم البشر فهو مخلوق.

وترى الكرامية أن صفة الكلام تأتي بمعنى قدرته على التحدث، وهذه الصفة أزلية، أما القرآن المتكون من كلام إلهي فهو مخلوق^(٤٧).

ويرى كثير من أهل الحديث وعلماء السلف مثل جعفر بن محمد الصادق (ت: ١٤٨ / ٧٦٥)، ومالك بن أنس عبد الله بن مبارك (ت: ١٨١ / ٧٩٧)، ووكيع بن الجراح (ت: ١٩٧ / ٨١٢)، وعبد الرحمن بن المهدي (ت: ١٩٨ / ٨١٣ أو ٨١٤)، والإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل أن القرآن هو كلام الله غير مخلوق، ولفظه ومعناه قائم بذات الله تعالى. والإيمان بأن القرآن مخلوق كفر، وعلى أن القرآن المكتوب والمسموع وكلام الله ثابت بالنص^(٤٨) وإجماع الأمة. وأن القرآن ليس مجرد اللفظ أو المعنى، بل متكون من اللفظ والمعنى معاً، والقرآن ليس الألفاظ المنزلة على محمد ﷺ بواسطة جبريل فقط، بل مع الألفاظ والمعاني قائم بذات الله تعالى^(٤٩).

ووفقاً لابن تيمية فإن كلمة اللفظ والتلاوة والقراءة كما تأتي بمعنى «القراءة» تأتي بمعنى «المقروء» يمكن أن يعني القول بقصد القرآن أن التلفظ مخلوق خطأ؛ لأن القرآن بلفظه ومعناه أزلي وغير مخلوق^(٥٠). في حين أن بعض العلماء السلفيين مثل أبو حاتم الرازي (ت: ٢٧٧ / ٨٩٠)، وابن منده (ت: ٣٩٥ / ١٠٠٥)، وابن حميد (ت: ٤٠٣ / ١٠١٢)، يرون بالإضافة إلى كتابة القرآن أن الأصوات والرسوم غير مخلوقة أيضاً^(٥١).

تحولت مسألة خلق القرآن إلى أزمة سياسية في عهد العباسيين، فالمأمون من الخلفاء العباسيين (ت: ٢١٨ / ٨٣٣)، في طريقه إلى طرسوس في السنة ٢١٨ / ٨٣٣، وأثناء إقامته في الرقة، كتب إلى إسحاق بن إبراهيم وكيله في بغداد مبيناً أن مسألة خلق القرآن أصبحت قضية سياسة رسمية للدولة^(٥٢).

(٤٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٨٨، ص ٥٢٨ - ٥٣١، و Ebü'l-Yüsür Muhammed Pezdevî،

Ehl-i sünnet Akâidi (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayihan Yayınevi, s. 77-99، و تبصيرة الأدلة،

أبو المعين النسفي، دمشق ١٩٩٠، المعهد العلمي الفرنسي، (١ / ٢٥٩ - ٢٩٩).

(٤٨) سورة الجن: ١.

(٤٩) كتاب السنة، أحمد بن حنبل، ص ٣٦، وكتاب الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٥ - ١٩٩٤، (١ / ٣٧٤ - ٤٠٨)، والمعتمد في أصول الدين، أبو يعلى الفراء، بيروت ١٩٧٤، (٨٩ / ١٥٥ - ١٥٦)، و Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA; XV, 373،

(٥٠) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، دار الفكر، بيروت ١٤١٦ - ١٩٩٦، ص ٣٥٨، ودرء التعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١ / ٢٥٧ - ٢٧٠).

(٥١) Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA; XV, 373-374.

(٥٢) تاريخ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار معرفة، القاهرة ١٩٧٩، (٧ / ٦٣١ - ٦٣٤).

٤ - العلاقة بين النقل والعقل وتقديم النقل عند التعارض:

من أهم الخواص المميزة للتفكير السلفي عن غيره من مناهج التفكير الإسلامية الأخرى موقف أهله من العلاقة بين النقل والعقل، ونودّ أن نعطي بعض المعلومات القصيرة عن كلٍّ من مفهوم «النقل» و«العقل» قبل الدخول في توضيح رأيهم وملحوظاتهم في هذا الموضوع.

في المعنى اللغوي، يأتي العقل بمعنى «الإمساك والتقييد والمنع والحجز»^(٥٣). وبتعريف «واصل بن عطاء» (ت: ١٣١هـ / ٧٤٨م): «المصدر المزود بالحقيقة»^(٥٤).

وبتعريف «القاضي عبد الجبار» (ت: ٤٥١هـ / ١٠٢٥م): «هو عبارة عن مجموع المعلومات التي تجعل الإنسان مسؤولاً عن أعماله وتفكيره».

ووصف «أبو منصور الماتريدي» رحمه الله العقل بأنه: «الشيء الذي يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفرُّيق»^(٥٥). وبالنسبة «للبالقاني» من متكلمي الأشاعرة فهو: «معرفة الكائن والممكن والواجب»^(٥٦).

وأما بالنسبة «للغزالي» (ت: ٥٠٥هـ / ١١١١م) فهو حيازة المعرفة بطريق التجربة ومعرفة الضروري كوجوب الواجب وإمكان الممكن وعدم إمكانه. ويقول أيضاً: «هو قوة حيازة المعرفة الكائنة في طبيعة الإنسان»^(٥٧). ويرى إمام السلفية «أحمد بن حنبل» أن العقل طبيعة موجودة في الإنسان منذ الولادة^(٥٨). وأما «ابن تيمية» فقال سواء سمّينا العقل عَرَضاً أو صفة فإنه الغريزة التي توصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة المفيدة وتوجّه سلوكه^(٥٩).

وانطلاقاً من هذه التعريفات المتباينة لعلماء المذاهب المختلفة في علم الكلام، فالعقل هو الذي يستطيع أن ينتج معلومات نظرية مستخدماً البديهيات، ويعرّف الكائنات ويفسّرهما بشكل ذي مغزى وهو يجري عملية التفكير، ويضاف لذلك: أنه الملكة الذهنية التي تميز الإنسان عن باقي الكائنات الحيّة^(٦٠). وكل المتقدّمين في علم

(٥٣) المفردات في ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، بيروت، د.ت.، دار المعرفة، ٣٤٢، وابن منظور، لسان العرب، بيروت، د.ت.، دار صادر، (١١/٤٥٨-٤٦٦).

(٥٤) العقل عند المعتزلة، حسين زينة، بيروت ١٩٧٨، ص ١٨-١٩، و Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242.

(٥٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٦٣، ص ١١، ٣٧٥.

(٥٦) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، إسطنبول ١٩٧٩، ص ٥، المكتبة الإسلامية.

(٥٧) كتاب الكشف لاصطلاحات الفنون، التهاني، ١٩٨٤، (٢/١٠٣٣).

(٥٨) مشكاة الأنوار، الغزالي، القاهرة ١٩٦٤، ص ٤٨، ومعيان العلم، بيروت، د.ت.، دار الأندلس، ص ٢٨٦.

(٥٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩/٢٨٧).

(٦٠) Yusuf Şevki Yavuz, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013*, s. 35-36.

العقيدة والكلام والفقه وأصوله أطلقوا على الأدلة المعتمدة على العقل «الأدلة العقلية».

وأما كلمة النقل فهي في اللغة تأتي بمعان مختلفة كالإيصال، والنقل، والحمل، والتمرير، والتوضيح.

أما اصطلاحاً: فهي تعني نقل كلام الغير كما هو، ويقال للشخص الذي ينقل «النَّاقِل». وفي الاصطلاح

الديني تستخدم كلمة النقل بمعنى نقل النصوص أو الأحكام الدينية بطريق السمع بين الناس^(٦١).

والمقصود من كلمة النقل الواردة في عبارة «العلاقة بين النقل والعقل»: الأدلة الشرعية التي تستند كل مقدّماتها إلى السَّمْع؛ لأن ثبوت هذه الأدلة - وخصوصاً في القرون الأولى - مرتبط بالسمع، لذا سمّيت بـ «الأدلة السمعية». وبالنسبة لعلماء الإسلام فالقرآن والسنة (الأحاديث) والإجماع تأتي على رأس مصادر المعرفة التي وصلت إلينا بطريق النقل. وقد اتفق كل علماء الإسلام ومنهم السلفية على اعتبار القرآن دليلاً نقلياً.

واتفقوا أيضاً على أن الأحاديث التي نالت درجة التواتر هي أدلة نقلية. فإذا جئنا إلى الأحاديث التي لم تنل درجة التواتر نجد أن قسمًا من علماء المعتزلة رد هذه الأدلة تماماً في مجال العقيدة، واستدل معظمهم بتلك الأحاديث لكن بشروط معينة. وأما معظم علماء الأشاعرة والماتريدية فقد قبلوا أحاديث الآحاد إذا لم تكن معارضة لروح القرآن.

وفي موضوع الإجماع وإن كنا نجد بعض علماء المعتزلة كأبي إسحاق النظم (ت: ٢٣١هـ) يزعم أن الإجماع ليس دليلاً في العقيدة، لكنّ معظم علماء الكلام قبلوا الإجماع دليلاً مؤكداً للنصوص^(٦٢).

أمّا إمام السلفية أحمد بن حنبل فيرى أن السنة بيان حاسم في تعيين دلالة القرآن ومعناه، وأن الدين يمكن أن يُتعلّم بالسنة فحسب! وأن مَنْ يعملون لتعلّم الدين من القرآن دون الاستعانة بالسنة قد ضلوا الطريق الصحيح^(٦٣). ولهذا يرى السلفية السنة داخلية في مفهوم الدليل النقلي - على ما سنبحث فيه بعد قليل - نظيراً ومساوياً للقرآن للكريم.

وتقسيم السنة من حيث الثبوت إلى متواترة وآحاد ليس له كبير أهمية عملياً عند السلفية؛ لأنه من الممكن القول إن الإمام أحمد بن حنبل كما قبل بإفادة التواتر العلم القطعي فقد تبنى أيضاً القول إن حديث الآحاد يفيد العلم القطعي!

(٦١) انظر كلمة «نقل» في: كتاب الكشاف لاصطلاحات الفنون، التهانوي، إسطنبول ١٤٢٦ / ٢٠١٤، ٢٠١٤.

(٦٢) Yusuf Şevki Yavuz, "Delil - Kelam", DİA, IX, 137.

(٦٣) Muhammed Ebû Zehra, Ahmed İbni Hanbel(trc. Osman Keskiöğlü), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.

فمثلاً في رواية عن أبي بكر المروزي: سئل الإمام أحمد: «هنا رجل يقول الخبر يوجب العمل لكنه لا يوجب العلم»، فاستنكر ذلك وقال: «لا أدري ماذا يعني هذا!»^(٦٤).

فمن الممكن أن يستتج من هذا جعل أحمد بن حنبل العلم المتحصّل من خبر الواحد والعمل واحد دون تفريق.

وفي مسألة الإجماع عندما سئل: «ماذا تقول في الخروج عن أقوال الصحابة في مسألة أجمعوا فيها؟»، فقال: «هذا قول قبيح، قول أهل البدع، حتى لو اختلف الصحابة لا يُخرج عن أقوالهم»^(٦٥).

وقد قال ابن تيمية: إن الإمام أحمد قبل إجماع الصحابة والتابعين وتبع التابعين^(٦٦). ويظهر من كل هذا بشكل واضح أن الأدلة المقبولة في مجال العقيدة بالنسبة للسلفية هي: القرآن والسنة بكل أنواعها المتواترة والآحاد وإجماعات الأجيال الثلاثة الأولى. والآن من الممكن أن نتحدث عن العلاقة بين النقل والعقل بعد أن عُرفت ماهيتها.

عموماً اتفق المتكلمون (علماء الكلام) على أن العقل مصدر المعرفة الأساسي. والتباينات والاختلافات الموجودة في الأحكام العقلية حول موضوع ما، لا تعود إلى العقل ذاته بل إلى عدم وصول صاحبه إلى المستوى الكافي من التفكير العلمي، أو لأنه لم يأت بالشروط التي يوجبها هذا المستوى^(٦٧).

والتكلمون إذ اتفقوا على أن العقل مصدر المعرفة اختلفوا في تحديد ما يعرفه مما لا يعرفه، وحول مكانه مقابل النقل.

وزعم المعتزلة أن الدليل العقلي وحده كافٍ في الاستدلال، وأن الأفعال تحوي في ذاتها حسناً وقبحاً، وأن هذا يمكن إدراكه بمعزل عن الدين، وأن هذا الحسن والقبح هو مقتضى أوامر ونواهي الشارع سبحانه وتعالى.

