

Neo-Selefi Akımları Besleyen Bir Din Okuması Olarak Selefilik Salafism As A Religious Reading That Feeds Neo-Salefive Current

Özkan TEKİN*

Geliř Tarihi/Received: 29.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 19.06.2023

Öz: Bir din yorumu olarak selefilik bir coğrafyaya ya da bir tarihi vetireye ait olmaktan uzaktır. Belirli tarihsel ve kültürel şartları temin ettiği zaman kendini dışa vurmak gibi bir huyu vardır. Müslüman gelenekteki selefi eğilimler, rivayetçi bir niteliğe sahiptir Bu durum Müslüman geleneğin ilk kuşaklarının rivayetçi doğası ile ilişkilidir. Din ile ilgili olarak farklı dönemlerde değişik isim ve yapılar altında ortaya çıkan selefi zihniyet, güncel durum ve şartlara yabancı kalmak, metinleri literal anlamak ve dışlayıcı bir nitelik arz etmek bakımından Hârîcî gelenekle örtüşür. Neo selefi akımlarında da temel temalarında Hârîcî gelenek ile önemli benzerlikleri olduğu görülür. Tarihi süreçte gerek Zahirî gerek Hanbelî ekolün selefi çizginin marjinalleşen yapılarına veri sağladıkları hatta bazı militan grupları kendi içlerinde besledikleri görölmüşür. Güncel sorunlara çözüm üretme noktasındaki tıkanıklık, bu yapıların ortak özelliğidir. Bu durum onlarda kendini katı bir hassasiyet şeklinde dışa vurmaktadır. Çalışmada selefi geleneğin gerçekten uzlaşmacı olup olmadığı, uzlaşmayı reddeden yapı ise bunun hangi gruplarda ne şekilde tezahür ettiği tarihteki farklı temsilciler üzerinden araştırılarak ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bid'at, Selefilik, Hanbelilik, Haricilik, Neo-Selefilik.

Abstract: As a religious interpretation, Salafism is far from belonging to a geography or a historical vetir. It has a habit of expressing itself when it meets certain historical and cultural conditions. Salafist tendencies in the Muslim tradition have a narrative character. This is related to the narratorial nature of the first generations of the Muslim tradition. The Salafist mentality, which emerged under different names and structures in different periods regarding religion, overlaps with the Kharijite

* Dr., MEB Öğretmen, e-mail: ozkantekin36@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0327-7000>.

tradition in terms of remaining unfamiliar with the current situation and conditions, understanding the texts literally and presenting an exclusionary quality. It is seen that there are important similarities with the external tradition in the basic themes of neo predecessor movements. In the historical process, it has been seen that both Zahiri and Hanbali schools provided data for the marginalized structures of the Salafist line and even fed some militant groups within themselves. The bottleneck in producing solutions to current problems is the common feature of these structures. This situation manifests itself in them as a rigid sensitivity. In the study, whether the predecessor tradition is really conciliatory or not, and if the structure that refuses to compromise is stable, in which groups and how it manifests will be explored through different representatives in the history.

Keywords: Bid'at, Salafism, Hanbalism, Kharijite, Neo-Salafism.

Giriş

Kavramlar insanlar gibi doğar, yaşar ve ölürler. Varlıklarını kültürel şartların gereklerine borçlu olan kavramlar üstlendikleri işlevleri ifa ettikleri ölçüde sahnede kalırlar, kendilerine duyulan ihtiyaç ortadan kalktığı zaman sahneden çekilirler. Bu itibarla kavramların da bir raf ömrünün olduğu söylenebilir. Araştırma konumuz olan selef kavramı da bu genel değerlendirilmeden farklı değildir. Müslüman gelenekte önemli bir açılıma kaynaklık etmiş ve kültür kodların okunmasında önemli bir işlev görmüş olan selef kavramı, bir dinî zihniyeti temsil etmektedir.

Dinî metinlerin muhtevasını ve ilkelerini temellendirmeye, savunmaya, açıklamaya ve uygulamaya dönük birtakım tutum ve çabalardan söz etmek mümkündür. Bu çabalar Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar birtakım farklılıklarla devam etmiştir. Sahabe devriyle beraber vahiy kesilmiş bu süreç içerisinde, Müslümanlar içtihatla hüküm belirleme yoluna gitmiş, icma ve kıyası da kullanmaya başlamışlardır. Hz. Peygamber döneminde bu yük Peygamberin omzuna yüklenmiş olduğu için insanlar bu tür yüklerden muaf idiler. Peygamber sonrası dönemlerde problemlere *Kitap, sünnet, icma* ve *kıyas* yoluyla çözüm aranmıştır.

Hicri 2. asırdan 4. asrın ortalarına kadar olan dönem, görüşlerin olgunlaşmış mezhep halinde kurumsallaştığı zaman dilimidir. Büyük müçtehitler ve mezhep imamları bu olgunlaşma devrinde yetişmişlerdir. Bir kısmı 21. yüzyıla kadar devam eden ve hâlâ varlığını koruyan mezhepler o dönemde

teşekkül etmiştir. Bazı tasniflerde müctehid imamlar dönemi olarak yer alan dördüncü dönem, Sahabe, Tâbiîn ve Tebeu't-tâbiîniden sonraki önemli yeni bir dönemi temsil etmektedir. Bu dönem, tedvin çağının sona erdiği, telif çağının başladığı evredir.

Yöntemlerin ve öncüllerin sonuçları belirlediğinin farkına varılmış ve bu evre ekoller arasındaki tartışmaların da en yüksek olduğu zaman dilimidir. Akılcı geleneğin önde gelen temsilcisi Mu'tezile'nin din algısı ile rivayetçi geleneğin din algısı üzerinden sürdürülen mihne hadiselerinde Halku'l-Kur'an, geleneği belirleyecek müktesebatın rivayete mi yoksa reye mi dayanacağı tartışmasının sembolü haline gelmiştir.

Müslüman geleneğinin iki ana akımından biri olan rey ehli, nasların zahirini dikkate almada hadis ehli gibi davranmış olmakla birlikte onların arka planını anlayarak yeni hükümlere ulaşmada kıyas yöntemine başvurmuştur. Ehl-i hadis olarak adlandırılan diğer ekol ise, metne bağlılığı önemsemiştir. Ehl-i reyin önemli temsilcilerinden biri olan Ebu Hanife, ancak güçlü bir varoluş mücadelesi sonunda ayakta kalabilmiş ve görüşlerini ileriki kuşaklara aktarabilmiştir. Ebu Hanife, hüküm çıkarmada metot olarak daha çok kıyas ve istidlali kullanmıştır. Zaten kendisinden sonra da mezhebi bu yönüyle meşhur olmuştur. Hanefi gelenek hem akli hem de nakli kullanmaktan geri durmamıştır. Ehl-i hadis, tarihî süreçte farklı tonlarıyla İmam Malik, İmam Şafiî ve Ahmed bin Hanbel (ö. 855) çizgisinin marjinalleşen taraflarını da ortaya çıkarabilmiştir. Özellikle İbn Hanbel ekolü, mihne sonrası süreçte tüm akli önemseyen ekollere karşı cephe almıştır.

Tarih boyunca itikad ve fıkhıta farklı mezheplere mensup bazı âlimler selef metodunu takip etmişse de bu çizgi daha ziyade Hanbeli mezhebi âlimleri ile özdeşleşmiştir. Selefilik denince akla ilk gelen isimlerin başında Ahmed bin Hanbel gelir. Onun fikhı, rey ve kıyastan çok *esere* dayanmaktadır. Modern dönemde neo-selefi yapılar da bu ekol temsilcileri arasından çıkmaktadır. Fakat bir dinî zihniyet olarak rivayetçi gelenek, Hanbelî gelenek yanında Hâricî ve Zahirî geleneğinin çağdaş mümessilleri arasında da geniş kabul görmektedir. Selef kavramı ile yakın ilişkili bu ekoller, hem kaynakları hem de din algıları sebebiyle Müslüman toplumunun özellikle marjinal gruplarını beslemektedir.

