

e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 9 Sayı: 1 BAHAR 2016

Makaleler

İhya/İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı

Hanifi ŞAHİN

Mısır Selefiği ve İhvân-ı Müslimîn'le İlişkisi

Kamile ÜNLÜSOY

Hâricilerin Günümüzdeki Devamı İbâdiler mi, Selefiler mi?

Metodik Bir Tartışma

Kadir GÖMBEYAZ

Çeviriler

İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni

W. M. WATT, çev. İbrahim Hakkı İNAL

Taberî Tarihi'nin İngilizce Çevirisine Önsöz

I.K.A. HOWARD çev. Yaşar KOCADAĞ

Kitap

İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci

Harun TÜRKOĞLU

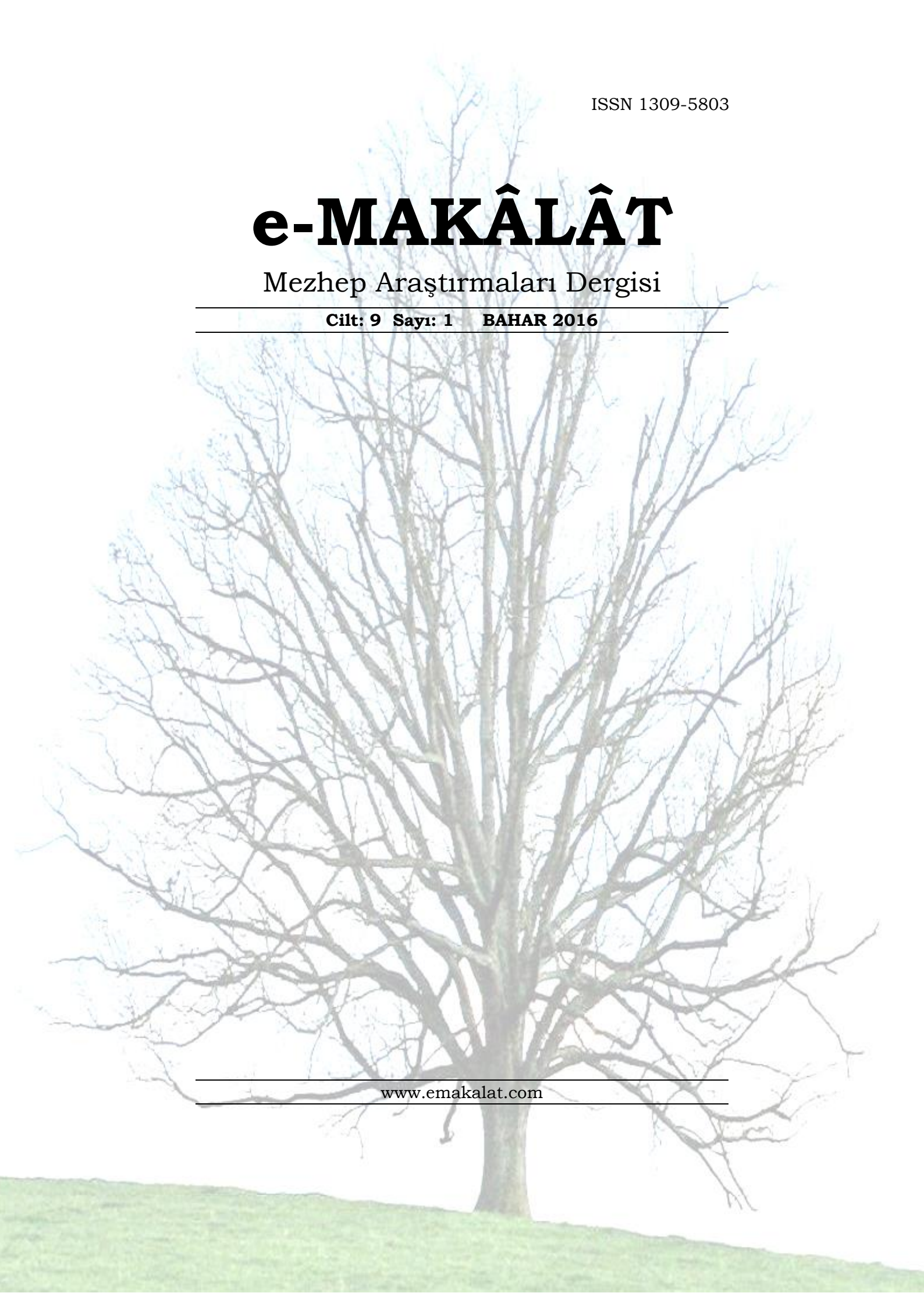
ISSN 1309-5803

e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 9 Sayı: 1 BAHAR 2016

www.emakalat.com



e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet SARIKAYA, Prof. Dr.

(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Ahmet İshak DEMİR, Doç. Dr.

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Ahmet İshak DEMİR

İletişim / Mailing

emakalat@emakalat.com

Copyright (c) 2016 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Danışma / Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet AK <i>Sütçü İmam Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa ÖZ <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet TURAN <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Osman AYDINLI <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İLHAN <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın DALKIRAN <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez KUTLU <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan ONAT <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf BENLİ <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas ÜZÜM <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Ali AVCU <i>Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Mazlum UYAR <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Cenksu ÜÇER <i>DİB</i>
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Doğan KAPLAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet ATALAN <i>Kastamonu Ü.</i>	Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN <i>Atatürk Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>	Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU <i>Bozok Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet KUBAT <i>İnönü Ü.</i>	Doç. Dr. Mehmet ÜMİT <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN <i>Atatürk Ü.</i>	Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZAN <i>Dicle Ü.</i>	Doç. Dr. Orhan ATEŞ <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Cumhuriyet Ü.</i>	Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU <i>Iğdır Ü.</i>