أما الأشاعرة فدافعوا عن أن العقل لا يستطيع معرفة قبح الأشياء من حسننها، وأن هذا ممكن بالبيان الشرعي، وأن ليس للأشياء حسن وقبح ذاتي يوجب أمر الله بها أو نهيه عنها، بل ذلك الحسن أو القبح لا يُعرف إلا بأمر الله به أو نهيه عنه، وأن أفعال الله سبحانه لا يُنسب إليها الحسن والقبح^(٦٨).

(٦٤) العدة، أبو يعلى الفراء (٣/٨٩٩-٩٠٠).

(٦٥) عبد الله بن أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، بيروت ١٩٨٨، ص ٤٣٨-٤٣٩، وأبو يعلى الفراء العدة (٤/١٠٥٩).

(٦٦) المسودة في أصول الفقه ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٣، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٦٧) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص ٤-٥، و، Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nüreddin es-Sâbüni،

Mâtürîdî Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57

(٦٨) المستصفي من علم الأصول، الغزالي، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، (١/٥٧-٥٩)، وفواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين الانصاري، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، (١/٣٣).

وأما الماتريدية فقد قالوا: إن العقل وحده لا يكون موجباً، ولكن لا يهمل أيضاً كما ادعى الأشاعرة، بل يُعرف حسناً وقبحاً للأشياء ولكن الموجب الوحيد الحقيقي هو الله سبحانه، وأن العقل مُعَرَّفٌ لذلك الوجوب^(٧٤).

وأما المنسوبون للفكر السلفي فمع احتجاجهم بالعقل في فهم النقل وتوضيحه إلا أنهم رأوا العقل مصدراً محدوداً عاجزاً بنفسه عن فهم الحقائق التي جاءت الشريعة بها، فمثلاً حسب رأي «الدارمي» فإن الموضوعات التي اتَّفَقَ على إدراكها بالعقل (المعقولات) ليست مما يستطيع الناس الاتفاق عليها، وذلك ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَرَأُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا سَاحِقًا كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٣﴾﴾^(٧٥)، ولذا؛ فلتحديد صحة مبدأ عقلي ينبغي الرجوع إلى الكتاب والسنة^(٧٦).

ولقد عبر «ابن تيمية» دوماً عن وجوب الاتباع للقرآن متخذاً هديه أساساً، وقال: إن الصحابة والتابعين والأئمة لم يقبلوا أي منطوق مناقض للقرآن ولم يتبنوا قط رأياً معارضاً له^(٧٧). وفي المقابل نرى فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦) وهو من متكلمي الأشاعرة يقول: إن الأدلة النقلية لا تفيد القطعية واليقين، حيث ينبغي أن يكون المعنى المستنبط وفقاً للمعنى اللغوي وقواعد اللغة غير محتو على كلمة ذات معانٍ مترادفة، ولا مجاز، ولا إضمار، ولا نقل، ولا تقديم، ولا تأخير، ولا تخصيص ولا نسخ ولا مناقضة للعقل، فإن وقع شيء من ذلك فإن الدليل النقلية يفيد الظن، والعقلي يفيد القطع^(٧٨).

ولرد هذا المبدأ: «إذا تعارض العقل والنقل نأخذ بالعقل ونؤوّل النقل» والذي يسمى عند الرازي ومن تبعه بـ «القانون الكلي»، ألّف «ابن تيمية» كتاباً واسعاً بعنوان «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صحيح العقل لصريح النقل». وشبه موقف «الرازي» بموقف رجال الدين من اليهود والنصارى تجاه التوراة والإنجيل، وزعم أنهم في موضوع الأدب مع الأنبياء أقرب من صاحب ذلك الموقف (يعني الرازي)^(٧٩).

ويرى ابن تيمية أن أهل الحق (علماء السلف) لا يردّون الأدلة العقلية والأحكام التي يرى العقل

(٦٩) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص ١٧٦-١٨٥، وعقائد أهل السنة، البزدوي ص ٢٩٨-٣٠٤، وكشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، (٤/ ٢٣٠، ٢٣٤ - ٢٣٦)، و Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın ve Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c.

.VII, sy. 2, s. 7-29

(٧٠) سورة الروم: ٣٢.

(٧١) الرد على الجهمية، الدارمي ص ٥٧، و Osman b. Saïd - Akaide Dair Görüşleri", Yusuf Şevki Yavuz, "Dârîmî, Osman b. Saïd - Akaide Dair Görüşleri", *Dîa*, VIII, 496

(٧٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٦ / ٤٧١ - ٤٧٢).

(٧٣) Fahreddin er-Râzî, *Meâlimuusuûli'd-din*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal, -Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46

(٧٤) درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية (١ / ٨-٤).

صحتها؛ لكنهم لا يقبلون الادعاء بإمكان وصول العقل لما يخالف الكتاب والسنة، في حين أن كل ما تعارض مع الدين يراه العقل خطأ^(٧٥).

على أن علماء أهل السنة - على العموم - اتفقوا على وجوب تأويل الحكم الظاهري (النقل) إذا تعارض مع الحكم الذي وصل إليه بدليل العقل؛ لأن ما ينبغي تأويله هنا هو النقل لا العقل.

فهذا ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) يقول: إن كل الموضوعات التي تعرض في الشريعة وتخالف البرهان لو بحثنا في الشريعة لوجدنا بالتأكيد - حتى باعتبار الظاهر - شاهداً للتأويل العقلي^(٧٦)، أو دليلاً شرعياً قريباً من مرتبة الشهادة لذلك التأويل وتفنيد أصل شيء لتصحيح تفاصيل ذلك الشيء يعني تفنيد كليهما^(٧٧).

وأما «ابن تيمية» فيرى أن العقل وحده ليس أصلاً ولا دليلاً ينبغي اتباعه لذاته، ولكن الشريعة التي أنزلت من عند الله هي ثابتة بذاتها ومستغنية عن عقلنا وعلمنا^(٧٨).

ومن جهة أخرى، فمنهج السلفية في الدليل ليس مختصاً بالعقائد، بل يشمل مجال الفقه وأصوله كذلك. فمثلاً ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) عندما عدّ في أصول الفتوى عند «أحمد بن حنبل» في المرتبة الأولى الكتاب والسنة، ذكر في المنزلة الثانية فتاوى الصحابة.

والإمام أحمد عندما كان يجد فتوى لصحابي لا يعرف لها مخالف لم يكن يبحث دليلاً آخر. وعندما يجد فتوى من هذا النوع عن الصحابة لم يكن يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً^(٧٩).

وحسب أصول الفتوى عند أحمد بن حنبل - رحمه الله - إذا لم يوجد في مسألة نص أو قول أو رأي لأحد الصحابة ولا أثر ضعيف أو مرسل يُطلب القياس ويعمل به ضرورة.

(٧٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ١٩٥-١٩٤)، و M. Said Özervarlı, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 405.

(٧٦) فصل المقال، ابن رشد، القاهرة، د.ت.، دارالمعرفة، ص ٣٣.

(٧٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ص ٨٨، والمحصل في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، الرياض ١٩٧٩، (٣/ ١١٢)، والموافق في علم الكلام، عض الدين الإيجي، القاهرة، د.ت.، مكتبة المتنبي، ص ٤٠.

(٧٨) موافقات صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥، دار الكتب العلمية (١/ ٨٢-٨٣)، و M. Sait Özervarlı, *İbnTeymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlarına Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları; Burhaneddin Kıyıcı, *İbnTeymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009; Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbnTeymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sy. 1-2, s. 385-400.

(٧٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، القاهرة ١٩٥٥، (١/ ٣٠-٣١).

وروى أبو بكر الخلال (ت: ٣١١) قال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: يُعمل به في حال الضرورة أو قال شيئاً قريباً من ذلك^(٨٠).

وعلى هذا رأوا القياس بمنزلة «التييم»؛ فكما هم لا يميزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء كذلك لا يميزون القياس إلا إذا غلب على الظن عدم وجدان النص^(٨١).

بعد بلورة هذا الفكر حول المناهج النصّية الجامدة، لم يبق من قيمة عملية لتفضيل أي رأي في صراع النقل والعقل؛ لأنهم بمنهجهم الثقيلة العالية هذه جعلوا العقل تابعاً للنقل، ورأوا النقل أساس العقل بل وأن العقل عبارة عن النصّ، ففي حين يجعل المعتزلة النقل تابعاً للعقل، يجعل السلفية العقل تابعاً للنقل وهكذا هذان القطبان المتضادان اتفقا على ضم النقل والعقل في انتظام تام^(٨٢).

وبهذا الانتظام من السهل حلّ الصراع بين النقل والعقل بالنسبة للسلفية، لأنه لا يمكن التفكير في تعارض «حقيقي» أصلاً بين: «صحيح النقل وصریح العقل»؛ لأن كلا هذين الدليلين: «العقلي، والنقلي» يجب أن يتفقا.

فإذا حصل صراع بينهما فإما أن النص ليس بصحيح، أو العقل ليس بصحيح^(٨٣). ولكي لا يقع المتسبون للفكر السلفي في احتقان منهجي، أعطوا في نهاية هذه المناهج النصّية الجامدة أهمية خاصة لبنية الإنسان ومقصده (الإرادة الموضوعية).

فبالنسبة للفروع الفقهية، وسّع «الحنابلة» العقود والمعاملات المرتبطة بها، إذ المقصد والنية هي الأساس في إثباتها انطلاقاً من مبدأ استصحاب الحال خصوصاً حين لا تمنعه النصوص، فالنص هو الأساس وليس القياس، بينما الحنفية والشافعية لا يحكمون بصحة عقد أو بطلانه إلا بارتباطه بقواعد اللغة والقياس فإن ذلك شرط معياري وموضوعي عندهم^(٨٤).

وثمة نتيجة أخرى للمنهج النصّي الجامد وتقديم النقل على العقل وهي الخطُّ من قدر المتكلمين وأهل

(٨٠) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٣٢/١).

(٨١) المسودة، ابن تيمية ص ٣٣٠-٣٣١.

(٨٢) Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.

(٨٣) موافقات صحيح المنقول، ابن تيمية (٧٦/١-٧٩)، ونفس المؤلف، مجموع الفتاوى (٣/٣٣٨-٣٦٠)، (٦/٢٤٥)، (٧/٦٦٥)، (١٠/٤٣٥-٤٥٣)، (١٦/٢٥٢-٢٥٤، ٤٤٢-٤٤٣)، (١٩/٢٢٨-٢٣٤).

(٨٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، القاهرة، (١/٢١٨-٢١٩، ٣٤٤-٣٤٦)، (٣/٧٥، ١٠٧، ١١٩-١١٩)، (١٢٣، ١٤٠-١٤٣، ١٧٦)، (٤/١٩٩)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*,

الرأي المستخدمين لطرق البرهان العقلي، وإقصاؤهم، ولقد كافح السلفية انطلاقاً من اعتقادهم بأنهم ممثلو الحق الوحيدون وحافظوه على مدى التاريخ الإسلامي؛ من أجل الانتقاص من فكر أهل الرأي^(٨٥) والكلام وذمهم^(٨٦)، وإلغاء مشروعيتهم الدينية والعلمية.

وبالنظر إلى تاريخ الثقافة والفكر الإسلامي نجد جُلَّ ما كُتِبَ في ذم أهل الرأي، والتأويل، والكلام، والوصف بأهل البدع وما شابه ذلك من عبارات ذمّة ورادة ومُقَصِّبة لهم^(٨٧)، فهو أثر للأشخاص أو المجموعات المنتسبة للفكر السلفي^(٨٨). وعلى رأسهم الحنابلة بالتأكيد إضافة إلى أشكال التهديد والضغط والإرهاب^(٨٩) الأخرى. فلا نعجب - والحال هذه - أن نقرأ تعبيراً لـ «جولد تزير» عندما يتحدث عن التاريخ الإسلامي يقول فيه: «كان الحنبلي المؤمن أندر من غراب أبيض»^(٩٠)!

٥ - النصوص الشرعية: تساوي القرآن والسنة:

اتَّفَقَ كلُّ علماء الإسلام - بكلِّ فرقه تقريباً - على أن القرآن الكريم هو المصدر الأول في العقيدة والفقه. وكذلك اتَّفَقَ علماء السنة أن السنة هي المصدر الثاني سواء في العقيدة والفقه مع وضعهم شروطاً مختلفة لدرجات دلالتها وثبوتها.