1. Müslüman Gelenekte Selef Kavramı

Selef kavramı sözlükte önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak anlamında kullanılmaktadır.¹ Kavramın “önden gidenler, önceki nesiller”² anlamı, etimolojik kökeniyle paralel olarak Kur’an tarafından da kullanılmaktadır. Bu dinî alan, kültürel dindarlıkta Müslüman geleneğin tümüyle benimsediği olumlu bir anlam zeminine karşılık gelmektedir. Selef kavramı, örf ve gele- neğin dayanağı olarak “önce gelen ve faziletiyle üstün atalar” manasında da kullanılmıştır.³

Hz. Peygamberden sonra Müslümanların ilim ve fazilette önderleri olan Sahabe ve onlardan sonra gelen Tâbiîn ve Tebeu’t-tâbiîne genel olarak Selef denmektedir. Hz. Peygamber’in nübüvvet kaynağına yakınlıkları sebebiyle lehlerinde şahadette bulunduğu ilk nesil olan Sahabe, İslam’ın hüküm ve kurallarını doğrudan ondan almıştır. Tâbiîn, Sahabeyi görmüş ve onların ilim ve feyzinden faydalanmıştır. Tâbiîn’i, Tebeu’t-tâbiîn takip etmiştir. Bu üçüncü kuşaktan sonra İslam topraklarında bid’atlerin hızla ortaya çıktığı, yanlış inanç ve fikirlerin yaygınlaşmasıyla dinin safiyetinin bozulduğu görülmüştür. Kur’an ve Sünnetin övgüsüne mazhar olan bu üç nesil, sahih İslam anlayışının bugüne kadar kesintisiz olarak gelmesinde kilit rol oynamıştır. Bundan dolayı bu üç neslin uyguladığı yöntemler sonraki yüzyıllarda Müslümanların doğru ve yanlış temyiz etmede esas aldıkları kriterler olmuştur. İslam toplumlarında bir bozulma baş gösterdiğinde Müslümanlar Selefin İslam anlayışına dönmek suretiyle durumlarını düzeltme yoluna gitmişlerdir.⁴

Bu ilk üç nesil, topluca *Selef-i Salihîn* olarak adlandırılmaktadır. Bu üç kuşa- ğın ana kaynaklardan süzerek tedvin ettiği ilimleri ve metotları takip eden sonraki kuşakların benimsediği yola Selefilik denir. Selef kavramıyla önce gelenler anlamı kastedildiğinde bütün geçmiş âlimler onore edilmiş olur. Bu adlandırma, ilk dönem selef anlayışını benimseyen Müslümanları ifade etmektedir. Söz konusu çatı kavram; dinî, içine karışan yanlış unsurlardan

¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî‘ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), “s-l-f”, 9/158; M.Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 399-402.

² Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Mütешâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yay., 1996), 128.

³ Mazhar Tunç, *Suûd Selefilîği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 8.

⁴ Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylülle Derinleşen Ayrılık Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dinî Araştırmalar* 7, sy. 20 (2004): 205-234.

temizleyerek, ilk İslam toplumdaki saflığına döndürmek isteyen bütün âlimleri kapsamaktadır.

Selef ismi kültürel olarak ilk kez Hz. Osman'ın halife seçildiği zaman gündeme gelmiştir. Burada siyasal bir kriter olarak öne çıkarılan kavram “öncekilerin sünnetine sadakatle Hz. Peygamberin ve ilk iki halifenin uygulamalarını” kaynak almayı telkin eder. Bir eylemin bağlayıcı olmasını ve kriter olarak “meşru uygulama” niteliği kazanmasını amaçlar. Bu yüzden Müslüman gelenek, sonraki evrelerinde sürekli bu döneme yönelerek uygunluğu burada aranma eğilimindedir. *Hulefâ-i râşidin*, ifadesi ile bu dönemin sonraki dönemden ayrılması, bu yüzden kavramın bu referanslarından bağımsız düşünülemez.⁵

Geleneğin kutsanması bağlamında atılan ilk fiili adım, üçüncü halife seçiminde ilk iki halifenin uygulamalarına bağlı kalınacağına dair söz verilmesidir. Böylece geleneğe önceki uygulamalar selef vurgusuyla korunmuş olmaktadır. Hz. Osman'dan “Allah'ın ahdi, misakı ve zimmeti, Hz. Peygamber'in zimmeti üzere davranması konusunda Kur'an, Sünnet ve ilk iki halifenin kıstaslarına uymak üzere” söz alınmış, böylece halife olarak atanmıştır.⁶

“Allah, İslâm'ı ilk önce kabul eden Muhacirler, Ensar ve iyilikle onlara uyanlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah, onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.”⁷ Bu ayet, açık bir biçimde erken dönem Müslümanlarının model alınması konusunda sonraki Müslümanları motive etmiş, onları daha yetkin görmeleri sonucunu doğurmuştur. Buna dayalı olarak, Müslüman geleneğe, konuya ilişkin rivayetlerin etkisiyle İslam'ın erken dönemlerinde dine erken girenlerin geç girenlere göre daha yetkin oldukları kabul edilmiştir. Bu ön kabul, sonraki yüzyıllarda selef kavramının hem alanda yerleşmesini hızlandırmış hem de suiistimalini artırmıştır.

Hz. Ali halife olduğunda ardışıklık ilişkisini: “Ey insanlar, benden öncekilere biat ettiğiniz şeyler üzere bana biat ettiniz” vurgusuyla kurmuş ve kendin-

⁵ Hayrettin Yücesoy, *Tatavvuru'l-Fikri's Siyasi'ında Ehli's-Sunna* (Dâru'l- Beşir, 1992), 45.

⁶ İbni Şihab Zührî, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 163,164; ed-Dineverî İbn Kuteybe, *El-İmame ve's-Siyâse*, çev. Kadir Erbil (İstanbul: Ma'ruf Yay., 2017), 50.

⁷ et-Tevbe, 9/100.

den öncekilere tanınan yetkilerin kendisinin de hakkı olduğunu ifade etmiştir.⁸

Müslüman gelenekte *selef* kavramını öne çıkaran ikinci neden, “*nesillerin en faziletlisi, benim içinde olduğum asırdır, sonra ondan sonra gelenler, sonra ondan sonra gelenler...*” şeklindeki rivayettir.⁹ Rivayetin literal okunmasıyla, *selef* kavramının doğal sınırlarını rivayetin çerçevesini, ilk üç kuşağın oluşturduğu düşünülmüştür. *Sahâbi*, *Tâbiîn* ve *Tebeu't-tâbiîn*den ibaret görülen “selef” algısı, kronolojik bir tarihi sürece işaret etmektedir. Kavramın başlangıçta dinî bir algı ya da anlayışa işaret ettiği söylenemez. Fakat ilerleyen evrede, bu üç kuşağın din ve nass algısı merkeze alınarak, diğer tarihsel dönemler, dinî okumalarının sıhhatini buraya dönerek çözmeye çalışmışlardır. İdeolojik bir sınırlandırma içeren bu dinî okuma, *ilk üç kuşak tarafından onaylanan ya da ilk üç kuşakta karşılığı bulunan eylem ve anlayışların legal olduğunu* varsayar. Bu dönem uygulamalarında izine rastlanılamayan algı ve anlayışlar ise sonradan meydana çıkmış nevzuhur dinî eylemler şeklinde algılanarak “*bid'at*” ismiyle din çatısı dışına itilmiştir.

Müslümanların tercüme hareketlerinin oluşturduğu dış etkileşimler; sözü edilen dönem öncesine tekabül eder. Bu gelenek, ilk üç kuşağın İslam anlayışları, çok kültürlü sosyal yapıların din algılarından etkilenmemiştir.¹⁰ Bu yönüyle otantik olup dış etkilere görece kapalıdır. Selef bu yönüyle bir dinî zihniyeti temsil eder. Bu dinî zihniyet, alana, epistemolojik, ontolojik ve ideolojik açıdan benzerlerinden farklı bir yöntemle yaklaşmıştır.¹¹ Bu algı, modern dönemde ortaya çıkan neo-selefi yapıların çok kültürlü ortamlarında da değişmemiştir. Onların din algıları, akımın öncülerinin çok dinli ve çok kültürlü bir dinî tecrübeye sahip olmaları sebebiyle değil, homojen Müslüman algısına mensup olmaları sebebiyle ayırıştırıcıdır. Onların dindarlıklarında modern tartışmaların konu olarak yer almamasının nedeni, sorunun kendi kültürel koşullarında ele alınması değil, idealize edilen hicri ilk yüzyıla ve dönemin kültürel koşullarına indirgenmesidir. Yeni dinî kavram-

⁸ Ebu Hanîfe Ahmed b Dâvûd Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdu'l Mûn'im Âmîr (Beyrut: Dâru İhyai'l-kutubu'l-Arabî, 1960), 143.

⁹ Müslim, “Fedailü's-Sahabe”, 25

¹⁰ Bayram Çınar, *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine* (Araştırma Yay., 2021), 158, 159.