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>	Doç. Dr. Yusuf GÖKALP <i>Çukurova Ü.</i>

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Amaç ve Kapsam

- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, bilimsel hakemli bir dergidir.
- *e-Makalat'ta*, İslam Mezhepleri ve ilgili alanlarda, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, makale ve bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.

Süreç

- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* yılda iki kez www.emakalat.com adresinde yayımlanır.
- Editörler Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir.
- Dergide yayımlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.emakalat.com'a aittir.
- Başvuru şartları ve ayrıntılı yayın kuralları için www.emakalat.com adresine bakılabilir.

Teşekkür

- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* sekizinci yılı olan 2015'ten itibaren TÜBİTAK ULAKBİM hizmeti olan DERGİPARK AKADEMİK sunucularında barındırılmaktadır. Gerek sunucu gerekse ücretsiz DOI hizmetleri dolayısıyla Dergimiz kendilerine müteşekkirdir.
DergiPark ana sayfa: <http://www.dergipark.gov.tr/>



e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt: 9 Sayı: 1 BAHAR 2016

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı..... s. 1-37.
Relationship Between Salafism And The Movement Of Rivavel And
Renewal

Hahifi ŞAHİN

Mısır Selefiği ve İhvân-ı Müslimîn'le İlişkisi s. 39-75.
Egypt's Salafis and Their Relationship with Muslim Brotherhood

Kamile ÜNLÜSOY

**Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi,
Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma..... s. 77-98.**
Is Modern Khârijîs Ibâdîs or Salafis A Discussion on Methodology

Kadir GÖMBEYAZ

Çeviriler | Translations

İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni s. 99-121.
The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition

W. M. WATT, çev. İbrahim Hakkı İNAL

Taberî Tarihi'nin İngilizce Çevirisine Önsöz s. 123-131.
Preface to the History of Tabari

I.K.A. HOWARD, çev. Yaşar KOCADAĞ

Kitap | Book Review

İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci s. 133-137.

Harun TÜRKOĞLU

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
Cilt: 9 Sayı: 1 BAHAR 2016

MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında yurdumuzda dipnot sistemi olarak bilinen Chicago Sisteminin (The Chicago Manual of Style) aynen uygulanmasını istemektedir.

Kaynağın **1**-İlk geçtiği yer; **2**-Tekrar geçtiği yer ve **3**-Kaynakça (metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir) hali aşağıda örneklendirilmiş olan bu sistemin ayrıntıları için http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html adresine bakılabilir.