ومن أهم الأشياء التي تميّز المجموعات والأشخاص المنتسبين للفكر السلفي - وعلى رأسهم الحنابلة - عن باقي المذاهب الإسلامية، عدم جعلهم السنة في المرتبة الثانية بعد القرآن بل اعتبارها متساوية مع القرآن

(٨٥) Ahmet Özer, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008، وحجي عبد الله بن محمد بن علي الأصارى، ذم الكلام، بيروت ١٩٩٤، دار الفكر اللبناني، و *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fi kütübihli'l-kelâm* (ed. George Makdisi), 2nd edition -- Norfolk 1985, Gibb Memorial Trust; Ebü'l-Fereclbnü'l-Cevzi, *Zemmü'l-hevâ*, بيروت ١٩٨٧، دار الكتب العلمية.

(٨٦) تذكرة الحفاظ، الذهبي، بيروت، د.ت.، دار احياء التراث العربية، (١ / ٣٣١).

(٨٧) اختلاف الفقهاء، الطبري، بيروت، د.ت.، دار الكتب العلمية ص ٨، وطبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، القاهرة ١٣٨٥ / ١٩٦٦، (٣ / ١٢٤ - ١٢٥)، و *M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", D'IA, VI, 369*،

(٨٨) الإبانة، الأشعري، القاهرة، دار الكتب، د.ت.، ص ٣٧، و *İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", D'IA, XI*، و *445*.

(٨٩) طبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، (٤ / ٢٣٤ - ٢٣٥)، (٦ / ١٧٢ - ٣٩٠)، (٧ / ١٦١ - ١٦٢)، (٨ / ١٧٨ - ١٨٤) Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän dischen Gesell schaft*, Leipzig 1908, s. 1-28; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIesiècles*, Paris 1981, s. 112-120; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*, s. 201-206.

(٩٠) Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25 (٩٠)

الكريم ومنهجهم هذا ينبع من آرائهم حول وظيفة السنة في تفسير القرآن، وحول كونها محصول الوحي مباشرة. ومن أهل الحديث - الذين يؤكدون على دور السنّة المبيّن للقرآن - يحيى بن أبي كثير (ت: ١٢٩ هـ). وقد ادعى ادعاء يمكن أن يتجاوز مقصده إذ قال: «السنّة قاضية على القرآن، لكن القرآن ليس بقاضٍ على السنّة»^(٩١). وعندما سئل إمام أهل الحديث أحمد بن حنبل عن هذا القول قال: «أنا لا أجرؤ على أن أقول هذا، ولكنني أقول السنّة تفسّر الكتاب وتوضّحه»^(٩٢).

هذا الجواب الذي قاله أحمد بن حنبل يبيّن لنا كم كانوا جريئين ومُفْرطين في الدّفاع عن السنّة. وأكّد الفقيه الأوزاعي - أحد ممثلي أهل الأثر المهمين - ميزة تفسير السنّة للقرآن قائلاً: «حاجة القرآن للسنّة أشدّ من حاجة السنّة للقرآن»^(٩٣). وينسب هذا القول الأخير لواحد من أهل الحديث وهو مكحول (ت: ١١٢ هـ)^(٩٤). ومن أهل الأثر من قال: إن تفسير السنّة للقرآن ببيان المجمل وتخصيص العام وتقييد المطلق لا تعتبر مخالفةً للقرآن الكريم. ويرى أن السنّة توضّح الأحكام العامة والخاصّة المفروضة من عند الله سبحانه.

ووضّح الشافعي أنّ كلّ سنة سنّها النبي في المسائل التي لها ذكر في كتاب الله إما لها نصّ مشابه في الكتاب أو هي بيان منه عن الله لمجمل القرآن^(٩٥)، وأن توضيح النبي يأتي بمعنى الزيادة في توضيح المجمل^(٩٦). وكذلك كرّر أن السنّة لا تكون أبداً مخالفةً لكتاب الله بل تبيّن عامّ كتاب الله وخاصّه^(٩٧). واعتبر الإمام الشافعي سنن النبي التي ليس عليها نصّ في القرآن هي بيان الله سبحانه بذاته^(٩٨)، واستدلّ لقوله هذا بالآيات التي أمر الله سبحانه فيها بطاعة النبي^(٩٩).

وأما السبب الثاني لاعتبار منتسبي الفكر السلفي السنّة مساويةً للقرآن هو اعتبارها وحياً بذاتها. ويستند هذا للآيات التي نزلت على النبي كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١٠٠)، وقوله: ﴿وَلَوْ

(٩١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي ١٩٩٤، (٢/١١٩٤).

(٩٢) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٤).

(٩٣) Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Evzâi*(trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s. (٩٣)

33، وجامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٣).

(٩٤) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٤).

(٩٥) الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٧٣، ٢١٢، ٢٢٨.

(٩٦) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٧) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٨) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٩) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(١٠٠) سورة النجم: ٣-٤.

تَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْوَابِ ﴿٤٤﴾ لِأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَكِيمِينَ ﴿٤٧﴾ ﴿١٠١﴾،
وقوله ﷺ: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» (١٠٢).

وقد اختلف علماء الإسلام في مسألة كون السنّة وحيًا أو عدم كونها إلى ثلاث فرق:

الأولى قالت: إن السنّة بكاملها وحيٌّ. والثانية زعمت: أن السنّة بتمامها هي تجربة النبي الإنسانية واجتهاداته الشخصيّة. والثالثة هم الذين قالوا: باحتواء السنة اجتهاداتٍ شخصيّة للنبي كاحتوائها على عناصر هي حصيلة الوحي.

والفرقة الأولى هم - عموماً - أهل الحديث والفكر السلفي، والثانية هم الخوارج وفي عصرنا منهم: «سيد أحمد خان»، و«أمير علي» و«أحمد برويز» و«توفيق صدقي» و«أبو ريّة». وأمّا الفرقة الثالثة فهم معظم العلماء وعلى رأسهم علماء الحنفيّة والمالكية (١٠٣).

ومن دافع عن كون السنّة بكاملها وحيٌّ من أهل الحديث والفكر السلفي: «حسن بن عطية (ت: ١٣٠هـ) والأوزاعي والشافعي والبخاري وابن حبان (ت: ٣٥٤هـ) وعمر بن إبراهيم العكبري (ت: ٣٨٧هـ)، وابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية».

وكان حسن بن عطية (ت: ١٣٠هـ) من أعلام أهل الحديث في العصر المتقدّم من أوائل الذين قالوا: إن السنّة وحيٌّ كالقرآن، فمن ذلك قوله: «إن الوحي كان ينزل على رسول الله، وكان جبريل عليه السلام يخبر النبي بالسنّة التي تفسّر ذلك» (١٠٤).

ولقد عبّر سليمان بن طرخان التيمي (ت: ١٤٣هـ) عن مساواة السنّة للقرآن بصراحة قائلاً: «أحاديث رسول الله كالتنزيل»، وقال: «سنن رسول الله عندنا ككلام الله». وادّعى الأوزاعي أن مصدر السنّة الوحي قائلاً: «إذا بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديث فإياك أن تقول بغيره فإنه كان مبلغاً عن الله» (١٠٥).

(١٠١) سورة الحاقة: ٤٤-٤٧.

(١٠٢) المسند، أحمد بن حنبل، إسطنبول ١٩٨٢، (٤/ ١٣٠-١٣٣)، وأبو داود، السنة ص ٥، والترمذي، العلم ص ١٠.

(١٠٣) Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168; Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, c. XXXIV, sy. 3, s. 55-70; H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.

(١٠٤) جامع بيان العلم، ابن عبد البر (٢/ ١١٩٣).

(١٠٥) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١/ ٢٦٥).

وقال الإمام الشافعي: «خير خصلة لعالم يقينه بإلزام السنة وعدم وجود فرق بين حكم الله وحكم رسوله، ومعرفة أنها في نفس الدرجة»^(١٠٦)، وصرح أيضاً أن لا فرق بين أحكام الله وأحكام رسوله، وأن كلاً منهما في نفس المكانة وقال: إن الله احتج على عباده بشكليين، كل واحد منهما موجود في الكتاب (القرآن)، فأولها آيات القرآن، وثانيها سنة النبي^(١٠٧)؛ لأن الله فرض في كتابه اتباع سنة النبي أيضاً^(١٠٨)، فقد ذكر الإمام الشافعي أن الحكمة التي أعطيت للنبي المذكورة في القرآن هي السنة^(١٠٩)، وأن هذه الحكمة قد أُلقيت في رُوع النبي^(١١٠). ووفقاً له؛ فإن الله سبحانه جعل هذه الحكمة عند رسول الله مقرونةً بالقرآن، ومرتبطة به^(١١١).

ولأن الإمام الشافعي لم ير أي فرق بين القرآن والسنة^(١١٢) فقد استخدم تعبير «النص»^(١١٣) مغرباً عن كِلَا الدليلين^(١١٤). ودافع ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ) في صحيحه عن أن السنة بتامها حصيلة الوحي في باب سماه: «ذِكْرُ الْخَيْرِ الْمُصْرَحِ بِأَنَّ سُنَنَ الْمُصْطَفَى كُلَّهَا عَنِ اللَّهِ لَا مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ»^(١١٥).

وقال أحد العلماء المنسوبين للفكر السلفي، وهو أبو حفص عمر بن إبراهيم العكبري: «كل سنة سنّها النبي ﷺ لأمره فبأمر الله تعالى»^(١١٦).

وقسم ابن حزم الوحي إلى وحي متلو، ووحي غير متلو، فأما الوحي المتلو فهو القرآن المقروء على الألسن المعجز للعالم، المؤلف في كتاب، وأما الوحي غير المتلو فقد عرفه بأنه لم يحفظ وقت وروده، وليس متصفاً بالإعجاز ولا يقرأ على الألسن مما نقل إلينا عن رسول الله، وقال: إن كلا هذين النوعين هو مفسر لمراد الله سبحانه لنا^(١١٧).

(١٠٦) تذكرة الحفاظ، الذهبي (١/ ١٨٠).

(١٠٧) الرسالة، الشافعي ص ١٧٣.

(١٠٨) الرسالة، الشافعي ص ١٠٤.

(١٠٩) الرسالة، الشافعي ص ١٣١.

(١١٠) سورة البقرة: ١٥١.

(١١١) الرسالة، الشافعي ص ٧٨.

(١١٢) الرسالة، الشافعي ص ٩٣.

(١١٣) الرسالة، الشافعي ص ٧٩.

(١١٤) Şâfiî, er-Risâle, s. 22, 62; a.mlf., "Cimâ'u'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı

Tartışmalar", (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

2004, sy. 17, s. 333

(١١٥) الإحسان في تقريب الصحيح ابن حبان، ابن حبان، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨، مؤسسة الرسالة، (١/ ١٨٩).

(١١٦) العدة، أبو يعلى الفراء (٥/ ١٥٨٠).

(١١٧) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/ ٩٥).

ووفقاً له: فإن القرآن والسنة وإن كان بينهما فرق من حيث التلاوة إلا أنه لا فرق بينهما من حيث الحكم والإلزام؛ لأن القرآن والسنة من جهة كونها من قبل الله متساويان، وكلام النبي وحيّ كالقرآن، ووفق الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١١٨) فإن الوحي ذكر، والذكر محفوظ^(١١٩). وعند ابن تيمية نزول السنة على رسول الله كنزول القرآن ولكنها لا تقرأ^(١٢٠). وجعل كتاب الله وسنة رسوله - من حيث كونها نصّاً شرعياً - في المكان الأول في سلم الأدلة الشرعية.

وحكى اتفاق الأئمة المجتهدين على أن قول من سوى رسول الله يؤخذ به ويترك، وأن اتباعهم له ومشيهم على أثره واجب، مصرّحاً بأن أحداً منهم لم يأت بما هو مخالف لسنة النبي قصداً.

ووفقاً له فإن اجتهاد الأئمة في أمرٍ خلافاً لحديث صحيح عن النبي لا يكون إلا في حالات مثل عدم إيمانهم بأن النبي قال ذلك الحديث، أو بظنهم أنه لم يقصد بالحديث المسألة المذكورة، أو لرأيهم أن هذا الحديث منسوخ^(١٢١).

ووفقاً لابن قيم الجوزية - أحد من أكملوا رسالة ابن تيمية - فإن الله سبحانه أذن لرسوله بتبيين ما قصده سبحانه وأعطاه سلطة التشريع عنه سبحانه وتعالى. وقد فسّر النبي التعابير العامة والخاصة الواردة في القرآن، ووضح معناها المقصود. وكانت أحكامه وفتاواه موافقة للقرآن وتصدر عنه. بل وكل ما بيّنه رسول الله فهو بيان عن الله سبحانه^(١٢٢). وكما ذكرنا من قبل فإن ابن قيم الجوزية عدد أصول الفتوى في المذهب الحنبلي كالتالي: «النصوص، ثم فتاوى الصحابة، ثم الأحاديث المرسلة والضعيفة، ثم القياس»^(١٢٣). وما يلتفت النظر في هذا الترتيب هو جمعه كلاً من الكتاب والسنة في نفس الصنف دون مراعاة أي فرق بينهما.