¹¹ Bayram Çınar, *Ehl-i Hadîs'in Kelâm'a Aidiyeti Sorunu* (Ankara: Kitabe Yay., 2022), 41-56.

sallaştırmalara yer vermeyen bu din okuması, selef algısı ve eski kavramlar ile yenedünyaya dönük çözüm üretme imkânına sahip değildir. Bedeniyle modern dünyaya mensup bu din algısının zihin kodları güncel ile iletişime imkân vermez. Bundan dolayı sorunları adeta eskiterek geçmişin kodlarıyla algılar. Bu kültürel kodlar sebebiyle günceli okumak mümkün değildir. Modern dünyada selefi anlayışın konumu, alfabe farkı sebebiyle önündeki metni okuyamayan kimsenin durumu gibidir.¹²

Kavramlar, sorunun ortaya çıktığı sosyolojik zeminle uyumlu olmadıkça söz konusu sorunların ilgili kavramlarla anlaşılabilir olarak çözümlenmesi de imkânsızdır. Çünkü bir sorun anlaşılmadıkça çözümlenemez.

1.1. Kur'an'da Selef Kavramı

Selefin din algısının meşrulaşmasında nassın, onlara atıf yapan ve onaylayan etkisi diğer bütün etmenlerden daha fazladır.¹³ Bu naslar ve onlara ilişkin yorumların bazıları şöyledir:

1- *“Rabbinden bir öğüt geldikten sonra faizden vazgeçen kişi içinse, geçmişte/selef olan kendisindedir ve artık onun işi Allah’a kalmıştır.”*¹⁴ Lafızcı ve tecsimci tefsir anlayışının temsilcilerinden Mukatil b. Süleyman ayeti şöyle yorumlamıştır: *“Rabbinden bir öğüt aldığı için faizden vazgeçen kişinin geçmişte yediği faiz kendisindedir. Onu hak sahiplerine geri ödemesi gerekmez. Fakat faiz haram kılındıktan sonra tekrar aynı fiili işlerse işi Allah’a kalmıştır. Dilerse bu fiili irtikâp eden kişiyi affeder, dilerse affetmez ve bu fiili sebebiyle ona azap eder.”*¹⁵ Konuya ilişkin bir başka değerlendirme şöyledir: *“Allah’tan bir öğüt alan her kime faiz yasağı ulaşır da kişi faize son verip öğüt alır ve yasağa uyarsa, geçmişte aldığı faiz onundur. Faizin haram edilmesinden önce artı değer onu alan kişisindedir. Ondan geri alınmaz.”*¹⁶

¹² Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yay., 2015), 69.

¹³ Bu ayetlerin tefsirinde, selefi kimliğini güçlü bir biçimde temsil eden Mukâtil b. Süleyman’ın yorumları eşliğinde verilecektir.

¹⁴ el-Bakara, 2/275. Ayetlerde, geçmiş, geçen, geçmişte kalmış manasında selef/سلف kavramı kullanılır.

¹⁵ Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Kebir*, çev. M. Beşîr Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yay., 2006), 1: 225.

¹⁶ Nâsîrüddîn Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl Ve Esrârü't-Te'vîl*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yay., 2011), 1: 342.

2- “Geçmişte (selef-سلف) olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.”¹⁷ Bu algının yukarıdaki faiz ayetiyle de ilişkisi açıktır. Burada yasaklanmadan önce böyle bir fiili irtikâp etmiş kişinin kendisini rahatsız hissetmeyeceği bir yorumun altının ısrarla çizilmesi, dinin varlığa ilişkin pozitif ya da negatif değer taşımadığı, problemin kanunilik ilkesi çerçevesinde ele alındığını ima etmektedir. Zira söz konusu ayetlerin indiği sosyal ortamda muhtemelen üvey anneleriyle evli kişiler vardı. Mukâtil b. Süleyman şu açıklamayı yapmıştır: “Allah bu ayet ile haram kılmadan önce, Araplar üvey anneleriyle nikâhlanıyorlardı. Ayette geçen müstesna buyruğundaki istisnanın sebebi, muhtemelen ayetlerin indiği zaman diliminde üvey anneleriyle evli olanların bulunmasıydı.”¹⁸

3- “İki kız kardeşi aynı nikâh altında toplamak birden almak da size haram kılındı; ancak geçen/selef geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”¹⁹ Bu ayetlerde daha önce yapılanlar istisna edilerek, eskide yapılmış olanlardan dolayı bu fiili irtikâp etmiş olanlardan hesap sorulmayacağı ifade edilmektedir. Böylece kanun koyucu, geçmişte yapılanlardan mesul tutulmayacağını garanti etmektedir. Zira muhtemelen ayetin geldiği zaman diliminde iki kız kardeşi nikâhı altında bulundurduğu için tedirginlik yaşayan insanlar vardı. Mukâtil b. Süleyman, ayeti şöyle tefsir etmiştir: “İki kız kardeşe aynı anda yapılan nikâh bu ayetle haram kılınmıştır. Allah, haram kılınmasından önce geçmişte iki kız kardeşi aynı kişinin nikâhında bulundurmasını bağışlamış fakat devamını yasaklamıştır.”²⁰

4- “Allah geçmişi affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah ondan intikamını alır.”²¹ Mukâtil b. Süleyman’ın bu ayete şu yorumu yaptığı görülmektedir: “Allah geçmişi affetmiştir. İhramlıyken, avlanma haram kılınmadan önce yapılanları, bu ayetin inişinden önce kasten av hayvanı öldürme türünden işleri affetmiştir.”²² Burada kanuni bir düzenleme yapılmadan önce insanların düzenlemeye konu olan fiili irtikâp edenin bağışlandığını, onların bu düzenleme sebebiyle durumlarında bir değişim olmayacağını dile getirir.

¹⁷ Nisâ, 4/22.

¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Kebir*, 1: 348.

¹⁹ en-Nisâ, 4/23.

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Kebir*, 1: 349.

²¹ el-Mâide, 5/95.

²² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiri Kebir*, 1: 505.

Konuya ilişkin düzenlemenin, düzenlemeden önceki döneme teşmil edilme-yeceği şeklinde ifade edilir. Fakat kanuni düzenlemeden sonra aynı fiili tekrar işleyen cezalandırılacağı söylenmiştir.

5- “İnkâr edenlere söyle; şayet onlar sana düşmanlık yapmaktan vazgeçerlerse onların geçmiş günahları bağışlanacaktır.”²³ Mukâtil b. Süleyman: “Ey Muhammed inkârcılara de ki: Şayet şirkten vazgeçer ve tevbe ederlerse onların daha önceki inkâr ve şirkleri bağışlanır.” şeklindedir.²⁴

Kanuni düzenlemenin hukuki çerçevesini belirleyen bu örneklerden hareketle düzenleme öncesi durum, düzenleme sonrası durumdan ayrılmıştır. Bu hukuki düzenleme, tikel örnekler yoluyla genel tutumu dinî tavır olarak sunmaktadır. Selef terimin geçtiği ayetler bu tavrı ifade etmektedir. Kur’an’daki bütün bu kullanımlar düzenleme öncesi yaygın olan durumu temsil etmektedir. Muhayyerlik, müstesna tutulmuşluğu temsil etmektedir. Bu durum İslam geleneği ile birlikte düşünüldüğünde, yasağın olmadığı zaman dilimine karşılık geldiği anlaşılabilir.

Muhayyer kılınmış ve kendisinden sonraki kuşaklardan ayrılmış selef-i salihin, hukuki olarak hayırlı olma noktasından kendisinden sonra gelen kuşaklardan ayrılmışlardır. Onlara ilişkin bu pozitif ayrımın Hz. Peygamber tarafından yapıldığı düşünülmüştür.

1.2. Sünnette Selef Kavramı

Hz. Peygamberin selef kavramına ilişkin kanaati ve bu kavramı hangi bağlamda kullandığı konumuzu ilgilendirdiği orandan birkaç rivayetle ortaya konulacaktır. Hz. Peygamber; “Sizden önce geçen ümmetlere nispetle sizin bu dünyada kaldığınız zaman, ikinci namazından güneşin batması arasındaki zaman gibidir.”²⁵ Müslüman ümmet ile geçmiş kavimleri mukayese eden bu rivayet, ahir zaman ümmeti algısını güçlendirmektedir. Bu rivayet, kavramın kendilerinden önceki kuşaklar ve ümmetler şeklindeki anlamı ile Kur’an’daki kullanıma uygundur.