Tek Yazarlı

1. Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 61.
2. Fığlalı, *İslâm Mezhepleri*, 35-53.
3. Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

İki Yazarlı

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 44.
2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri*, 44-53.
3. Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Üç ve Daha Çok Yazarlı

1. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4: 36.
2. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2: 44.
3. Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Tercüme Kitap

1. William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 53.
2. Watt, *İslam Düşüncesi*, 34-54.
3. Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar

1. Rudolph Ulrich, “Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 29.
2. Ulrich, “Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı”, 18-39.
3. Ulrich, Rudolph. “Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı”. çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu. 154–186. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Nev’îzâde Atâî, *Hadâiku’l-hakâik fî tekmileti’ş-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 55.
2. Nev’îzâde, *Hadâiku’l-hakâik*, 34.
3. Nev’îzâde Atâî. *Hadâiku’l-hakâik fî tekmileti’ş-Şekâik*. nşr. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
1. İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1369/1950), 19-33.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, 32-56.
3. Cüveynî, *İmâmü’l-Harameyn. el-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*. nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1369/1950.

Yazma Eser

1. Ebü’l-Hasan Rüstüğfenî, *el-Fevâid, Mecmû’u’l-havâdis ve’n-nevâzil* (Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 000547), 53b
2. Rüstüğfenî, *el-Fevâid*, 78b
3. Rüstüğfenî, Ebü’l-Hasan. *el-Fevâid, Mecmû’u’l-havâdis ve’n-nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 000547, 53a-126b.

Makale (Basılı)

1. Metin Bozan, “Şeyh Adî’siz Yezidilik: Yezidilerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy.2 (2012): 28.
2. Bozan, “Şeyh Adî’siz Yezidilik”, 29.
3. Bozan, Metin. “Şeyh Adî’siz Yezidilik: Yezidilerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy.2 (2012): 23-41.

Makale (Online)

1. Mehmet Atalan, “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (2012): 23, erişim 22 Mart 2016, <http://emakalat.com/article/view/1085000108/1085000098>.
2. Atalan, “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”, 17.
3. Atalan, Mehmet. “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”. , *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (2012): 7-29. Erişim 22 Mart 2016. <http://emakalat.com/article/view/1085000108/1085000098>.

Ansiklopedi Maddesi

1. Hasan Onat, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 406-407.
2. Onat, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, 406.
3. Onat, Hasan. “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 406-407. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Arşiv Belgesi

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.
3. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

Tez

1. Ahmet İshak Demir, “Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 46.
2. Demir, “Keşf ve İlham”, 53.
3. Demir, Ahmet İshak. “Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.

Ayet ve Hadis

Âyetler italik yazılır ve el-Bakara 2/123 şeklinde gösterilir.

Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. *Buhârî*, “İman”, 1.

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
Cilt: 9 Sayı: 1 BAHAR 2016

Dikkat Edilecek Diğer Noktalar

Aynı dipnotta birden çok kaynak kullanılıyorsa kronolojik sıraya uyulmalı ve her kaynak arası noktalı virgül (;) ile ayrılmalıdır.

İHYA ISLAH HAREKETLERİ VE SELEFİLİK İRTİBATI

Relationship Between Salafism and the Movement of Rivavel and Renewal

Hanifi ŞAHİN*

Öz

İslam toplumlarında ıslah ihya faaliyetleri İslam tarihinde sıklıkla görülmüştür. müceddid hadisi olarak bilinen rivayetler bu düşünce yapısını beslemiştir. “Kaynaklara dönüş, bidatleri terk” şeklindeki söylemler birçok düşünce ekolü tarafından ifade edilmiştir. Tüm bu ihya çabalarını İslam’ın içyapısı bağlamında “kendini yenileme” olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanı sıra harici etkiler nedeniyle de ihya faaliyetleri olmuştur. Bu faaliyetlerin yoğunlaştığı dönem 19. ve 20. yüzyıllardır. Bu dönemlerde Batı’nın teknikte ilerlemesi, din olarak İslam’ın buna neden olduğunun ileri sürülmesi, bu düşünceleri İslam topraklarını sömürgeleştirme aracı olarak kullanması Müslüman âlimleri yeniden diriliş için harekete zorlamıştır. Bu konuda adları İslami ihya hareketleri ile özdeşleşen Afgani ve Abduh’u ayrıca değerlendirmek gerekir. Onların düşünceleri birçok noktada Müslüman toplumları etkilemiştir. Selefî akımlarla onlar arasında bir etkileşim olsa da doğrudan bir katkının olduğunu söylemek zordur. Hatta denebilir ki, selefî akımlar Afgani ve Abduh’un doğru anlaşılmasını engellemişlerdir.