ويرى ابن قيم الجوزية أن أنواع السنة ثلاث، أولها: ما كان موافقاً لما جاءت به الكتب المنزلة، وثانيها: ما كان مفسراً لكتاب الله ومبيّناً لمبادئه سبحانه، ومقيداً لمطلقه، وثالثها: ما حوى حكماً لم يذكر في الكتاب مبيّناً إياه ابتداءً. ولا يجوز ردّ واحد من هذه الأنواع؛ لأنه لم يرد حديثٌ واحدٌ مخالف للقرآن، إذ ليس للسنة أمام الكتاب مكانة أخرى^(١٢٤). واشتكى ابن القيم من عدم إعطاء النصوص حقّها - في عصره بالخصوص - قائلاً: إنها

(١١٨) سورة الحجر: ٩.

(١١٩) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/٩٦).

(١٢٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/٣٦٤).

(١٢١) Ferhat Koca, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 401-402.

(١٢٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٣١٣).

(١٢٣) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٢٩-٣٣).

(١٢٤) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٣٠٧)، و H. Yunus Apaydın, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.

صارت بمنزلة خليفة عاجزٍ ضربت باسمه النقود وخطب له، ولكن ليس له حكم سارٍ ولا سلطان^(١٢٥).

واعتماداً على مذهب من ساوى بين القرآن والسنة؛ فإن السنة في كل خطوة تخصص عام القرآن دون النظر إلى كونها متواترة أو آحاد؛ لأنهم يرون أن دلالة الألفاظ العامة إلى المعاني ظنيّة، فثبوت الآية ذات اللفظ العام هنا قطعي، لكن دلالتها ظنيّة، وثبوت الحديث الخاص ظني، لكن دلالته قطعيّة. وهكذا يكون الدليلان الاثنان العام والخاص متساويان من جهة القطعيّة والظنيّة^(١٢٦).

ويلاحظ أن الحنابلة - الذين جعلوا السنة مساوية القرآن - لم يستطيعوا أن يتخذوا موقفاً واضحاً من نسخ السنة القرآن. ففي رواية عن الفضل بن زياد وأبي الحارث أن أحمد عندما سئل هل تنسخ السنة القرآن؟ قال: لا ينسخ القرآن إلا بقرآن، أما السنة فتفسر القرآن^(١٢٧).

وأما أبو يعلى فمع عدم رؤيته أي مانع عقلي من نسخ القرآن بالسنة، قال: إنّه غير جائز من الناحية الشرعية^(١٢٨)، وأنّه لا مثال له. وتبنى أبو الخطاب الكلواني (ت: ٥١٠هـ) فكرة إمكان نسخ القرآن بمتواتر السنة. أيضاً، والرواية التي رواها عبد الله (ت: ٢٦٥هـ) عن أبيه أحمد تؤيد من قبل النسخ، ووفقاً لهم ففي هذه الحالة يكون النسخ بمعنى نسخ الله للحكم بلسان نبيه^(١٢٩). ونسخ سنة الآحاد القرآن والسنة المتواترة غير جائز شرعاً مع أنه جائز عقلاً^(١٣٠). ومقابل هذا فنسخ القرآن السنة جائز، وثمة أمثلة متنوّعة وردت عن الإمام أحمد بشأن هذا الموضوع^(١٣١).

ومن الأشياء المقبولة عند كل علماء الإسلام عموماً أن السنة تؤكّد مهمة القرآن. لكن كونها مبيّنة للقرآن لا يوجب كونها متجانسين. لأن السنة بذاتها هي مصدر الإسلام الثاني المستقل. وبقي أن القرآن خطاب ونص إلهي مرسل من الله لكلّ الإنسانية. وأما السنة فكلام أو حركة بشرية قيل وجهاً لوجه، أو صمت مطلق. هذا الكلام أو الحركات لا شك في أنها كانت الشرح الأنسب لروح ولفظ القرآن (أسوة حسنة) في الظرف المكاني والزمني الذي قيلت فيه. وهذه الأقوال والحركات التي قبلت روايتها لا بألفاظها التي استخدمها النبي ﷺ

(١٢٥) H. Yunus Apaydin, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

(١٢٦) العدة، أبو يعلى الفراء (٢/ ٥٥٠-٥٥١)، والتمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩)، مكة ١٩٨٥، (٢/ ١١١)، وإعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٢/ ٢٩٧-٢٩٩)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, İstanbul، (٢٩٩-٢٩٧)، و 1996, s. 212-220.

(١٢٧) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩)، والعدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٧٨٨-٧٨٩).

(١٢٨) العدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٨٠١).

(١٢٩) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩).

(١٣٠) روضة الناظر، ابن قدامة، الرياض ١٩٩٣، (١/ ٣٢٧-٣٢٩).

(١٣١) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٤٨-٣٨٧)، والعدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٨٠٢-٨٠٧).

فحسب بل بمعانيها أيضاً وصلت إلينا بطرق كثيرة جداً من أعلى مراتب الصحة إلى أدنى درجاتها دون أن تكون تحت الحماية الإلهية. وإن زعم ابن حزم^(١٣٢) أن السنّة دُكِّرَ وهي محمية لكن عدم كتابة وتقييد كل ما فعله النبي من حركات وكل ما قاله من أقوال سواء من قبل النبوة أو بعدها - عدا بعض الاستثناءات - حقيقةً تاريخية، أيضاً فإن أقرب الناس إليه كوالد زوجته وصديقه في الغار سيدنا أبي بكر الصديق ووالد زوجته الأخرى سيدنا عمر الفاروق وزوج ابنته ذي النورين عثمان بن عفان، وابن عمه وصهره علي بن أبي طالب روي عنه أقل عدد أو أقل من الرواة الآخرين. وأيضاً: فإن عدم ارتياح معظم الصحابة لرواية الحديث لاحتمال الكذب أو الخطأ وخوفاً من اختلاطه بالقرآن، وتحليلهم الأيمان للرواة بشأن صدقهم، وطلبهم الشهود على ذلك أمر معروف ومقبول من الجميع في تاريخ الحديث، فإن قبلنا أن السنة تساوي القرآن وأن الله سبحانه حفظها، فكيف ستقيم النقاشات الواسعة والشروط المختلفة المذكورة في موضوع تمييز صحيح ما وصل إلينا من سقيمه؟ هذا من طرف، ومن طرف آخر كيف سنقدّر السنن التي لم تصل إلينا وما احتوته من أحكام دينية؟ فهل سنقول «هناك خير فيما جاء» وهل سنقول عن السنن التي وصلت إلينا إنها هي «المحفوظة»، «والتي هي وحي كالقرآن» و«التي تمثل الدين» و«أن ما لم يصل إلينا منها ليس له أي قيمة دينية ولهذا غيابها لن يسبب نقصاناً في الدين» و«أنها منسوخة لفظاً ومعنى وحكماً»؟ كم سيكون تعليق كهذا قدرياً وكم سيكون منهجاً مغرضاً أيضاً، وفي نقاش كون السنة وحيّاً إلهياً مباشراً نحن لا نجد من الصواب إنزال رسالة النبي إلى مكانة ساعي البريد أو الرسول؛ لأن النبي لم يكن مكلفاً بالتبليغ فحسب بل بالتيين أيضاً^(١٣٣)، وحين كان يؤدي مهمته هذه كان في تقويم الإرادة الإلهية المباشر. فإذا كان فيما فعله من تبين أو تصرف ما ليس مناسباً؛ فلا يقرُّ على ذلك فوراً من قبل الوحي.

وأيضاً: فلا نرى صواب القول: إن كل أفعال النبي وأقواله كانت وحيّاً إلهياً صرفاً؛ لأن لرسول الله خارج أوصاف النبوة والإمامة، مجموعة من التصرفات الجليلية، والنواحي الإنسانية الكثيرة كرتاسة الدولة، والقضاء، والقيادة، والتعليم، والأبوة، وكونه جَدّاً وقريباً وصديقاً وناصراً. ففي هذه المجالات نرى أن النبي كان يجتهد بصفته بشراً بمعرفته ومخزونه، وبتجربته وعرفانه الذي ناله من صلته بالله سبحانه، بأفضل شكل مناسب لمقاصد الشريعة ومصالح النَّصِّ، وهذه التصرفات كلها ليست نتاج وحي إلهي مباشر، بل داخل إطار الوحي الإلهي «عموماً».

إن مساواة أهل الحديث - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - ومنسوبي الفكر السلفي بين السنة والقرآن واعتبارهم - عندما يقولون «لأعظم السنّة» - كل حركات النبي وأقواله حتى ما روي بالمعنى تحت اسم

(١٣٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/٩٦).

(١٣٣) سورة العنكبوت: ١٨، سورة النحل: ٤٤، سورة المائدة: ٦٧.

الوحي، يلغي الإرادة الحرة للنبي وكل جوانبه البشرية ووظائفه وجهوده، وهذه النتيجة^(١٣٤) تحول النبي إلى «ملكٍ نبيٍّ» متحرك دوماً بالوحي، مع أن النبي «عبد الله ورسوله» وما بذله باعتبار بشريته من جهد ونجاح على رأس العناصر التي جعلته من أكبر أنبياء تاريخ الإنسانية «وأولي العزم من الرسل».

فلو كان النبي ملكاً في كل شهيق وزفير، أي في كل قول وفعل وموقف، متحركاً بالوحي، لما كان الحديث عن شخصيته الفردية ونجاحاته ممكناً، إلى جانب هذا فتحرك رسول الله مخالفاً للوحي ولكتاب الله مدّة نبوته لا يمكن - حتى - التفكير فيه؛ لأن مثل هذه المخالفة تسمى «حراماً» و«ذنباً» وهذه الحالة تناقض صفة العصمة. وعلى أية حال فهذا لا يعني أن كل أفعاله وحيٍّ إلهي مطلق.

ونتيجةً لذلك؛ فإن جعل منتسبي الفكر السلفي السنة مساوية للقرآن، منهج عكّر مفهوم «الخبر الصادق» الذي هو أحد أسباب العلم في نظرية المعرفة عند أهل السنّة؛ لأن مقصد أهل السنة من «الخبر الصادق» هو الوحي الإلهي الذي وصل إلينا بطريق التواتر، أي: القرآن الكريم؛ لأن جعل كل ما صدر من قول أو فعل أو صمت عن النبي «كتاباً مقدّساً» آخر في «درجة مساوية» بجانب القرآن الكريم الكتاب المقدّس الوحيد في الإسلام - دون النظر إلى درجة ثبوته - من الممكن أن يحوّل «الدين الإسلامي» إلى «الدين المحمّدي».

بقي أن قبول كل السنن وحيّاً إلهياً خالصاً، كما صرّحنا في الأعلى يجعل استشارة^(١٣٥) النبي لأصحابه حول بعض شأنه، غير ذي معنى، وتترفض حيثئذ العناصر والمؤثرات الجغرافية والتاريخية، وسياق السنّة وأسباب ورودها، ويحوّل - السنن - إلى دور وخيال إلهي.

٦- التشوف للجيل الذهبي (قبول اعتبار السلف سلطة دينية):

لقد كان عدد المتعلمين (الذين يعرفون القراءة والكتابة) في المجتمع العربي قبل الإسلام نادراً جداً، ولهذا السبب فإن نقل التراث من جيل إلى جيل آخر ما كان ليتقل بالكتابة بل عن طريق النقل الكلامي (الشفهي السماعي). ومع أن النبي ﷺ اتخذ تدابير متعددة - وخاصة في العهد المدني - من أجل تعليم المسلمين للقراءة والكتابة إلا أن عادة التراث الشفهي في المجتمع بقيت مستمرة، ولقد كان تحويل الوحي القرآني إلى الشكل المكتوب من قبل الصحابة المحدودين الذين يعرفون القراءة والكتابة أمراً استثنائياً، وكان الوضع السائد في المجتمع هو الانتشار والنقل الشفهي لكل من القرآن وأقوال وتوصيات النبي ﷺ، واستمر هذا الأمر حتى العهد الذي زاد فيه عدد الذين يقرؤون ويكتبون، وتحول المجتمع الإسلامي من عهد التراث الشفوي إلى عهد

İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının eleştirisi için bk. İlhami Güler, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının (١٣٤) Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'in Lâhûtiliği ve Nâsûtiliği Sorunu", *İslam ve Modernizm* Fazlur

.Rahman Tecrübesi, İstanbul 1997, s. 270

(١٣٥) سورة آل عمران: ١٥٩.