Kendilerine değer verilen öncelikler, geçmişte yaşayan fazilet, ilim ve takva sahibi kişiler, Selef teriminin ıstılah manasına zemin hazırlamıştır. Selef kelimesi, söz konusu nitelikleri kendinde bulunduran ve Sahabe, tâbiîn in ve

²³ el-Enfâl, 8/38.

²⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiri Kebir*, 2: 103.

²⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Mevakitu’s-Salât”, 17.

Tebeu't-tâbiîni gibi Müslümanların önderleri sayılan nesilleri ifade etmek için kullanılmaktadır. “*Ümmetimin en hayırlısı, benim içinde bulunduğum nesil, sonra onların ardından gelenler, sonra da onların ardından gelenlerdir*”²⁶ şeklindeki rivayet, bu algıya kaynaklık etmektedir. Ancak rivayetin kavram çerçevesi, metinden ortak bir anlamın çıkarılmasında yeterli olmadığı için selef kavramının içlem ve kaplamı ihtilaflara konu olmuştur. Selef ismi ile kimlere işaret edildiği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur.

Sözü edilen Hz. Peygamberin uygulamaları kendisinden sonraki dönemde mezheplere belirli konularda ilham verici olmuştur. Mesela, Mâlikî âlimler, selef ile sadece sahabenin kastedildiği görüşünü benimsemişlerdir.²⁷ Gazzâlî, seleften maksadın *Sahabe ve Tâbiîn* olduğunu söylemektedir.²⁸ Bu aynı zamanda Şafii yaklaşımı ifade etmektedir. Hanbelî âlimlerin yaklaşımını benimseyen İbn Teymiyye, selef ile Sahabe, Tâbiîn ve Tebeu't-tâbiîni kastetmiştir.²⁹

Selefi geleneğin günümüzdeki temsilcilerinden Abdülaziz b. Bâz'a göre *Selef* kapsamına Hanefî, Şafii, Malikî ve Hanbelî âlimler girmektedir.³⁰ Bu durumda Sahabe, Tâbiîn ve Tebeu't-tâbiîni yolunda yürüyenler aynı zamanda Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilmektedir. Bu nedenle selefin terimsel anlamı, kavramın etimolojik-kültürel anlam yükünü bütünüyle taşımaktadır. *Selefi* kavramı da zaten bu etimolojik-kültürel arka planın sağladığı meşruiyet alanına mirasçı olmaktadır. Nitekim Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*'ında, *Ehl-i Sünnet* kavramını “*Selefin yolunu takip edenler ve onlara tabi olanlar*”³¹ manasında kullanmıştır.

²⁶ Buhârî, “Fedailu Ashabu'n-Nebi”, 1; Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1374/1955), “Fedailu's-Sahabe”, 212.

²⁷ Tunç, *Suûd Selefliği*, 10.

²⁸ Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelem*, çev. Mahmut Kaya - M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2020), 32.

²⁹ Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ - İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: y.y., 1416/1995), 12/355; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yay., 1987), 137.

³⁰ Tunç, *Suûd Selefliği*, 14.

³¹ Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî *Kitâbu'l-Îmân ve Me'âlimuhu ve Sunenuhu ve Istikmâluhu ve Derecatuh*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (b.y.: Mektebe-

2. Müslüman Gelenekte Selefi Zihniyeti Günümüze Taşıyan Bazı Yapılar

Selefi geleneğini günümüze taşıma görevini üstlenen ana dinî ekoller rivayetçi niteliklidir. Dinî bir zihniyet olarak selefliliği modern dönemlere taşıyan bu ekoller neo-selefi akımların öncüleridir. Bu öncü ekollerin din algısını kavramak, söz konusu neo-selefi zihniyetin din algısını ve beklentilerini anlamak önemlidir.

2.1. Hâriciler

Mezhepler, toplumsal hayatı derinden etkileyen siyasi çekişmeler ve önemli sosyal değişimlerin akabinde, bu gelişmelere tanık olan kalabalıkların aldıkları farklı tavırlar neticesinde teşekkül etmiştir. Çoğu zaman karizmatik lider etrafında toplanan kitlelerin birbirine kenetlenmesiyle fırkalar teşekkül etmeye başlar. Fırkanın oluşumuna kaynaklık eden sosyal olay, teşekkülün neticesi olan ekolün meşruiyetini temellendirmede de işlev görür. Ekolün meşruiyet kaynağı olan toplumsal olay fırkanın teolojisini ve dilini de vaz eder. Muhataplarla girilen diyalektik ilişkide söz konusu ekolün retorikliği de şekillenir.

İslam tarihinin en erken mezheplerinden biri olan Hâricîlik, bireyin ve toplumun çeşitli endişelerle ortak bir tavra sevk edildiği sosyo-kültürel bir dindarlıktır. Hâricilik, Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan olaylar serisi ile tarih sahnesine çıkmıştır. Hz. Osman'ın bazı siyasi tasarrufları sebebiyle küfre girdiğini, tevbe etmemesi halinde öldürülmesinin haklı olduğunu düşünmüşlerdir.³² Bu kanaat literatüre de yansımıştır.

Büyük günahın kişiyi dinden çıkaracağını düşünen bu akıma göre amel imanın bir parçasıdır. Haricilere göre ibadetlerini eda etmeyen Müslüman dinden çıkmış ilan edilir. Hâriciler, kültürel arka planları ve din algıları sebebiyle marjinalleşmeye eğilimlidir. Bunun en önemli sebebi, Haricîlerin kendilerinden önceki algıları kritik etmeden tekrarlamalarıdır.

Hz. Osman'dan sonra Hz. Ali ile beraber hareket eden Hâricî topluluğun merkezi yapıyla bağları tahkim hadisesi ile birlikte önemli oranda kopmuştur. Bu kopuşun en somut nedeni, "...Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler

tü'l-Meârif li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1404/1983), 9; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 18.

³² Bayram Çınar, "İslâm Kültür Geleneğinde 'Savâdu'l-A'zâm'", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 16 (2021): 873-899.

kafirlerdir”³³ ayeti çerçevesinde, siyasi iktidarın Allah’ın hükmünden başkasına razı olduğu ithamına dayanmaktadır. Yorumu reddeden bu lafzî din algısı, Müslüman gelenekte bir kaos dönemine yol açmıştır. Literal okumaya dayanan bu dışlayıcı din algısı, yaşanan sosyal durumu : “*Eğer müminlerden iki topluluk birbiriyle çarpışacak olursa aralarını bulun.*”³⁴ ayetiyle telif edemiş görünür. Konuyla ilgili naslar arasında bir uzlaşma sağlayamadıkları için tarafları tekfir ederek Müslümanların geri kalanlarından ayırtmışlardır.³⁵ Bu temel ayırım noktasından sonra bütünleştirici değil, ayırıştırıcı bir zihniyete sahip olan Hâricîler, gayrimüslimlere karşı hoşgörülü davranışları halde Müslümanlara karşı katı bir tavır sergilemişlerdir.

Hâricîliği, hadarîlik ve bedevîlik üzerinden analiz eden yaklaşımlar, bu ekolün çöl şartlarının ürünü olduğu kabulüne dayanmaktadır. Watt’a ait bu yaklaşımın Atay tarafından da benimsendiği görülmektedir.³⁶ Her iki araştırmacı da bununla, Hâricîlerin çöldeki yaşam tarzlarını kentlerde sürdürmediklerini ve yeni çevreye uyum sağlayamadıklarını iddia etmişlerdir.³⁷ Kültürel kökenlerinin uyumu zorlaştırdığı söylenebilir. Fakat burada Hâricî ekolün rivayetçi bir geleneğe mensup olduğu göz ardı edilmektedir. Dışlayıcı din algılarının tek nedeni olarak yaşam koşullarına uyumsuzluğu göstermek olguyu doğru ve bütüncül bir okumanın önünde engel olarak durmaktadır. Farklı kültürel yapılara ve muhtemelen ibadetler konusunda kendileri kadar hassasiyet göstermeyen yeni mühtedilere karşı duydukları öfkenin de bu katı tutumda bir dereceye kadar rol oynadığı söylenebilir. Hâricî geleneğin bedevi kökenlerinin ortaya çıktığı bir diğer nokta, Kureyş’in yerleşik otoritesini onaylamamaktır. Genel olarak taşradan gelen bu bedevi gruplar, Kureyş’in Kâbe’den kaynaklanan otoritesini tanımamış ve Kureyşliliği hilafet şartı olarak kabul etmemişlerdir.

³³ el-Mâide, 5/44.

³⁴ el-Hucurât, 49/9: *وَأَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا*

³⁵ Ömer Faruk Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi* 12, sy. 34 (2008): 57-72.