Abstract

The movement of rivavel (Ihya) or renewal (Islah) has often been seen in Islamic history. It is known as the mu-jaddid hadith constitute the basis of the structure of this idea. The rhetoric of “return to the sources, abandoning the innovations (bidah)” has expressed by many schools of thought. All these efforts can be evaluated as the “self-renewal” in the context of the internal structure of Islam. In the history of the movement of rivavel, also, external influences have been seen. The period of these activities were concentrated in 19th and 20th centuries. In this period, the technical development of the Western, the claiming the Islam, as a religion, caused it, using this idea, as a tool the colonization of Islamic lands, Muslim scholars have been mobilized for the resurrection. In this regard, Afghani and Abduh who their names are very important in the Islamic revival movements again need to examine. Their ideas have influenced the Muslims societies in many aspects. Although interaction between Salafiyah and them, it is difficult to say there is a direct impact on the Salafiyah. In fact, Salafi movements have prevented true understanding of them. The revival

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri.

Associate Professor, Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sects, Erzurum/Turkey (hanifisahin@atauni.edu.tr)

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
03.04.2016	15.04.2016	30.06.2016
DOI	http://dx.doi.org/10.18403/emakalat.13683	

İhya hareketlerini sadece Afgani-Abduh isimleri ya da sadece Günümüz Ortadoğu alanı ile sınırlandırarak araştırmamak lazımdır.

Anahtar Kavramlar: İhya, İslah, Afgani, Abduh, Selefilik

movements should not limited specific names and limited area.

Keywords: Rivavel (al İyha) renewal (al İslah), Afghani, Abduh, Salafizm

Giriş

Tüm dinlerin tarihinde ıslah hareketleri bir şekilde varlık bulmuş ve önem kazanmıştır. Değişik zaman ve yerlerde ortaya çıkan dini-ahlâkî gelenekleşme, gevşeme ve çözümler karşısında devamlı gelişen ihya hareketleri, toplum içinde görülen bu tarz gevşemelere karşı koymak üzere dinin devamının sağlanmasına ve iç hayatiyetini muhafaza etmesine delalet eder.¹ Yaşanmışlık hali, süreçler, ister istemez din anlayışında bir takım bozulmalara neden olur. Din, ona inananların arzuları, zihni yapıları istikametinde bir değişikliğe uğrar. Corci Zeydan (v.1914) bu durumu değerlendirirken toplumu dönüştürmede en etkili unsur olarak gördüğü “din adamları” sınıfını ikiye ayırmaktadır. Birincisi, dini vazeden veya tebliğ eden peygamberler; ikincisi, dinin sosyal boyutta kazandığı değişme ve bozulmaları ortadan kaldırarak onu aslına irca etmeye çalışan muslihlerdir. Ona göre bozulduktan sonra din o hale gelir ki, onu ıslah etmek, yeni bir din ortaya koymaktan daha zor olur.²

İhyacılar, öncelikle dinin inanç ve uygulamada temel dini esaslardan uzaklaşmış olduğu iddiasını dillendirirler. Din nazariyesi ile ilgili bu itiraz, dini sonradan yapılan ilave ve tahriflerden temizleyerek eski saf haline irca etme gayesini amaçlar. Kısaca her dini ihya hareketinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmeyi savunur. Bu durumdan çıkış yolu ise dine sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılmasıdır.³

¹ bkz. H. Ezber Bodur, “Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri” (Doktora Tezi, Erzurum, 1986), 1.