التراث الكتابي إذ يعد ذلك الانتقال في الحقيقة أكبر تطور مشهود في حياة مجتمع من المجتمعات، هذا التطور الثقافي والتحول حدث في المجتمع الإسلامي الأول في مدة طويلة وبشيء من التأني. ولذلك لا يمكن ربط اكتمال هذا التطور - موضوع البحث - في سنة أو تاريخ معين، ولكن عندما نأخذ بعين الاعتبار الأزمنة التاريخية التي عاش فيها كبار مؤلفي الحديث مثل أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥) والبخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٧٠) ومسلم (ت: ٢٦١ / ٨٧٥) وأبي داود (ت: ٢٧٥ / ٨٨٩) نعلم أنهم كانوا في أواخر المائة الثالثة، أي في زمن تشكل مدارس الرأي والأثر في الفكر الإسلامي. وبالتالي فإن عادة الرواية الشفهية باتت مستمرة حتى العهد الذي عاش فيه أئمة المذاهب المؤسسون وطلابهم الأوائل الذين لم يشهدوا اكتمال الانتقال إلى التراث الكتابي.

ومن جانب آخر فإن الفتوحات التي بدأت في عهد الخلفاء الراشدين، واستمرت في عهد الخلفاء الأمويين والخلفاء الأوائل من العباسيين تخطت بالدولة الإسلامية حدود شبه جزيرة الحجاز وفلسطين والشام ووصلت حتى أواسط الأناضول، ومناطق العراق، وإيران، والقوقاز، وبلاد ما وراء النهرين وسواحل مصر، وأفريقيا الشمالية، إلا أن هذا التوسع جلب معه كثيراً من المشكلات الجديدة، وفي مقدمتها ازدحام الشارع العربي بالعديد من الأجناس، كالفرس، والترک، والروم والأرمن، وأهل الكتاب، والبربر، بالإضافة إلى ذلك فإنهم عندما دخلوا الشارع العربي جلبوا معهم العديد من مشكلاتهم الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وهكذا زادت وتعمقت المشكلات والحاجات التي ظهرت في المجتمع الإسلامي من حيث العدد ومن حيث التنوع، ومن جانب آخر بدأت مجموعة من الاختلافات السياسية والعقدية والاجتهادية تظهر بين المسلمين بسبب الخلافات الداخلية، والمنافسات والثورات السياسية العديدة، وكان من الصعب أحياناً إيجاد حلول مباشرة من القرآن الكريم، ومن سنة النبي ﷺ، وآراء الصحابة وتطبيقاتهم لأجل كل هذه المشكلات التي ظهرت نتيجة التطورات والتبدلات السريعة، وفي هذه الحالة بدأ إعمال الرأي والعقل، إلى جانب نصوص القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ والمرويات (الآثار والأخبار) المنقولة لآراء الصحابة وتطبيقاتهم عندما يحكم في أمر مسألة جديدة. وانقسم علماء التابعين في هذا النقاش إلى مجموعتين أساسيتين: العلماء الذين أطلق عليهم فيما سبق بأهل الحجاز «الحجازيون» والذين يعتبرون أن الدين مكون من الآثار والأخبار، ولهذا السبب لا يميزون استعمال طرق الاستدلال العقلي والرأي إلا في حالات الضرورة، وأصبح هؤلاء يوصفون في المجتمع والمحافل العلمية بصفة: «أهل الحديث» أو «أهل الأثر» أو «أصحاب الحديث»، وأما المجموعة الأخرى من العلماء الذين كانوا في غالبيتهم من العناصر غير العربية «الموالي» والذين كان يطلق عليهم اسم أهل العراق «العراقيون» كانوا يُسوِّقون لإمكانية جواز استعمال الطرق العقلية والرأي إلى جانب الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وتطبيقاتهم في استنباط الأحكام الشرعية. وأصبح هؤلاء يعرفون في المجتمع باسم «أهل الرأي».

وإذن فإن أصحاب الفكر السلفي هم من متسبي «أهل الأثر» الذين نشؤوا في البناء الاجتماعي الذي

يسود فيه التراث الشفهي ويحاولون حل مشكلاتهم في ضوء آراء وتوصيات الأجيال السابقة؛ لأن الدين هو الأثر (الرواية والنقل) حسب وجهة نظرهم، وأما المعرفة (العلم) فيعني عندهم (الحديث والخبر). وكل خدمات النقل والتحمل هذه قام بها الرعيل الذهبي الأول للإسلام من الصحابة والتابعين. وبسبب خدماتهم هذه أطلقوا على أولئك اسم «السلف الصالح»، أي: الناس الصالحون السابقون «الرعيل الذهبي»، وتبنوا فكرة أن نأخذ بعين الاعتبار في كل مسألة أولوية آرائهم وتطبيقاتهم.

إن دور سنة النبي ﷺ وآراء الصحابة والتابعين وتطبيقاتهم وكونها الإسهام الأكبر في نشأة الفكر الإسلامي وحضارته حقيقة لا يمكن إنكارها. ولكن بالدرجة نفسها لا يمكن إنكار حقيقة أخرى وهي كون قسم كبير من السنة - موضوع البحث - عبارة عن تصرفات بشرية واجتهادات النبي ﷺ، ولهذا السبب تُحمَلُ عناصر تاريخية، أمّا آراء السلف الصالح وتطبيقاتها، فهي بتامها تقريباً نتيجة تفكير بشري، وهذه التوصيات والآراء التي هي من نتاج تفكير بشري تتعرض لمجموعة من التبدلات والاختلافات بسبب تبدل الإمكانيات الزمانية والمكانية وتغيير الاحتياجات، ولذا فإن أهل الحديث ومنتسبي الفكر السلفي لم يدركوا أن المجتمع الإسلامي من عهد النبي ﷺ تعرض في عهد التابعين لأكبر عملية تطور وتبدل، وظنوا أن الزمان يتكرر باستمرار على صراط واحد، وقد حاولوا جهدهم تجميد شروط «العصر الذهبي» لعهد الصحابة والتابعين وإمكاناتهم واحتياجاتهم وتشكيلاتهم البنائية والعضوية في حزمة واحدة، وجعل ذلك مطابقاً للدين الإسلامي والعمل على تعميمها. مع أن لكل مشكلة ملموسة (حادثة) معاشة في الماضي وراءها مجموعة من الأسباب والمؤثرات البيئية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تخصها، ومن هذا الجانب فإن كل حادثة (واقعة) هي حادثة آنية وفريدة، ولهذا فإن حلها أيضاً حلٌ مخصوصٌ بها أي آني وفريد، والحياة مثل نهر من الأنهار يجري باستمرار إلا أن كل نقطة من نقاط المياه الجارية هي جديدة وفريدة، ولا يمكن الاغتسال في هذا الماء في الوقت نفسه إلا مرة واحدة «الإنسان لا يغتسل في النهر مرتين».

ولذا فإن أهل الحديث ومنتسبي الفكر السلفي الذين لم يدركوا حقيقة تغيير الزمان، بدؤوا بالدفاع عن النقل والأثر الذي اتقنوه منذ القديم والعزف على وتر الرعيل الذهبي «السلف الصالح» في سبيل إيقاف حركة الزمان أو على أقل تقدير تحويل سننه ليدور حول آرائهم التي تبنوها، وقد أخرجوا احترام وتقدير هذه الأجيال موضوع البحث والأخبار «الأثار» المروية عنهم من درجة الموقف الأخلاقي إلى حالة المبدأ المنهجي، فمثلاً يقول بعض الفقهاء والمحدثين من التابعين وهو مسروق بن الأجدع (ت: ٦٣ / ٦٨٣): «ياكم والرأي والقياس لأن الرأي يؤدي إلى الذلة»^(١٣٦).

وكقول الشعبي (ت: ١٠٤ / ٧٢٢): «عندما تتركون الآثار وتأخذون بالقياس فإنكم تهلكون

(١٣٦) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١/٤٥٩).

عندئذٍ^(١٣٧). وقول ابن سيرين (ت: ١١٠ / ٧٢٩): «ما دمنا نعتمد الأثر فلن نضل إذا»^(١٣٨)، وقول حافظ الحديث يزيد بن زريع (ت: ١٨٢ / ٧٩٨): «أصحاب الرأي أعداء السنة»^(١٣٩).

وأقوالهم هذه تظهر بشكل واضح الاختلاف المنهجي والإيديولوجي المستند إلى تناقضات الأثر والرأي وطريق الهداية والضلال، ويقوم بعض منتسبي أهل الحديث بنسبة هذه الجملة الأخيرة لسيدنا عمر^(١٤٠) أستاذ الرأي الذي كان له بعض البصيرة والرؤية المستقبلية التي تم تأييدها من قبل الوحي ويدعون أنه كان يقول: «أصحاب الرأي أعداء السنة ولو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخف أولى من مسح أعلاه»^(١٤١)، وأكد الأوزاعي - وهو من فقهاء أهل الأثر - على ضرورة التمسك بآثار السلف بقوله: «تمسك بالآثار المروية عن السلف، وإياك ورأي الرجال وإن استبعدك الناس وعاتبوك وردوك، وإن زينه لك الناس وجملوه، فإن فعلت ذلك يظهر لك الحق وتعلم أنك على الصراط المستقيم»^(١٤٢)، وأما سفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨) فيقول: «ما الدين إلا عبارة عن الأثر»^(١٤٣)، وليس بالرأي» يدعي أن فهم الدين وتطبيقه لا يمكن إلا بالروايات. وكذلك قال الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩ / ٧٩٥): «لقد سن رسول الله ﷺ والأمراء الذين أتوا من بعده (ولادة الأمر) السنن، واتباعهم يعني تصديق لكتاب الله تعالى وتمام الطاعة لله عز وجل والتقوي على دين الله تعالى. ومن يعمل بهذه السنن فقد بلغ الهداية ومن قضى أعماله على هدي هذه السنن فقد أفلح، ومن خالفها فقد اتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين»^(١٤٤).

وعلى هذا فإن جيل الصحابة والتابعين هم أعلم الناس بمعاني الوحي وأقدرهم على تفسيره. وبالتالي فإن العلم (الخبر والأثر) يؤخذ منهم. وبهذه الأخبار التي تأتي منهم يجلب ما أحله الله ويحرم ما حرمة الله تعالى. ومن أعرض بوجهه عن هذا الإرث الذي تركه السلف يكون قد اتبع هواه وقام بتأويل كتاب الله تعالى خلاف ما قصده من معاني حسب رأيه. والذي لا يقبل الأثر (النقلي والخبري) هو الذي يريد أن يتبع سبيلاً غير سبيل

(١٣٧) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١ / ٤٦٢).

(١٣٨) رد الإمامة، الدارمي، عثمان بن علي بشر المريسي ص ١٤٥.

(١٣٩) Hatib el-Bağdâdi, ŞerefuAshâbi'l-hadis (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, s. 7

Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, c. (١٤٠)

XLI, sy. 4, s. 115-128; Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve

.Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67

(١٤١) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي (١ / ٤٥٥).

(١٤٢) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٧، تذكرة الحفاظ، الذهبي (١ / ١٨٠).

(١٤٣) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٦.

(١٤٤) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٧، والفقيه والمتفقه (١ / ٤٣٥ - ٤٣٦).

المؤمنين، مع أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ وَسَاءَ لِمُصِيرٍ﴾ (١٤٥).

وهكذا فإن «الأثر» (١٤٦) بالنسبة لأهل الحديث يمثل الصراط المستقيم والحقائق التي لا تتغير في وجه الحوادث الجديدة الظاهرة (المُحدَثَات)، وأما الرأي فإنه يمثل التغير والضلال. وبالتالي فإن اتباع الأثر يعني الاستقامة، وهو أول شيء يجب التمسك به حين تظهر محدثات الأمور (البدع)؛ لأن الأصل هو العمل الأول «ما الأمر إلا الأمر الأول» (١٤٧). ولو لم يصل إلينا غير الخبر الذي يأمر بغسل الأظفار فقط ما تجاوزناه لغيره (١٤٨).