³⁶ Hüseyin Atay, “Ehlu’d-Diraye - Ehlu’r-Rivaye”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: y.y., 2013), 51-90; *W. Montgomery Watt, Islamic Surveys -I- Islamic Philosophy and Theology: İslam’i Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1968), 27-28.

³⁷ Mehmet Kalaycı, “Şî’ilik-Sünnilik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 2 (2013): 293-319.

Bu Hâricîlik yorumu, onu kendi asli parçalarından ayırarak İslam tarihinin herhangi bir evresinde karşılaşılabilecek bir zihniyet olarak konumlandırmaktadır. Hâricîlik bu şekilde konumlandırıldığında İbâdîlerin bu resim içindeki yeri belirsizleşmektedir.

Belirli sosyal, siyasal ve dinî nedenlerle ortaya çıkmış bir ekol olarak Hariciler, tarihsel bir başlangıç noktasına ve metodolojik bir duruşa karşılık gelmektedir. Onlar, tarihsel kimliklerinden bağımsız olarak Müslüman gelenek içinde “başkaldırı”nın sembolü olmuşlardır. Bu başkaldırı zihniyetini besleyen temel nedenlerin yeteri kadar irdelenmediği anlaşılmaktadır. Özellikle şehir hayatına yabancı ve toplumsal hayatın gerektirdiği kültürel zeminden haberdar olmayan Hâricîler, kültürel uyum sorunları sebebiyle marjinalleşmiş, kapalı bir toplum haline gelmişlerdir.

Kendi aralarında farklı gruplara ayrılan Hâricîlerin³⁸ özellikle *Kurrâ* denilen grupların selefi rivayetçi bir çizgiyi temsil ettikleri düşünülmüştür.³⁹

Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*'de, tanım ve dönemi genişleterek, meşru imama karşı ayaklanan herkesi Hâricî olarak adlandırmakta ve bunun belli bir dönemle sınırlanmayacağını söylemektedir.⁴⁰ Onun Hâricilik ile başkaldırma arasında kurduğu ilişki, tarihî bir olay veya döneme değil, bir zihniyet ve yönetime işaret etmektedir.

Hâriciler, katı bir nasçılığın ve şekilci bir dindarlığın lazımı olan tüm eylemleri yerine getirme çabası göstermiş, fiillerinde samimi olduklarını ortaya koymuşlardır. Dindarlık algıları samimiyet açısından sorunlu gözükmesine de onlar başka görüşleri hoşgörüyü karşılayan esnek din anlayışına kapalıdır. Metne lafız olarak bağlı bu dinî anlayış, nassı yorumlamaktan kaçınır. Bu katı dindarlık modeli, içinde yaşadıkları sert coğrafi şartlara bağlanmaktadır. Birlikte yaşama kültürüne kısmen yabancı ve sosyal hayatta esneklik göstermeyen bu yapılar tarih içinde yaygın kabul görmemiştir.

Son derece cazip bir söyleme sahip olan bu dinî yaklaşım, sosyolojinin talebi olarak değilse bile teorik olarak dikkat çekici bulunmuş ve bir dindarlık

³⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn* çev.Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 146-192.; Ebu Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Kalhatî, *el-Keşf ve'l-beyân thk. Seyyide İsmail Kâşif* (Maskat: Saltanatu Umân Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 2: 421-423.

³⁹ Atay, “Ehlu'd-Diraye - Ehlu'r-Rivaye”, 51-90.

⁴⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015), 146.

önerisi olarak yeniden gündeme gelmiştir. Bu durumda bir ekolün tarih sahnesine geri dönüşünden değil, oluştuğu tarihsel ve kültürel şartların tekrar dikkate alınarak değerlendirilmesinden bahsedilebilir.

Hâricîler, yaşananları anlamakta zorluk çeken tüm toplum gruplarının tepkilerini : “*Hüküm yalnız Allah'ındır.*”⁴¹ ayeti çerçevesinde meşrulaştırmışlardır. Tahkim, birbirine kılıç çeken ve bunu dindarlıklarıyla ilişkilendirme konusunda sıkıntı yaşayan kitlelerin taşma noktasıdır. Savaşan tarafların kavgayı durdurmak için başvurdukları tahkim, hadiseleri anlamlandırmaya katkı sağlamadığı gibi daha da zorlaştırmıştır. Sonucu kabul edilemez bularak ortak bir tavır etrafında birleşen grup, aslında birbirinden farklı beklenti ve özelliklere sahip bireylerden oluşmaktadır.

Başlangıçta homojen olmayan Hâricîler içerisinde diğer Müslümanlara karşı alınacak tavır konusunda farklı görüşler ortaya atılmış ve bu durum yeni grupların oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu topluluklar, yaşananların İslam açısından doğru olmadığı konusunda görüş birliği içinde olsalar da farklı beklentilere sahiptirler. Onları bir araya getiren saik, bir kişi ya da görüşün taraftarı olmak değil, bir şeye karşı olmaktır.

Bazı Hâricîler işgal ettikleri toprakları Dâru'l-İslâm kabul ederek oraya hicreti telkin etmişlerken, muhaliflere karşı cihadi teşvik etmişlerdir. *Emr-i bilmaruf ve nehy-i anilmünkeri* farz-ı ayn kabul ettikleri için geri duranları küfürle suçlamışlardır. Başka bir grup kendileriyle aynı görüşlere sahip olmayan kimselerle barış içerisinde (dâru's-sulh) birlikte yaşamayı kabul etmişlerdir.⁴² Bu tavır farkı önemli oranda beklentilerin farklı oluşuna bağlıdır. Beklenti ve algı farklılığı sebebiyle kısa süre içinde on beş fırkaya ayrılmaları onların başlangıçta da homojen olmadığını göstermektedir. Şartlar bir süre onların aynı tabloda yer almalarını gerektirmiştir. Böylece aynı fırkanın birbirine muhalif gruplara ayrıldığı görülmüştür. Tahkimi kabul etme ortak paydalarına rağmen bu gruplar ortaya çıkan yeni şartlarda birbirine karşı tavırlar almaya başlamışlardır. Hz. Ali ile Muâviye arasındaki sorunu gidermek için bir araya gelen arabuluculara karşı tavır gösteren gruplar sonraki süreçlerde isyankâr pozisyonlarını devam ettirmişlerdir. Yaklaşık yarım asır sonra Hâricî olmakla birlikte bazı konularda farklı gö-

⁴¹ “ان الحُكْمُ لِلَّهِ” Yûsuf, 12/40.

⁴² Ali Avcu, “Dâr al-hijra in Khâriji and Ismâ'îli Thought”, *İlahiyat Studies* 2, sy. 2 (2011): 169-187.

rüşlere sahip gruplar ortaya çıkmıştır. Onlar temel görüşleri bakımından aynı çatı altında toplansalar da bütünüyle aynı görülemez. Selefilik hakkında da aynı durumun geçerli olduğu görülmektedir. İnançta Kur'an ve Sünnetin lafzi anlamına bağlı kalarak teville karşı çıkan bu grup, yöntem itibarıyla rivayetçi bir kimlik taşımaktadır.⁴³

Müslümanların muhatapları karşısında uzun yıllar sahip oldukları söylem üstünlüğüne rağmen gelinen noktada yaşadıkları kompleks, özellikle rivayetçi yapıları yeniden katı bir söyleme itmiş görünmektedir. Şehirli yaşama adapte olma sorunlarına paralel olarak modern yaşama uyum sorunu yaşayan Müslüman kitlelerin dışlanmışlık hissi Hâricî zihniyeti yeniden gündeme getirmiştir. Bu yüzden Neo-selefi akımlarla Hâricî dinî yorum arasında sıklıkla kurulmaya çalışılan ilişki, anlamsız olmadığı gibi yanlış bir yaklaşım da değildir. Selefi ekollerin mensupları Hâricîlerin günümüzdeki devamı olarak nitelenmektedir. Bu devamlılık organik değil, zihnî bir devamlılıktır. Çünkü hiçbir Selefi grup, kötü şöhreti sebebiyle kendisini Hâricî olarak tanımlamayacaktır. Çağdaş Selefi ekol, kökenini Hâricî ekollere dayandırmamakta ve temel referans çerçevesini Hâricî çevreden almamaktadır. Hâricîler ile neo-selefi akımlar arasında kurulan bu zihniyet ilişkisi, neo-selefi akımlara ait değil, muhaliflere aittir. Selefilik Hâricîlik ile ilişkilendirilmesi, özellikle diğer Müslümanlara karşı dışlayıcı tutum sergileyen Ezârika kolu dikkate alınarak yapılmaktadır. Hâricîlerin bazı düşünce ve uygulamalarıyla örtüşen bu ilişkilendirme çabalarının belirli bir mantığa sahip olduğu söylenebilir. Kendini hakikatin merkezinde gören ve ötekine karşı dışlayıcı davranan bu tekfirci söylem, şiddet eylemlerini meşrulaştırmada önemli bir görev üstlenmektedir. Bu dışlayıcı ve tek doğrucu algının ötekine kendini temsil etme imkânı vermesi beklenemez.