² Bkz. Corci Zeydan, *Teracimu Meşâhîru’ş-Şark fi’l-Karni’t-Tasi Aşere* (Hindevi, Mısır 2012), 1: 325

³ H. Frayer, *Din Sosyolojisi*, çev. T. Kalpsüz, (Ankara 1964), 60-61.

İslah anlayışının İslâm düşüncesinde temel referans noktası *müceddid* hadisi olarak da meşhur olan rivayetlerdir. Hadiste “*Allah Teâlâ, her yüz sene başında bu ümmete, dini tecdid edecek insanlar gönderecektir.*”⁴ denilmektedir. Bu hadisin oluşturduğu muhayyileden hareketle İslam toplumlarında müceddidsiz bir zamanın tasavvuru dahi düşünülemez; bu durum, bir fetret hali olarak değerlendirilir.⁵

İslah ya da ihya çalışmalarının başlangıç noktası konusunda çok sayıda durum ve isim işaret edilmektedir. Ancak bu işe Gazzâli (ö.505/1111)’nin ihya teşebbüsleriyle başlamak yerinde olacaktır.⁶ İslâm tarihinde ihya hareketleri genel bir eğilim olarak Gazzâli’nin sentezci sünni ıslahatıyla başlatılır.⁷ Gazzâli, ihyacı bir düşünür olmayı hak edecek bir şekilde, İslam görüntüsü altında inanca sızmaya çalışan gayri İslâmî unsurların varlığına dikkat çekmiştir. İslâm’ın esaslarına bağlı kalmak şartıyla fikhî meselelerde teferruata ait farklılıkların pek önemli olmadığını belirtmiş, mezhep mensupları arasındaki sürtüşmelerin vahametini dile getirmiştir. Hiçbir delile dayanmadan bilinçsizce kabul edilen imanın şüphelerle dolu olacağını, insan için en önemli özellik olan imanın bilinçli bir şekilde oluşması gerektiğini beyan etmiştir. Ayrıca mezheplerin zayıf taraflarını göstermek suretiyle içtihat ruhunun yeni baştan canlanması için çalışmıştır. Gazzâli’nin ihya düşüncesinde bazı alanlar eleştiri merkezi olarak seçilmiştir. Nitekim o, ahlaki çözümler üzerinde durmuş, dünya ilmi

⁴ Ebu Davud, Melahim 1, II.

⁵ Bkz. Eşref Edib, “Dinde Reformcular”, *Dinde Reformcular*, Haz. E. Edib, A. F. Başgil, N. Topçu ve diğerleri, (İstanbul: Sebilurreşad Neşriyatı, 1959), 26.

⁶ Gazzâli’nin ihya ve dini düşüncenin yenilenmesi konusundaki görüşleri hakkında detay için bkz. M. Zeki İşcan, “Gazali’nin İhya ve İslah Düşüncesine Genel Bir Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47 sy. 3 (2011), 115-134; a.mlf., “Dini İhya ve İslah Düşüncesinde Gazali’nin Önemi”, Süleyman Demirel Üniversitesi *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâli Sempozyumu* (12-14 Mayıs 2011), (Bildiriler Kitabı 2014), 37-48.

⁷ T. Waardenburg, “Official and Popular Religion in Islam”, *Social Compass*, V. XXV, no. 3-4, (1978), 316.

halini alan fıkha itiraz etmiş, kelamı din nazariyesinde bir sapma olarak görmüş ve felsefeyi ise din nazariyesine bir tehdit olarak değerlendirmiştir.⁸

Gazzâli'ye kadar olan sürecin İslam medeniyetinin düşüncede zirve olduğu ve ondan sonra durağan bir düşünce haline geldiği ifade edilmektedir. Hatta Gazzâli'den sonra Endülüs ve İran havzasında İbn Haldun (ö.808/1406) ve Molla Sadra (ö.1050/1641); Anadolu'da Osmanlı'nın siyasi ve askeri olarak yükselişi, İmam Birgivi (ö.981/1573) gibi isimlerin varlığına rağmen durağanlık aşılammıştır. Bu nedenle Gazzâli ile Cemaleddin Afgânî (ö.1897) arasındaki geçen yaklaşık sekiz yüz yıl, İslam kültür ve medeniyetinin esas itibarıyla kendini tekrar ettiği ileri sürülmüştür.⁹ Gazzâli –Afgânî arasındaki dönemde İslam dünyası tasavvuf, Eş'arilik ve Selefilik vektörel bileşkesinden oluşan "irrasyonelin", Cabiri'nin deyimıyla "hermetik atıl aklın" hâkimiyeti altına girmiştir.¹⁰ Cabiri bu durumu "burhana" karşı "beyan ve irfan"ın zaferi olarak tanımlamaktadır.¹¹