إن كل منتسبي الفكر السلفي وفي مقدمتهم أهل الحديث والحنابلة قد وضعوا آراء السلف الصالح وتطبيقاتهم المستنبطة من المفاهيم الدينية المستندة إلى الرواية والآثار، قد وضعوها في المرتبة الثانية بعد «الكتاب والسنة» من مراتب مصادر الأدلة الشرعية. وفي الحقيقة فإن كل مذاهب أهل السنة تقريباً وإلى حد ما يتبنون هذا الفهم. فمثلاً الحنفية قد جعلوا آراء الصحابة وتطبيقاتهم تأتي بعد الكتاب والسنة في ترتيب مصادر الفقه الإسلامي. وكذلك تبنى المالكية تطبيقات أهل المدينة «عمل أهل المدينة» (١٤٩) مبدأ لهم. ولكن كان أصحاب الفكر السلفي - كأهل الحديث والحنابلة والظاهرية - أكثر تمييزاً من بين الجماعات والمذاهب الإسلامية في جعل آراء الرعيل الأول مركزاً لمفاهيمهم الدينية، وتميزوا بإصرارهم وتركيزهم على هذا الأمر (١٥٠).

ادعى أصحاب هذا الرأي أنه من أجل الفهم الصحيح للإسلام وتطبيقه لا بد لنا أن نعيش مثل السلف الصالح ولهذا السبب اعتبروا أن آراءهم وتطبيقاتهم مصدرراً من مصادر الدين الذي لا يمكن التخلي عنه. مثلاً: إن معنى الدين عند أحمد بن حنبل هو «كتاب الله والآثار وما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين وتابعي التابعين، والروايات المنقولة عن من جاء من بعدهم من الأئمة المعترين المهديين الذين يقتدى بهم والذين يقبلون السنة ويحافظون على الآثار ولم تعرف عنهم ضلالة ولم يتهموا بالوقوع في الخطأ أو الاختلاف، وليسوا من الذين يدافعون عن القياس والرأي؛ لأن القياس لا قيمة له في الدين، وكذا الرأي مثله وهو من المنكر. وكل مؤيدي

(١٤٥) سورة النساء: ١١٥.

(١٤٦) الرد على الجهمية، الدارمي ص ٥٥-٥٨.

(١٤٧) Mehmet Zeki İşcan, "Selefliliğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte Ve Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul .Is. 96*20

(١٤٨) إجمال الإصابة في أحوال الصحابة، أبو سعيد صلاح الدين، خليل بن كيكليدي، الكويت ١٩٨٧، وقول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، شعبان محمد إسماعيل ١٩٨٨، دار السلام.

(١٤٩) İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25

W. MontgomeryWatt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, Umran (١٥٠)

.Yayınları, s. 366

القياس والرأي في ضلالة وغي ما لم يكن له أثر موثوق مروى عن أحد أئمة السلف الثقات»^(١٥١).

ويعتبر قول ابن تيمية هذا «كل قول أحدثه الخلف خلاف ما عليه السلف ولم يقل به أحد من السلف فهو قول مردود، حيث قال أحمد بن حنبل: احذر أن تقول قولاً في مسألة ليس لك فيه إمام» يعتبر دليلاً واضحاً على النهج النموذجي للسلفيين فيما يتعلق بالسلطة الدينية للأجيال السابقة.

والحنابلة الذين يعتبرون ممثلين للفكر السلفي قد رتبوا نظرية المصادر في أصول الفقه - وكما ذكرنا سابقاً - على النصوص (الكتاب والسنة) وآراء الصحابة وتطبيقاتهم. وعندما سئل أحمد: «ما تقول في مسألة الخروج عن رأي الصحابة في حال إجماعهم على حكم معين في مسألة من المسائل؟»، قال: «هذا قول قبيح، وهو قول من أقوال أهل البدع، لا يمكن الخروج عن قول الصحابة حتى في المسائل التي اختلفوا فيها»^(١٥٢).

إن ابن تيمية - الذي أول أقوال أحمد بن حنبل المتعلقة بالإجماع - يثبت أنه (ابن حنبل) يقبل إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ولكن ليس في أقواله أي إشارة إلى أن الإجماعات التي ادعى انعقادها في العصور المتتالية تعتبر دليلاً. وقد بين ابن تيمية^(١٥٣): «إننا نعلم الإجماع المتعلق بالكتاب والسنة وأقوال عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود (ت: ٣٢/٦٥٢) وغيرهما من أقوال الصحابة لأن كل واحد من الصحابة قال: «أحكم بما أجده في كتاب الله وإن لم أجده فبسنة رسول الله فإن لم أجده فأحكم بما أجمع عليه الصالحون من الناس»^(١٥٤).

وفي السياق نفسه وحسب الرواية التي ينقلها المروزي فإن أحمد بن حنبل كان يقول عندما يبحث عن العلم: «ينظر فيما ورد عن رسول الله فإن لم يجده هناك ينظر فيما جاء عن الصحابة، فإن لم يجده هناك ينظر فيما جاء عن التابعين». وفي الرواية الأخرى التي وردت عن أبي داود فإنه يبين أن الاتباع هو «الاقتداء بها جاء عن النبي والصحابة»، وأما التابعون الذين جاؤوا من بعدهم فإنه مخير في اتباعهم.

وكما سبق بيانه فإن ابن القيم الجوزية عندما جعل الكتاب والسنة في المرتبة الأولى من أصول الفتوى لأحمد بن حنبل، فإنه ذكر في المرتبة الثانية فتاوى الصحابة. وعلى هذا فإن أحمد عندما يجد قولاً لصحابي لا يخالفه فيه أحد، فإنه يأخذ به ولا يبحث عن دليل آخر. وعندما يجد أحمد فتوى لصحابي من هذا النوع فإنه ما كان يقدم عليها العمل والرأي ولا القياس^(١٥٥). وكل هذا يظهر مدى تمسك أحمد بن حنبل برأي السلف. فإنه طوال حياته

(١٥١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، بيروت، ١٣٩٨، دار العربية (١٢/٢٩١).

(١٥٢) مسائل الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن حنبل ص ٤٣٨-٤٣٩، والعدة، أبو يعلى الفراء (٤/١٠٦٠-١٠٥٩).

(١٥٣) المسودة، ابن تيمية ص ٢٨٣-٢٨٤.

(١٥٤) العدة، أبو يعلى الفراء (٤/١٠٩٠).

(١٥٥) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٣٠-٣١).

لم يرض أن يفتي في مسألة ليس فيها أثر (نقل - رأي) عن السلف! وقام بشدة بمنع الناس عن هذا الأمر^(١٥٦). وحسب ابن قيم الجوزية^(١٥٧) فإن الصحابة هم أفقه الأمة وأعلمها وأعرفهم بمقاصد الدين وأحكامه، والفرق بين علوم الصحابة وعلوم من بعدهم هو بمثابة الفرق بين فضائل الصحابة وفضيلة من بعدهم. وحسب ابن القيم فإنه لا يوجد أكمل من إرشاد الصحابة والتابعين^(١٥٨).

وإذا كانت هذه نظرة منتسبي الفكر السلفي للقرون الثلاثة الأولى على أنها سُلطة دينية فمن الطبيعي حينئذ أن ينظر إلى كل التطورات الفكرية والإسهامات العقلية على أنها بدع لا تنتمي إلى المحتوى الأصلي للدين الإسلامي، وما هي إلا استنباطات جديدة. وبناءً على ذلك فقد كانت الوظيفة الأساسية للسلفيين هي المحافظة على أصل الدين وصفاته والمحاربة بكل ما أوتوه من قوة لكل أنواع المستجدات (البدع) التي ظهرت، حتى غدت وظيفة من وظائف الدولة الرسمية بناءً على الرواية التي يسوقها ابن سعد (ت: ١٠١ / ٧٢٠) في كتاب «قوانين أميرية» المنقول عن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز: «إحياء السنة» أو «إبطال البدعة»^(١٥٩). وضمن موضوع محاربة البدع أيضاً يقول أحمد بن حنبل حسب ما ينقله أبو العباس الإصطخري حول أصحاب الرأي: «هؤلاء من أهل البدع والضالين وأعداء السنة والأثر يتركون العمل بالحديث ويعرضون عن رسول الله ويتخذون أبا حنيفة ومن يرى رأيه إماماً لهم ويدينون دينهم. فأبي ضلالة أجلى من ضلالة من يترك قول رسول الله والصحابة ويتمسك بهذا الرأي؟ ومن تبنى رأياً من هذه الآراء أو أيدها أو رضي عنها أو أحبها، فإنه قد خالف السنة وفارق الجماعة وترك الأثر وعمل بما يخالفها ووقع في البدع»^(١٦٠).

وبعد مقالة أحمد بن حنبل هذه، فإنه من الطبيعي أن لا يتأخر تلميذه المصلح أبو محمد حسن بن علي البرهاري عن خطاه حيث يقول: «لا تخض في مسألة قبل السؤال عنها والتأمل فيها، وهل قال أحد من الصحابة أو العلماء في هذه المسألة شيئاً؟ فإن وجدت قولاً منقولاً عنهم فتمسك به ولا تعرض عنه، ولا ترجح عليه شيئاً، وإلا فمثواك النار. لا مكان للقياس في السنة، ولا تضرب الأمثال لها، ولا تتبع في هذه المسائل الهوى. وإنما يصدق في ذلك آثار رسول الله من غير خوض في ماهيتها ومن دون تأويل. ولا يسأل لم وكيف؟ وكل من الكلام والجدال والمناقشة أمور محدثة. ولو أصاب صاحبها الحق والسنة فيها إلا أنها تورث الشبهة في القلب...»

(١٥٦) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٣٢).

(١٥٧) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/١٧٥).

(١٥٨) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٤/١٩٥)، و H. Yunus Apaydin, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

(١٥٩) الطبقات الكبرى، ابن سعد، بيروت، د.ت.، دارصادر (٥/٣٤٢).

(١٦٠) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (١/٣٥).

وإذا رأيت أحداً يطيل لسانه على الآثار أو لا يقبلها أو ينكر أثراً من الآثار، فلتكن في شك من إسلامه؛ لأنه منكر في قوله ومنكر في رأيه، ويطيل لسانه على رسول الله وأصحابه. ونحن ما عرفنا الله ورسوله والقرآن والخير والشّر والدنيا والآخرة إلا من خلال الآثار. وحاجة القرآن إلى السنة أكثر من حاجة السنة إلى القرآن... ومن ينكر حديثاً لرسول الله فإنه ينكر الأثر كله، وبذلك يكون منكرًا لوجود الله العظيم. تمسك بالآثار وكن مع أهل الأثر، اسألهم وجالسهم واقتبس منهم. وإذا سمعت أحداً يطعن في الأثر أو يرده أو يطلب دليلاً غير الأثر، فكن في شك من إسلامه. ولا ريب أنه مبتدع من أهل الأهواء. تمسك بالآثار وأهل الأثر والتقليد؛ لأن الدين عبارة عن تقليد النبي والصحابة»^(١٦١).

فالرعيل الإسلامي الأول الذي نشأ في حلقات تدريس النبي ﷺ، عمل على نقل ما تعلموه من النبي للأجيال المتعاقبة بكل إخلاص وعناية مع أنهم لم يكونوا قد انتقلوا من ثقافة النقل الشفهي إلى ثقافة الكتابة. وكانوا بأعمالهم هذه قد استحقوا كل أنواع التقدير عبر التاريخ كله، وتركوا ما لا يمكن محوه من الآثار في الفكر والحضارة الإسلامية. إلا أن اعتبار آرائهم وتوصياتهم هذه - التي تستحق التقدير - عبارة عن نصوص مقدسة لا «تبدل» ولا «تترك» وتؤثر في مبدأ «الخبر الصادق» الذي يشكل مصدر معرفة الدين يعتبر مخالفاً لحقيقة التطور التاريخي.

ولهذا السبب فإن السلفيين الذين يحاولون محاكاة عصر الرعيل الإسلامي الأول، وتحويل آرائهم وتصرفاتهم إلى منصة للمناوأة والمدافعة فإنهم أثناء حفاظهم على الماضي لم ينظروا إلى الأمس على أنه كان بالأمس بل حولوا ذلك على أنه المقرر المطلق لهذا العصر والمستقبل، ولهذا فقد أسر الماضي المعاصر والمستقبل معاً، وتحولت السلفية إلى أصولية محافظة متزمتة وتقليد صلب، مع أن البقاء وفيماً لميراث الأجداد لا يعني المحافظة على غباره بل على العكس من ذلك حمل شعلة نوره ونقلها للآخرين^(١٦٢).

إن كل آية من الآيات التي نزلت استجابات لحل مشكلة من مشكلات الناس الملموسة في فترة تاريخية معينة؛ وها الحق الأبدى في أن تكون مصدراً أساسياً لإيجاد حلول آنية لكل المشكلات المعاصرة^(١٦٣). وفي النهاية فإن أهم سبب من أسباب عدم قيام الفكر الإسلامي بتطوير نفسه عبر التاريخ ووقوعه في التكرار، وتحويل

(١٦١) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (٢/ ١٥ - ٣٩)، و M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2000, c. XLI, s. 250-251.

RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*(trc. Cemal Aydın), İstanbul 1995, III. Baskı, Pınar (١٦٢) .Yayımları, s. 166

RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 204 (١٦٣)

وجهته للماضي، هو وجود ما يسمى في السلفية بـ «المحافظة» اعتباراً من فترة مبكرة إلى حد ما (١٦٤).

٧. الخليفة من قریش: مصدر إلهام القومية العربية:

كل الجماعات التي تبنت فكرة السلفية تقريباً وفي مقدمتهم منتسبو المذهب الحنبلي كان لهم دور ونشاطات سياسية - قليلة أو كثيرة -؛ لأن الذهنية السلفية تأتي بمعنى حماية المفهوم الديني، وبناء عليه حماية البناء الاجتماعي الداعم له ولهذا السبب أخذ كل سلفي مكانه في الطيف السياسي باعتباره حامياً مقدساً للبناء الموجود.

ولهذا فإنه لما حصل الافتراق بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» في عصر التابعين مال كل من كان ذا أصول عربية إلى «أهل الحديث»، في حين مال من لم يكن ذا أصول عربية «الموالي» (١٦٥) إلى «أهل الرأي» حتى أعلام الموالى من العلماء (١٦٦)، على أننا نسجل هنا عدم الارتياح من طرف أهل الأثر والحديث «العرب» في مجملهم إلى الموالى حتى الرؤساء منهم (١٦٧).

ومن جانب آخر فإن بعض آراء «أحمد بن حنبل» حول الخلافة ومعارضته للخوارج والشيعة تسببت في أن يُجَرَّ منتسبو الفكر السلفي إلى معترك النقاش السياسي دائماً، وجعلهم من المكونين الأساسيين له، إذ بينما يسوق العلماء المعاصرون من أمثال «محمد أبو زهرة» أن «أحمد بن حنبل» لم يصرح بتخصيص الخلافة بأحد أبناء السلالة العربية أو القبائل العربية (١٦٨)، يبين «أبو العباس الإصطخري» أثناء روايته لآراء «أحمد بن حنبل» فيما

Selefilik hakkında benzer değerlendirmeler için bk. İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnilik", (١٦٤) *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 17, s. 90-100; Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, c. IV, sy. 4, s. 15-36; Mustafa Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121; Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), ss. 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156; a.mlf., "Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110; Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, s. 113-133.

(١٦٥) الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، بيروت، ١٩٩٣، (٢/٦٢٢).

(١٦٦) Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *D'IA*, X, 523.

(١٦٧) Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317.

(١٦٨) ابن حنبل؛ حياته وأثره، محمد أبو ظهرة، القاهرة ١٩٨١، ص ١٦٢.

يتعلق بالعقائد بشكل صريح؛ أنه كان يتبنى ويدافع عن الفكرة التي يمكن اختصارها في القول: «الأئمة من قريش»، وأن الخلافة من حق قبائل قريش، ولو لم يبق على الأرض إلا رجлан من الناس، وأن ليس للناس أن ينازعوهم في هذا الأمر أو يبعثوا عليهم، وأنه لا تقبل الخلافة في غيرهم حتى قيام الساعة^(١٦٩).

إن التفريق الذي ظهر في وقت مبكر بين المسلمين إلى «العربي» و«غير العربي» وآراء أحمد بن حنبل ومؤيديه في قرشية الخلافة يمكن أن يكونا مصدر أول إلهام للقومية العربية.

لقد أيدت «الحنابلة» الدولة العباسية عبر التاريخ انطلاقاً من آرائهم في تخصيص الخلافة في قبائل قريش ومن ادعائهم تمثيل «أهل السنة» في وجه «الشيعة» حيث وقفوا في وجه كل من حاول إضعاف هذه السلطة، فمثلاً عندما قامت الدولة «البويهية الشيعية» ووضعت الخلافة العباسية في بغداد تحت سيطرة نفوذها (٣٣٤-٤٤٧/٩٤٥-١٠٥٥) بنى منتسبو المذهب «الحنبلي» تمثيل مجموعة المعارضة السياسية لذلك العصر، ووقفوا إلى جانب الذين حاولوا تقوية «أهل السنة» في مواجهة «الشيعة» وتقوية الخلافة العباسية أمام الدول والعناصر المختلفة وفي مقدمتهم البويهيين والسلاجقة. وبالشكل نفسه عندما احتل المغول بغداد (٦٥٦/١٢٥٨)، قامت «الحنابلة» في سورية ومصر بتأييد المماليك باعتبارهم ممثلين لأهل السنة.

وأما في العصر العثماني فإن «محمد بن عبد الوهاب» اتفق مع «محمد بن سعود» أمير قبيلة سعود في الدرعية سنة ١٧٤٤، وأخذ مكانه ضمن حركة سياسية ضد «العثمانيين» وكانت هذه الحركة سبباً في ولادة المملكة العربية السعودية. وهذه الدولة المسماة وضعت مسافة بينها وبين تركيا والأترك منذ يوم تأسيسها حتى يومنا الحالي، سواء في المناسبات الحاصلة بين الدول أو في القضايا الدولية.

إن بعض الدول التي نشأت على أنقاض الإمبراطورية العثمانية في قارات آسيا وأوروبا وإفريقيا والتي تبنت في أيديولوجيتها «معاداة الترك» رجحت الدول التي تنتشر فيها الفكرة السلفية بدلاً عن «تركيا» في التعليم الديني لمواطنيها المسلمين القاطنين على أراضيها.

فمثلاً أثناء الحرب الباردة قام «الاتحاد السوفيتي» بإرسال الطلاب الذين يرغبون التحصيل العلمي العالي للدراسات الدينية من أبناء الدول الشيوعية المختلفة مثل «بلغاريا» و«يوغسلافيا»، إلى بعض دول الشرق الأوسط وأفريقيا التي ينتشر فيهم الفكر السلفي بدلاً من إرسالهم إلى تركيا.

وبالشكل نفسه فإن «المملكة العربية السعودية» تقوم بتدريس العديد من طلاب الدول المحسوبة على

(١٦٩) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (٢٦/١)، و Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*

المذهب الحنفي في آسيا الوسطى والبلقان منذ سنوات وبدون مقابل وبمنح دراسية عالية ليعود قسم من هؤلاء الطلاب إلى بلادهم وهم «دعاة للسلفية» و«أعداء التاريخ والتراث التركي / العثماني»^(١٧٠).

وفي وقتنا المعاصر يتسابق الإعلام المسموع والمكتوب في بعض الدول المحسوبة على الفكر السلفي مع نظيره من إعلام القوى الدولية المختلفة، في بث الأخبار والتحليلات المغرضة عن تركيا والأترك والتي لا تريد وحدة تركيا وسلامتها، وتطورها.

والسبب في كل ذلك هو اعتبار الأترك - وخاصة في عهد الأمويين وأول عهد العباسيين - من «الموالي» الذين كانوا مواطنين من الدرجة الثانية؛ ولأنهم من «أهل الرأي» أي منتسبي «المذهب الحنفي» الذي يعتبر المقابل الملائم للسلفية وبمثابة الكي لهم.

لقد سرت العقلانية والرأي في جينات (خلايا) الأترك، ولهذا السبب لم يتبنوا بشكل كلي «المذهب الحنبلي» عبر التاريخ، ولم يبقوا تحت تأثير السلفية الوهابية / السعودية.

والذين تأثروا من الأترك يمكن أن يقال: إنهم لم يكونوا يمتلكون الدرجة الكافية من المعرفة والشعور التاريخي.

وفي إشارة إلى موقف الحركة السلفية من الخلافة أنهى هذا الموضوع بهذا التذكير: إن المعركة التي انتصر فيها السلطان سليم على السلطان المملوكي قانصوه الغوري وفتحت بذلك أبواب الخلافة الإسلامية وبلاد الشرق الأوسط وأفريقيا (مصر وغيرها) أمام العثمانيين، هذه المعركة جرت في «مرج دابق» شمال «حلب» وبالقرب من كلس (٢٤ أغسطس ١٥١٦). ودابق التي جرت فيها هذه المعركة، هي اليوم اسم لإحدى أشهر وسائل الإعلام التابعة لداعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام) أحد أكثر سفاكي الدماء في منطقتنا، والمتبنين للفكرة السلفية. واسم من هذا القبيل يتضمن رسائل عميقة فيما يجنئه السلفيون في ضائرهم المتعلقة بموضوع الخلافة والسياسة وخاصة الخلافة العثمانية.

النتيجة:

السلفية ذهنية محافظة متجمدة تشوق لـ «العصر الذهبي» و«الرعي الذهبي»، وتقصد عصرًا من العصور التاريخية وترجع الرعي القديم على الرعي المعاصر، وتعتبر كل تجديد يجري على العادات والتقاليد هو فساد وانحراف. وبالنظر إلى هذه الصفات فإن السلفية لم تكن أنموذجاً فكرياً خاصاً بتاريخ التراث والفكر

.Ferhat Koca, İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, s. 118-120 (١٧٠)

الإسلامي، بل تقريباً كانت متشابهةً في كل الحركات والتشكيلات الدينية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

لقد تحولت السلفية من موقف محافظ طبيعي تستفيد من التجارب التي جرت في الماضي وتأخذ العبر من الدروس التاريخية، تحولت إلى حركة راديكالية (أصولية) ترفض كل الآراء التي لا توافقها وتكفرها وتريد القضاء عليها وعلى حقها في الحياة فامتدت الحركة حتى شملت ساحة واسعة من الزمان والمكان إلى أن تبنت الإرهاب.

وعندما ينظر إلى تاريخ التراث والفكر الإسلامي نظرة دقيقة، يمكن بحث الفكر السلفي من جانب التطور التاريخي في أربعة أطوار: السلفية باعتبارها مبدأ منهجياً، السلفية باعتبارها نظرية منظمة، والسلفية باعتبارها تياراً دينياً وسياسياً، والسلفية باعتبارها بناء راديكالياً ومحارباً.

وتم تمثيل السلفية من قبل مجموعات مختلفة يمكن أن تجد بينها بعض الفوارق الصغيرة في الصدى مثل أهل الأثر، وأهل الحديث (أصحاب الحديث)، وأهل الحق، والصفاتية، والإثباتية، والحنبلية، والظاهرية، والوهابية، والسلفية.

نحن حاولنا هنا أن نجتمع في سبع نقاط الخصائص المميزة للذهنية السلفية التي ظهرت وسط الفكر الإسلامي:

أولى هذه النقاط: موقف السلفيين من صفات الله تعالى والمتشابهات، ففي الصفات فضلوا التسليم لله تعالى في صفاته واعتبار آيات الصفات الخبرية كالوجه واليد والاستواء من المتشابهات التي لا يجوز إعمال العقل فيها، ومن ثم ابتعدوا عن التأويل وذموا أصحابه، حيث توقفوا عند فهم الظاهر من النصوص المتعلقة بذلك لخصوصية الأساسية الثانية لهم، هي إيمانهم بوحدة الإيمان والعمل، وهذا الإيمان ساق السلفيين إلى غلظة خُلقيّة في العلاقات الحياتية اليومية، وانطلاقاً من هذا الفهم اعتبروا كل الحالات التي لا ترى وحدة «العامل والإيمان» خارجة عن الإسلام وكفراً.

ومن أهم خصائص السلفيين أيضاً إيمانهم بأن القرآن غير مخلوق والإصرار على موقفهم هذا، مما يعني أن القرآن الكريم قديم غير محدث وأنه لا يفهم معانيه إلا من خلال السنة وأقوال وتصرفات السلف الصالح. وانسحب القول بأزلية القرآن إلى القول ضمناً بأزلية الفهم السلفي، وبالتالي حصانة كلام الله عز وجل هنا فيها إشارة - من وجهة نظر السلفيين - إلى حصانة البناء الاجتماعي، والمكانة التي حازها المجتمع الإسلامي الأول. ومن إحدى خصوصيات السلفيين الأخرى قبولهم بغلبة النقل على العقل في العلاقة بين العقل والنقل. وجعل السلفيون العقل تابعاً للنقل، وجعلوا النقل أساس العقل، بل نظروا للعقل على أنه جزء من النص.

والسلفيون الذين يعتبرون أنفسهم الممثل الوحيد للنقل «العلم والحقيقة» وحماته، اجتهدوا طوال التاريخ الإسلامي في تشويه سمعة الفكر المعتمد على الرأي والكلام، وحاربوا من أجل القضاء على المشروعية الدينية والعلمية لأهل الرأي وأهل الكلام.