2.2. Zâhirîlik

Zâhirîlik, Ebu Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (Dâvûd ez-Zâhirî)'nin düşünceleri etrafında şekillenen rivayetçi bir dinî ekoldür.⁴⁴ Bu ekolün diğer önemli temsilcisi İbn Hazm'dır.⁴⁵

⁴³ Mehmet Kalaycı, “Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(Ma)Mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)* ed. Hayati Hökelekli- Vejdî Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., 2015), 227-245.

⁴⁴ Nureddin İtr, “Dâvûd Ez-Zâhirî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 49-50; H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 93-100.

Zâhirîlik, nassların her daim *zahir/ilk görünen/dış* anlamını asıl kabul eden, rey ve içtihadın karşısında duran rivayetçi bir ekoldür. Onların düşünce yapısı Ehl-i hadise dayanmaktadır. Zâhirîler yöntem olarak *Kur'an, sünnet ve icma* dışındaki hiçbir delili dinin kaynakları arasında kabul etmezler. Onlara göre nassın dışında herhangi bir bilgi kaynağı yoktur. Onlar kıyası bilgi elde etme yöntemleri arasında saymazlar.⁴⁶ Nassların zahiriyle yetinerek akıl ve istidlali bilgi kaynağı kabul etmeyen Zâhirîlik, değişik dönemlerde belli bölgelerde hâkim yapılar kurmuş; Endülüs'te İbn Hazm döneminde baskın dinî düşünce halini almıştır.

Kıyası dinî bilgi elde etme yöntemleri arasında görmeyen, dolayısıyla akıl yürütmeyi dışlayan Zâhirî ekolün modern dünyanın karmaşık sorunlarına belirli bir döneme ait ve belli bir kültürel havzanın izlerini taşıyan rivayetle çözüm bulacağını beklemek oldukça zordur. Sınırsız sorunlara sınırlı rivayetlerle çözüm üretmeye çalışmak, onlarda sürekli gerginlik oluşturmuş, süreç katı bir dindarlıkla sonuçlanmıştır. Bu zorluklar sebebiyle, literal bu yapılar diğer ekollere nispetle daha marjinal ve daha katıdır. Bu durumu, onların yöntem sorunlarına bağlamak da mümkündür. Çünkü olguya uygun rivayet bulma zorunluluğu, bu ekol mensuplarını daha katı davranmaya sevk etmiştir. Kıyas ve analogiye yer verilmemiştir. Geriye kalan seçenek, çözümü vakıya uyarlamak değil, sosyal yaşamı çözümün üretildiği sosyal koşullara uyarlamıştır.

2.3. Hanbelilik

Hanbelilik, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir ekoldür. Onun adına bir mezhebin teşekkül etmesinde mihnenin sağladığı mağduriyetin pozitif etkisi vardır. Mihnenin en önemli sonuçlarından biri de bir mezhep ortaya çıkarmış olmasıdır. Bu ekolün mezhepleşmesinde Ebu Bekir el-Hallâl (ö. 923) büyük katkı sağlamıştır. İlk Hanbelî tabakâtını telif etmesiyle tanınan Hallâl, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini ve fetvalarını klasik fıkıh kitaplarındaki sistematiğe göre tedvin etmiştir.⁴⁷ Mihne sonrası süreçte yıldızı parla-

⁴⁵ H.Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 58-61.

⁴⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Anka Yayıncılık, ty.), 525.

⁴⁷ Muhyettin İğde, "Selefilik'in Tarihi Arka Planı: Hanbelilik", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2015), 39-40; Yargı, "İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik", 31; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye

yan İbn Hanbel, selefi söylemin temsilci ismi olmuştur. İbn Hanbel sonrasında Hanbelî ekol onun karizmasından devşirilen güçle kendilerini Sünnî geleneğin merkezi ögesi olarak görmüştür.

İbn Hanbel öğrencilerine hadis dışında bir şey yazmamalarını öğütlemiştir. Bu tutum onun din anlayışını yansıtmaktadır. Dönemler birbirinden olay ve problemlerdeki farklılığıyla temayüz ettiği için problemlere Kur'an ve hadislerin aktarılmasıyla yaklaşmanın farklı sonuçlar doğuracağı düşünülmüştür. İbn Hanbel'in rivayetlere ve sefefe olan bağıllığı tartışma götürmez. O'nun, seleften birinin fetva vermediği bir konuda konuşmaktan sakındırması, sahabeden bir fetva bulduğunda onunla amel etmeyi önermesine rağmen rey ve kıyası fetvaya öncelmemesi, selef uygulamasının işareti olarak önemlidir.⁴⁸ Bundan dolayı o, tevilden her zaman uzak durmuş, müteşabihattan olan nasları tevil etmediği gibi tevil edenleri ise şiddetle eleştirmiştir. Tevil ve reyin insanı dalaletle götüreceğini belirtmiştir.

Ona göre Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözlerini bırakıp başka bir görüşü benimseyen kişi doğru yoldan çıkmış sayılır. Ahmed b. Hanbel'in fikhî görüşleri, fıkıh usulü ve itikadî düşünceleri hadisler ve selef metodu üzerine bina edilmiş olup tevil ve reyden uzaktır.

Onlara göre iman; *niyet, söz ve amel* olmak üzere üç unsurdan oluşur. Buna göre kişinin inancın nesnesini kalbiyle lafzi olarak tasdik edip amel etmesi gerekir. İman ile amel birbirinden ayrılamaz. İbn Hanbel, imanın artıp eksildiği görüşünü savunmuştur. Ona göre iman, iyi amel işlendiğinde artar, kötü amel işlendiğinde ise eksilir.⁴⁹ O, büyük günah meselesini de hadislerle başvurarak incelemiş,⁵⁰ hiç kimsenin hadiste belirtilmeyen bir günah sebe-

Diyaret Vakfı Yay., 2009), 525-547; Şükrü Özen, "Hallâl, Ebu Bekir", *Diyaret İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 382-383; Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 519.

⁴⁸ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âf ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Suleymân (Suûdi Arabistan: Dâru'l-İbn el-Cevzî, 1423), 2: 60; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018), 68-69.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesa'il - Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, 364; Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayın, 2016), 82-135; Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 500; Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", 2/82-87; Yargı, "İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik", 33.

⁵⁰ Müslim, "İmân", 37, 38.

biyle tekfir edilemeyeceğini, merviyata razı olunması gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹ Allah'ın sıfatları konusunda rey ve tevilden uzak duran İbn Hanbel, Allah'ın zatını naslarda belirtildiği gibi kabul etmek gerektiğini söylemiştir. Sıfatları naslarda olduğu gibi kabul etmenin teşbihi gerektirmediğini, Allah'ın yaratılanlardan farklı olduğunu açıklamak için tevil yapmanın veya sıfatları nefyetmenin gerekmediğini belirtmiştir. Oğlu Abdullah, babasının Allah'ın sıfatları hakkındaki hadisler konusunda: “*Biz bu hadisleri geldiği gibi rivayet ediyoruz*” dediğini nakletmiştir.⁵² Bu onların yöntem olarak yorum ve tevilden uzak durduğunu göstermektedir.⁵³

Rüyet konusunda ayet ve hadislerin çok açık olduğunu ve Allah'ın müminler tarafından ahirette görüleceği kanaatinde olan Hanbelî gelenek⁵⁴ yaklaşım olarak insanın sınırlı potansiyelini değil, Allah'ın kudreti bağlamında değerlendirmede bulunan teosantrik⁵⁵ bir okumayı temsil etmektedir.

3. Neo-Selefi Anlayışlara Kaynaklık Eden Bir Dinî Yapı Olarak Selefilik

İlk kuşak selefi gelenekten sonra özellikle Moğol istilasından sonraki dönemde icra yeteneğini kaybeden Müslüman dünyada, rivayetçi akımlar katı bir görünüme kavuşmuş, uzlaşmacı olmayan bir tutum takınmıştır. Müteahhirün Selefilik olarak bilinen ve neo-selefi geleneğe ilham veren İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin temsil ettiği Selefilik bunlardır. Onlar yeni bir mezhep yapısı oluşturmamış, kendilerini mevcut Hanbelî gelenek içinde konumlandırmışlardır. Vahhâbî akımların kendilerinden ilham aldığı bu geç dönem Selefilik günümüzdeki Selefi din algılarına da ilham vermeye devam etmektedir.