Tanımlama Problemi ve Tarihi Arka Plan

Gerek batıda gerekse doğuda Muhammed b. Abdilvehhab (ö.1206/1792)'a nispet edilen hareket ile Cemaleddin Afgânî ve ardından Muhammed Abduh (ö.1905)¹² ile temsil edilen hareketleri tanımlamada, konumlandırmada bazı zorlanmaların olduğu görülmektedir. Bunlar bir birlerinin devamı mıdır? Bunların İbn Teymiyye (ö.728/1328) ile irtibatı nedir? gibi çok sayıda sorular sorulmaktadır.

⁸ Detay için bkz. Ebu'l-Ala Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, (İstanbul: Pınar Yay, 1986), 82-85.

⁹ R. İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti: Ortak İyinin İktidarı*, (İstanbul: İnşa Yay, 2011), 308.

¹⁰ Bkz. Muhammed Abid el-Cabiri; *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: 1997), 259-307.

¹¹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Bürhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: 2000), 691.

¹² Hayatı ve görüşleri hakkında detay için bkz. Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh: Müceddidü'd-Dünya bi Tecdidü'd-Din*, (Beyrut: 1985), 24-25; M. Zeki İscan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: 1998), 17-18.

Özellikle İbn Abdilvehhab'ın hareket tarzının siyasetle iç içe oluşu, bunu diğer ıslah/ihya hareketlerinden ayrı değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Dahası ihya hareketlerinin ortaya çıkışında hepsinin aynı motivasyondan beslendiğini ifade etmek de mümkün görünmemektedir. Örneğin İbn Abdilvahhab'ın düşünce sisteminde ihyacılık, dışlamacı bir söylem şeklinde görev icra etmiştir. Oysa Afgânî ve Abduduh'da ihya ya da ıslah çabalarında "kriz"e çözüm bulma kaygısının olduğu görülmektedir. İbn Abdilvehhab'ın, dinin yenilenmesi çağrısı siyasal bir duruşun sonucudur. Vehhâbilik, İslami safiyet bayrağı altında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıkıştır. Vehhâbilerin *bidat* deyip karşı çıktıkları hemen her şey, ilerleme eserleridir.¹³ Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.¹⁴

İbn Abdilvehhab'ın bidat, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, siyasal açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir.¹⁵ Bu vurgu, ıslah arayışlarının oluşturduğu bir zeminde; bir yandan sömürgecilere karşı duruşu, diğer yandan Osmanlı karşıtlığını ve Arap milliyetçiliğini, öte yandan geçmişe sarılarak var kalabilme çabalarını içinde barındıran farklı eğilim ve arayışların ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebepten, Selefiyye'yi tarihin derinliklerine taşımak da, Vehhâbilikle özdeşleştirmek de, Muhammed Abduduh'uh çabalarıyla irtibatlandırmak da oldukça zordur.¹⁶

¹³ Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay, 2001), 39-41.

¹⁴ Hamit İnanet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, (İstanbul: Yöneliş Yay., 1991), 10

¹⁵ İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6 sy. 2 (2013), 156.

¹⁶ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şiî-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013), (2014), 538.

Bu tebliğde selefilik ile ihya hareketleri arasındaki irtibatın ne olduğu yönündeki net cevaplar yerine bazı sorular sorarak meseleye başlamanın daha doğru olacağı düşünülmektedir. Literatürde Afgâni ile başlayıp günümüze kadar gelen yaklaşık bir buçuk asırlık dönem *ihya*, *ıslah*, *İslam modernizmi* ve *çağdaş İslam düşüncesi* gibi kavramlarıyla karşılanmaktadır. Biz, bu kavramların Batı'nın her türlü kuşatması karşısında İslam'ı savunma amacına sahip tüm grupları tanımlamak üzere kullanıldığını düşünmekteyiz.