ومن إحدى خصائص السلفية كذلك، اعتبارهم القرآن الكريم والسنة في سوية واحدة. وهذا القول منهم منهج مضر بفكرة «الخبر الصادق» الذي يعتبر مبدأ من مبادئ أهل السنة؛ لأن الخبر الصادق الذي يعتبر أهل السنة مصدراً قطعياً مؤكداً من مصادر العلم هو: الوحي الإلهي. وهذا الاعتبار من السلفية يمكن أن يحول الدين الإسلامي إلى الدين المحمدي من غير اعتبار إلى درجة ثبوته!

وأما الخصوصية التي ميزت السلفية عن سائر الأفكار والحركات وكانت السبب في إطلاق هذه التسمية عليهم هي اعتبارهم آراء وتطبيقات الأجيال الأولى للإسلام سلطة من السلطات الدينية ومصدراً من المصادر. إن السلفيين - وانطلاقاً من هذا الفهم الذي يشكل «الرعييل الذهبي» «السلف الصالح» في الفكر الإسلامي - اعتبروا كل التطورات الفكرية، والإضافات التي حصلت بعد القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، اعتبروها من البدع التي ليست من المضمون الأساسي للدين الإسلامي، فهي استنباطات محدثة، قاموا بمحاربتها بشيء من الشدة. وهكذا تحولت السلفية إلى منصة جديدة لـ «المنافاة والمقاومة» أمام التهديدات الخارجية والتحديات الجديدة في الفكر الإسلامي.

والخصوصية الأخرى التي ميزت السلفيين عن المجموعات الإسلامية الأخرى، هي إيمانهم بأن الخلافة حق من حقوق القبائل القرشية إلى يوم القيامة، وهذا المعتقد كان مصدراً من مصادر إلهام القومية العربية عبر التاريخ الإسلامي، فليس من عجب حينئذ أن يؤيد السلفيون الدولة العباسية عبر التاريخ ويقفوا في وجه كل عنصر من العناصر الأجنبية التي تحاول أن تضعف بناء هذه الخلافة.

إن السلفية التي حدثت من حقيقة التنوعات والتطورات الزمانية والمكانية في الفكر الإسلامي، تعمل على مطابقة الشكل الجبلي للمجتمع الإسلامي الأول مع «الدين الإسلامي» ومحاولتهم تعميم ذلك. وأمام هذه المحن التي سببتها الهزائم، والمفارقات التاريخية، فإنه منذ البداية وحتى وقتنا المعاصر يستعمل أسلوب استثنائي تهديدي تكفيري بشكل تعسفي بلا مبالاة.

هذه الذهنية المتأخرة في التاريخ الإسلامي تشعر بوجودها أكثر كلما مرّ يوم في زماننا المعاصر مثل كابوس يسيطر على كل مجالات الحياة ومثل أغلال قدسية مضرّبة على الأذهان. وإذا أردنا أي تطويراً وتقدماً في الفكر الإسلامي؛ فلا بد أن يكون العمل الأول هو اقتلاع هذا الكابوس الجاثم من حياتنا، ولا بد من كسر هذه الأغلال القدسية من أذهاننا والرمي بها في المكان المناسب لها من التاريخ.

المراجع العربية:

- الإبانة، الأشعري، القاهرة، دار الكتب، د.ت.
- إجمال الإصابة في أحوال الصحابة، أبو سعيد صلاح الدين، خليل بن كيكليدي، الكويت ١٩٨٧.
- الإحسان في تقريب الصحيح ابن حبان، ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨.
- الإحكام في أصول الاحكام ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- اختلاف الفقهاء، الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٣٥، ١٤٠١ / ١٩٨١.
- أصول السرخسي، السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفعاني، بيروت.
- اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي.
- إعلام الموقعين ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٥.
- إلهام العوام عن علم الكلام (داخل مجموعة الرسائل الغزالي)، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البداية والنهاية، ابن كثير، بيروت ١٩٨١.
- تاريخ الجزيرة العربية في عصر شيخ محمد بن عبد الوهاب، حسين الخلف، بيروت ١٩٦٨.
- تاريخ الدولة السعودية، أمين سيد، مطبعة دار الملك عبد العزيز، الرياض.
- تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، صلاح الدين المختار، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- تاريخ نجد مرحلة محمد بن سعود، حسين بن الغنام، الناشر نصر الدين الأسد، القاهرة ١٤٠٢ / ١٩٨٢.
- تاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، مكة ١٣٤٩، أحمد فهمي مطر.
- تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، دمشق، ١٩٩٠.
- تذكرة الحفاظ، الذهبي، دار إحياء التراث العربية، بيروت، د.ت.
- تفسير القاسمي محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، الناشر محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- تقي الدين بن تيمية حياته وكتبه، دار الجيل، بيروت.
- التمهيد، أبو الخطاب القزويني، مكة، ١٩٨٥.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي ١٩٩٤.
- درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر.
- ذم الكلام، حجي عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤، ودار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.
- الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب، دار المعارف، بيروت.
- رد الإمامة، الدرامي عثمان بن سيد المرسي، الناشر محمد حمدي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الرد على الجهمية، الدارمي.
- الرد على الزنادقة والجهمية (عقائد السلف)، أحمد بن حنبل، الناشر علي سامي النشار، الإسكندرية ١٩٧١.
- الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٩.
- روضة الناظر، ابن قدامة، الرياض ١٩٩٣.
- السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق.
- السنة، أبو داود.
- شرح أصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٨٨.
- شرح السنة، أبو محمد حسن بن علي بن خلف البرهاري، مكتبة دار المنهاج، الرياض ١٤٢٦.
- شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي.
- الشيخ محمد بن عبد الوهاب حياته وفقهه، عبد الله الصالح العثيمين، روما، ١٩٩١.
- طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى.
- طبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٦.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت ط ٥، د.ت.
- العدة، أبو يعلى الفراء.
- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، الصابوني، دار العصمة.
- فصل المقال، ابن رشد، القاهرة، دار المعرفة، د.ت.
- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحسن الحوجي، تحقيق: عبد العزيز عبد الفتاح القاري، مدينة ١٩٧٩.
- فواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين الأنصاري، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.
- قول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، ١٩٨٨.
- الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، بيروت، ١٩٩٣.
- كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، اسطنبول ١٩٧٩، المكتبة الإسلامية.
- كتاب السنة، أحمد بن حنبل.
- كتاب الكشاف لاصطلاحات الفنون، التهانوي، Istanbul 1984.
- كتاب الملل والنحل، الشهرستاني، الناشر عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة ١٩٦٨.
- كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري.
- لسان العرب ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، الناشر عبد الرحمن بن القاسم، القاهرة.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلوان، الرياض ١٩٧٩.
- مسائل الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن حنبل.

- المستصفى من علم الأصول، الغزالي، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤.
- المسند، أحمد بن حنبل، اسطنبول، ١٩٨٢.
- مسند أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، بيروت ١٩٨٨.
- المسودة في أصول الفقه ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٣،
- مشكاة الأنوار، الغزالي، القاهرة ١٩٦٤.
- معيار العلم، بيروت، دار الاندلس، د.ت.
- المعارف ابن قطيبة، الناشر ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩.
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٤.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٦٣.
- المفردات في ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الموافق في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، د.ت.
- موافقات صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٧ / ٢٠٠٦.

المراجع الأجنبية:

- A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177
- Abdullah Aydınlı, "Ehl-ihadîs", *DÎA*, X, 507; Salim Ögüt, "Ehl-ihadîs", *DÎA*, X, 509; Esat Kılıçer.
- Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel-İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DÎA*, XXXVI, 399-402.
- Ahmed bin Hanbel, *Usûlü's-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. EbûMuaz Seyfullah Erdoğan), yy.·ts.· s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 278-279.
- Ahmet Akbulut, "Selefilîğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Seleflik*, s. 113-133;
- Ahmet Özer, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi
- Aziz al-Azmeh, *İslams and Modernities*, London 1993, s. 104-121
- Bekir Topaloğlu, "Esmâ-ihüsna", *DÎA*, XI, 404, 410, 412.
- Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, DamlaYayınevi, s. 114-16.
- Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DÎA*; XV, 371.
- Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbnTeymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sy. 1-2, s. 385-400.
- Burhaneddin Kıyıcı, *İbnTeymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009
- Carl Brockelmann, "Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes", *Revue des ÉtudesIslamiques*, (RÉI), XXVIII (Paris 1960), s.1-71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, IV/3 (Cambridge 1973), 311-327
- Carl Brockelmann, *Geschichte der ArabischenLitteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7

- Carl Brockelmann, *Suppl.* II, 119-26; Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyyad' apres Ibn Kathîr", *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162
- Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. GöstaWiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90
- Dergisi, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402-404
- Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayıhan Yayınevi, s. 77-99
- Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *DİA*, X, 523.
- Fahreddin er-Râzî, *Meâlimuusûli'd-dîn*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal -Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46
- Ferhat Koca, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 401-402.
- Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 212-220
- Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 198-210
- Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121
- G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10 Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *JRAS*, III/2, 2 (1992), 191-202
- G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972
- Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67.
- Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25.
- H. Ezber Bodur, "Orta Asya'da Militan İslâmcı Hareketler ve Vehhabilik", *Din i Araştırmalar*, 2004, c. VII, sy. 20, s. 195-204; RifatTürkel, "Etkileri Açısından Vehhabilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, c. VI, sy. 8, s. 699-718.
- H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.
- H. Yunus Apaydın, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.
- HaraldMotzki, "The Role of Non-ArabConverts in the Development of EarlyIslamicLaw", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317.
- Hatîb el-Bağdâdî, *ŞerefuAshâbi'l-hadis* (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 7.
- Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DiyanetVakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII.
- Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. VII, sy. 2, s. 7-29.
- Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86 Berat Sankaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- Hüsnü Zeyne, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 18-19; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-politik ve Ekonomik Neticeleri (Yayımlanmamış DoktoraTezi)*, Ankara 1986 (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü);
- İbn Teymiyye, *İstiva Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, Tevhid Yayınları
- İbnTeymiyye, *Tevhidü'l-Esmâve's-Sıfat*, (*İsim ve Sıfat Tevhidi*), (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996
- İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25.
- IgnazGoldziher, "ZurGeschichte der hanbalitischenBewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän dischen Gesell schaft*, Leipzig 1908, s. 1-28
- İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnelik", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 17, s. 90-100
- İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının eleştirisi için bk. İlhami Güler, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'inLâhûtiliği ve Nâsûtiliği Sorunu", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 270.

- İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *DÎA*, XI, 445).
- İzmirli İsmail Hakkî, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, Umran Yayınevi, s. 61.
- J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150
- Kamil Çakın, "Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2000, c. III, sy. 8, s. 47-56.
- L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, XXIII/3 (1979), 146-157
- M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000 c. XLI, s. 250-251.
- M. J. Crawford, *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980
- M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DÎA*, VI, 369.
- M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *HamdardIslamicus*, X/1 (Karachi 1987), 67-83.
- M. Said Özerverli, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DÎA*, XX, 405.
- M. Sait Özerverli, "İbnTeymiyyeTakıyyüddin-İtikadîGörüşleri", *DÎA*, XX, 406
- M. Sait Özerverli, *İbnTeymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları
- Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25
- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 501-503.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), ss. 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110
- Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Ezvâî* (trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s1
- Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264;
- Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, IV (Riyad 1980), 3-15
- Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed İbni Hanbel* (trc. Osman Keskiöğlü), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.
- Muharem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104
- Mustafa Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196
- Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168
- Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb -İlmîŞahsiyeti", *DÎA*, XXX, 492-493.
- Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158
- Ömer Aydın, "Kur'ân'da Geçen Belli başlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177.
- Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdî Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57.
- Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sy. 1, s. 54-55.
- RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (trc. Cemal Aydın), İstanbul 1995, III. Baskı, Pınar Yayınları, s. 166.
- RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 204.
- S. M. Zwemer, "The Wahhâbis; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII (London 1901), 311-333

- S. Sabari, Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIesiècles, Paris 1981, s. 112-120
- Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergisi*, 1998, c. XXXIV, sy. 3, s. 55-70
- Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22, 62; a.mlf., "Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar" (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17, s. 333.
- Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmi Dergisi*, 2005, c. XLI, sy. 4, s. 115-128
- Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, c. IV, sy. 4, s. 15-36
- Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.
- Veysel Kasar, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008
- W. MontgomeryWatt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fırlı), Ankara 1981, Umran Yayınları, s. 366.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013, s. 35-36.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Delil - Kelam", *DİA*, IX, 137.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd – Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497.
- Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhabilik", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1953, c. XXVII, s. 51-67.
- Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *IslamicStudies*,