Selefilik söyleminin çağrıştırdığı ve günümüzde yaygın biçimde kullanılan kavram çiftleri Yeni Selefiye Hareketi, Neo-Selefilik, Modern Selefilik veya Çağdaş Selefilik gibi kavramlarla ifade edilir. Onlar kendileri gibi düşünmeyen Müslümanların kanlarını, mallarını ve namuslarını helal kılan bir anla-

⁵¹ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 157; Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, 82-87; Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 500; Yargı, “İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”, 33.

⁵² Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 502; Yargı, “İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”, 33; Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, 82-87.

⁵³ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yay., 2017), 25-26.

⁵⁴ İbn Ebî Ya'îlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/242; Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, 2/82-87; Yargı, “İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”, 34.

⁵⁵ Tanrı merkezli din algısını ifade eder.

yışa sahiptirler. Bu algı, söz konusu grubun temsilcilerinin Müslüman coğrafyada kendilerini Müslüman olarak tanımlayan insanlara karşı giriştikleri tutumda görülmüştür. Cihat çağrılarına istedikleri cevabı alamayanların Müslüman coğrafyada ele geçirdikleri yerlerde bazı cami ve türbeleri bombalamaları, malları ganimet, kadınları cariye kabul etmeleri ve buna benzer uygulamalar bu anlayışın en yeni tezahürlerindedir. Tevhid algıları ile çelişen avam dindarlığına açılan cephede; kabirleri ziyaret etmeyi, kabir ehli için istiğfarda bulunmayı meşru görmeyen bu dindarlık bütün bu tavırların küfre götürdüğünü düşünür. Kabirleri kutsallaştırmayı tetikleyeceği kaygısıyla oraları ziyaret etmeyi, üzerlerine kubbe yapmayı, buralarda namaz kılmayı, buralara el yüz sürmeyi şirk kabul ettikleri için şirk vesile olan bu mekânların ortadan kaldırılmasını, gerekirse bu hususta cihat edilmesini görev telakki etmişlerdir.

İtikâdî ve amelî konularda mezhep imamlarından herhangi birisini taklit etmemek gerektiğini, mezhep imamlarına uymanın Allah ve Resulünün emrine muhalefet olduğunu, dolayısıyla herkesin karşılaştığı problemler karşısında kendi çıkarımlarına göre amel etmesi gerektiğini düşünmektedirler. Kulun kabirde mezhebinden ve imamından sorulmayacağını gerekçe gösteren bu topluluk, insanların hayatın ağır yükü altında dinin her alanında içtihat sahibi olma imkânı bulamayacaklarını göz ardı etmektedir.

Allah'tan başkasına dua etmenin, ondan başkasından yardım istemenin caiz olmadığı varsayıldığı için; kişinin bir başkasını yaşarken veya öldükten sonra dualara vesile/aracı kılınmasını, şirk kabul ettikleri için bunu yapanları küfürle itham etmişlerdir. Bu yönüyle halk dindarlığından şefaaf inancını uzaklaştırmak istemektedirler.

Onların bu dindarlık algıları, Kur'an ile gelen, Hz. Peygamber'e dayanan, dinin aslını korumaya, sünneti hayatın her alanında hâkim kılmaya çalışan, her dinî meselede hadisle amel etmeyi önemseyen, reye müracaat etmekten kaçınan, Sahabenin ve Tâbiînün ve onlardan sonra gelen büyük imamların yolunu takip eden dinî anlayıştır. Rivayet buldukları sürece kıyasa müracaat etmeyen bu Müslümanlar için Selefi ismi kullanılmıştır.⁵⁶ Mümkün oldu-

⁵⁶ Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 507-508; Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 50; İşcan, *Selefilik*, 20; Mehmet Zeki İşcan, "Selefililiğin İhyacılığı ve Dinî Düşüncede Yenilik", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 3 (2009): 11-15; Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının

ğunca akıl yürütmekten kaçınmayı dinin yöntemi olduğunu varsayan bu din okuması, dinî emir ve yasakların vahiy ile belirlendiğini düşünürler. Bu yüzden akıl yürütmeye gerek duymazlar, sadece nass ve rivayet ile yetinirler.

Verilmiş fetvaların yerellik unsurları ile malul olduğunu göz ardı eden bu dinî okuma, kültürel koşullar ve olayın yaşandığı zaman dilimi gibi birçok nedenin çözüme meşruiyyet kazandırdığını, bazı koşulların belirli bir çözüm önerisini davet ettiğini, aynı sorunun farklı bir sosyolojide sağaltıcı bir etki göstermediğini ortaya koyar. Bu durum dinin tek düze, her durumda sonuç veren çözümlerinin değil, kişiye, topluma ve soruna göre değişen farklı çözüm önerilerinin de olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Oysa rivayetçi gelenek, standart çözüm önerilerini fark gözetmeksizin her durumda uygulamak ister. Farklılıkları hesaba katmayan bu dinî algı, özellikle modern birey ve toplumlarda yeterince işlevsel değildir.

Doğru din anlayışının selevin din algısı olduğunu düşünen neo-selefi yapılar, her türlü rivayeti reyden üstün tutmaktadır. Onlar her sosyal ortamda ve her kültürel koşulda, rivayet ehli selevin takındığı tavrı takınmanın doğru dindarlık modeli olduğunu düşünürler. Bu akımlar, neo-selefi geleneğin beslendiği yapılardır. Bu yönüyle neo-selefi akımların beslendiği dini kaynaklar, klasik selefi kaynaklarca beslenir. Bu bağlamda Vahhabî gelenek, neo-selefi yapılar ile rivayetçi marjinal yapılara eğilimli ortak paydasında birleşirler. Bu iki yapının aynı ya da birbiriyle organik bağı olduğu düşüncesi hatalı olsa bile her iki yapı da hiyerarşik rivayetçi din okumaları olması hasebiyle, ortak paydada buluşurlar. Ayrıca aynı kaynaktan beslenmeleri, aynı metin okuma yöntemlerini kullanmaları sebebiyle iki yapı birbirine diğerlerine nispetle daha çok benzemektedir.

Müslüman gelenekte ortaya çıkan Haricilik, Zahirilik ve Hanbelilik gibi yapıların neo-selefi yapılanmaların kaynağını oluşturdukları kabul edilmektedir. Bu algı, katı ama asla kesin olmayan bir dinî anlayışı beslemektedir. Ötekine yaşam imkânı tanımayan bu dinî yapı, çoğulculuktan uzak, homojen bir dinî ortak paydayı öngörür. Bu yapılar dirayetten kaçınmaları ve rivayetçi olmaları sebebiyle *selefi* anlayıştaki ortak algıları garanti etmektedir. Selefi akımların bu bağlamda ayırıcı özelliği, itikadî hususlarda nassla-

Anlam Serüveni” (Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, 2014), 39.

rın zâhiri ve ilk anlamları dışında kalan şahsî rey ve akîf istidlallerin kullanılmasını reddedip bilgi kaynağı olarak yalnızca Kitap ve Sünneti kabul etmeleridir.⁵⁷

Modern dünyada “Selefi” etiketi taşıyan grupların neredeyse tamamı, kendilerini Kitap ve Sünnetle sınırlamaları sebebiyle, akli dışlayıp nassları literal okumaya tabi tutmakta, erken dönem uygulamalarını sahiplenmekte, diğer bütün alternatif algıları bid’at olarak değerlendirmektedirler. Ana kaynaklara dönme ortak paydası da dâhil tutumları sebebiyle geleneksel Selefiyye ile belirgin bir benzerlik taşıdıkları söylenebilir.⁵⁸ Tarafların algı, kaynak ve yöntem benzerlikleri bu varsayımı desteklemektedir.

Sonuç

Selefiyye’ye göre, Kitap ve Sünnetten çıkarılan sonuçlar hâriç din ve temel akâid konularında akıl yürütmek, yani rey ve kıyasa başvurmak dinin onayladığı bir tavır değildir. Bu yargının sebebi, onların dinî konuların bünyesinde akîf istidlalleri de barındırdığı yönündeki kanaattir. Buna göre dinde nasslardan bağımsız bir akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur. Selefiyye akımının akıl yürütme karşıtlığının temelinde, onların akıl yürütmeye bir bütün olarak “hevâ” manası vermeleri yatmaktadır. Oysa her rey hevâ değildir. Selefi gelenek Kur’an’ın lafız anlamının gerçek anlam olduğunu kabul etmekte ve Kur’an’ın mecaz içermediğini iddia etmektedir. Kur’an tarafından onaylanması mümkün olmayan bu algı, yaşamın kendi doğallığıyla da örtüşmez.

Selefiyye’nin modern dünya ile ilişki kurmasını engelleyen sebeplerden kabul edilen bid’at telakkisi sorunludur. Selefiyye’ye göre din ve yol bellidir. Din adına söylenmesi gereken her söz söylenmiştir. Onlara ilaveten söylenecek her söz bid’attir, onlara ilişkin yapılacak yorumlar da bid’at kapsamına girmektedir. Selefiyye’nin din adına söylenen her yeni sözü bid’at ve dolayısıyla dalâlet olarak nitelemesi, Kur’an’ın bütün zamanlar için geçerli olduğu inancıyla ters düşmektedir. Selefiyye’nin iman-amel birlikteliği

⁵⁷ Mehmet Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefliğin Kesişen Ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, sy. 2 (2017): 124-141.

⁵⁸ Hatice Teber, “Kur’an-ı Kerîm’e Göre Kalbin Duyu ve Yeteneklerinden Küfür”, *Gaziantep University Journal of Social Science*, 21, sy. 4 (2022): 1885.

anlayışı, insan fiilleri konusunda toleranssız yapılar olarak görülmelerine sebep olmaktadır. Onların halk dindarlığını ve halk yaşamını katı ve keskin bir şekilde dizayn etme çabaları, önerdikleri dindarlık modelinin güncellenmesini ve halkın bu dindarlığa yönelmesini engellemektedir.

Neo-selefi yapıların rivayetçi bir yöntem takip etmeleri onların örf ve adetten beslenen kültürel İslam'a varis olmalarını gerektirmiştir. Rivayetçi yöntemi benimsemiş olan bu yapıların kültürel olarak modern dünyaya yakınlık sorunları sebebiyle, rivayetçi Müslüman gelenekler ile bu neo-selefi yapıları birbirleriyle bağlantılı hale getirmektedir. Bu yapıların rivayetçi kimliği, karşılaşılan sorunların çözümünü, içinde yaşanan çağda aramak yerine geçmişte aramayı gerektirmektedir. Romantik İslam algısına sahip olan bu yapılar, güncelin sorun alanlarına sırtını dönmüş olup bunları anlama imkânından yoksundur.

Dijital dünyada kendilerine muhatap arayan bu neo-selefi akımlar, balık avcılığını andıran tekniklerle farklı derinlikteki sosyal mecralara ağlarını atar, modern dünyayla barışık olmayan, içinde yaşadığı sosyal parkurdan rahatsızlık duyan bireyler ararlar. Onları buldukları zaman çözüm adına kendi din algılarını ve dünya görüşlerini muhataplarına aktarırlar.

Bu çalışmada modern neo-selefi akımların klasik Selefi öncülerini hangi düzlemlerde takip ettikleri, onlardan hangi hususlarda ayrıldıkları tespit edilmeye ve tartışılmaya çalışılmıştır. Daha çok Hanbelî geleneğe dayanan bazı modern yapıların aslında klasik Selefilik ile arasındaki derin farka rağmen Hariciliğin tekfirci yaklaşımını da benimsediği görülmektedir. Bu benzerliğe rağmen neo-selefi yapıları ilk dönem Hariciliği ile bir tutmanın doğru olmayacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Apak, Adem. "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni". İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Apaydın, H.Yunus. "İbn Hazm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20: 58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Apaydın, H.Yunus. "Zâhiriyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44: 93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atay, Hüseyin. "Ehlu'd-Diraye - Ehlu'r-Rivaye". 51-90. İstanbul: y.y., 2013.

- Avcu, Ali. "Dār al-hijra in Khārijī and Ismā'īlī Thought". *İlahiyat Studies* 2, sy. 2 (2011), 169-187.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10: 507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-Tenzîl Ve Esrârü't-Te'vîl*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylülle Derinleşen Ayrılık Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye". *Dinî Araştırmalar* 7, sy. 20 (2004), 205-234.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Çınar, Bayram. *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine*. Araştırma Yayınları, 2021.
- Çınar, Bayram. *Ehl-i Hadîs'in Kelâm'a Aidiyeti Sorunu*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Çınar, Bayram. "İftirâk Hadisinin Yaygın Olmayan Bir Versiyonuna İlişkin Bir İnceleme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021).
- Çınar, Bayram. "İslâm Kültür Geleneğinde 'Savâdu'l-A'zâm'". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 16 (2021), 873-899.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b Dâvûd. *Ahbâru't-Tivâl* thk. Abdu'l Mûn'im Âmîr. Beyrut: Dâru İhyai'l-kutubu'l-Arabî, 1960.
- Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-İmân ve Me'âlimuhu ve Sunenuhu ve Istikmâluhu ve Derecâtuh*. thk. Muhammed Nâşiruddîn el-Elbânî. b.y.: Mektebetü'l-Meârif li't-Tibâti ve'n-Neşr, 1404/1983.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Anka Yayıncılık, ty.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Darul-Hadis, 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn çev.Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *El-İktisâd fi'l-İtikad (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*. çev. Mahmut Kaya - M.Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- İtir, Nureddin. "Dâvûd Ez-Zâhirî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Ebî Ya'îlâ, Ebu'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'îlâ Muḥammed b. Muḥammed. *Ṭabaḳātu'l-Ḥanâbile*. thk. Muḥammed Ḥâmid el-Faḳî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ty.
- İbn Kâyyim el-Cevziyye, Ebu 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşķî el-Ḥanbelî. *İ'lâmu'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Ebu 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥâsen Âlu Suleymân. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1423.
- İbn Kuteybe, ed- Dineverî. *El-İmame ve's-Siyâse Çev. Kadir Erbil*. İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefî'î. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taḳiyyüddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Ḥarrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ - İbn Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muḥammed b. Ḳâsım. Medine: y.y., 1416/1995.
- İğde, Muhyettin. "Selefilikğin Tarihi Arka Planı: Hanbelilik". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8, sy. 2 (2015).
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilikğin İhyacılığı ve Dinî Düşünceye Yenilik". *Mari-fe Dinî Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 3 (2009).
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilikğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(Ma)Mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak". *Kur'ân ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)* ed. Hayati Hökelekli- Vejdi

- Bilgin*. 227-245. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. “Şi’ilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 2 (2013), 293-319.
- Kalhatî, Ebu Abdullah Muhammed b. Saîd el-. *el-Keşf ve’l-beyân thk. Seyyide İsmail Kâşif*. 2 Cilt. Maskat: Saltanatu Umân Vizâretü’t-Türâsi’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1980.
- Koca, Ferhat. “Hanbelî Mezhebi”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 15: 525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Seleflik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kubat, Mehmet. “Selefiyye İle Neo-Selefliğin Kesişen Ve Ayrışan Yönleri”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6, sy. 2 (2017), 124-141.
- Kutlu, Sönmez. *Selefliğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayın, 2016.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsiri Kebir*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Muslim, Ebu’l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1374/1955.
- Mustafa, İbrahim vd. “*bd’a*” *maddesi*. Kahire: Dâr’ud-Da’ve, ty.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dinî, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000).
- Özen, Şükrü. “Hallâl, Ebu Bekir”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 15: 382-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özervarlı, M.Sait. “Selefiyye”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Ahmed eş-. *el-Milel ve’n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Teber, Hatice, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Kalbin Duyu ve Yeteneklerinden Küfür”, *Gaziantep University Journal of Social Science*, 21, sy. 4 (2022), 1880-1889.
- Teber, Ömer Faruk. “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”. *EKEV Akademi Dergisi*. 12, sy. 34 (2008), 57-72.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-. *Makâsıdu’l-Kelâm Fî ‘Akâidi’l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019.
- Tunç, Mazhar. *Suud Selefiliği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Surveys -I - Islamic Philosophy and Theology: İslam’i Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*. Çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Yargı, Mehmet Ali. “İmam Ahmed b. Hanbel’in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”. Köln: Plural Publications, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahmed b. Hanbel”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2: 82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Teveşül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yücesoy, Hayrettin. *Tatavvuru’l-Fikri’s Siyasi ’ında Ehli’s-Sunna*. Dâru’l- Beşir, 1992.
- Zuhrî, İbni Şihab. *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar Çev. Mehmet Nur Akdoğan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.