Bazı kavramlar vardır ki, onlarla hem kavramın medlulünü hem de yaslandığı geleneği tanımak, sahip olunan zihniyetleri ele alıp değerlendirmek ve kavramlar üzerinden bir düşünce yapısını yargılamak mümkündür. Bugün için *İslam*, *Selefilik*, *Şia*, *Vehhâbilik*, *Siya-sal İslam*, *İhya*, *modernist*, *Sünnet-i Seniyye*, *Ehl-i hadis* vb. kavramlar bunlardan bazılarıdır. Bu kavramlar, diğer topluluklar karşısında İslam imajının ve imgesinin nasıl olması gerektiğini belirleyen, bir bütün olarak İslam'ın mahkûm edilmesine ya da baş tacı edilmesine yol açan kavramlardır. Kavramlar bir düşüncenin ne olduğunu tanımlamada önemli birer enstrüman oldukları kadar suçlama, sövme ve hakaret etme aracı olarak da işlevseldir. Tarih bize göstermiştir ki, insan kelimelerle yalnız eşyayı değil, aynı zamanda ihtiraslarını, sevgi ve nefretlerini de dile getirmiştir.¹⁷

Her oluşumun, oluşum sürecine etki eden ve daha sonra düşünce sisteminin omurgasını oluşturan temel kavramları, ana düşünceleri mevcuttur. Herhangi bir zihniyetten ve mezhebi oluşumdan söz edebilmek için, o oluşumun fikirlerinin hangi zaman diliminde toplumda yer tuttuğunu, nasıl bir süreçte teşekkül ettiğini, hangi kavramlarla kendisini ortaya koyduğunun tespiti önem arz etmektedir. Müslümanların yaygın tarih algısında, önceki kavram ve fikirlerin, daha sonraki olaylarla ve oluşumlarla kolaylıkla irtibatlandırıldığı ile ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Bunun tersi de görülmektedir; daha sonra oluşan fikir ve kavramlar, daha önceki birtakım olaylarla kolaylıkla irtibatlandırılabilir. İşte ihya/selefilik, ıslah gibi

¹⁷ Kavram-zihniyet ilişkisi hakkında detay için bk. Hanifi Şahin, *İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünni Algısı*, (Ankara: Berikan Yay, 2015), 156-172.

kavramların yaşadığı süreçler buna birer örnektir. Bu kavramlar duruşlarına ve düşüncelerine meşruiyet alanı açmak isteyenler tarafından kendi paradigmaları eşliğinde okunmaktadır. Burada göz ardı edilen gerçeklik şudur: Her mezhep, her zihniyet teşekkül ettikten, fikirleri toplumda yer tutmaya başladıktan sonra, hem geçmişe doğru kök salar, hem de geleceğe doğru filiz verir. Bir başka ifadeyle, her mezhep, her zihniyet, kendisi ile birlikte kendi tarihini ve geleceğini inşa eder. Bu doğrultuda tarihin geriye doğru işletildiğini, tarihle birlikte geçmişle ilgili algının da yeniden kurgulandığını unutmamak önemlidir.¹⁸

İslam dünyasının son asırlarına mührünü vurmuş olan dinî yenileşme ve modernizm çabaları için kullanılan kavramlar çoğu zaman birbirine karıştırılmış ve hiçbir sistematığe tabi tutulmadan biri ötekine tercih edilegelmiştir. Bu tercihte ön plana çıkan husus ise bu kavramları ortaya atan yenilikçilerin fikrî çizgileri olmuştur. Bazı eserlerde ise “ıslah” kavramı daha çok İslam dışı unsurları temele alması anlamıyla, Batı’daki reform ile özdeşleştirilmekte, yenileşme ile ilgili diğer kavramlarla birlikte geleneğe olan yakınlıklarına göre bir sıralaması yapılarak “teceddüt, tecdit ve ıslah” şeklinde bir derecelendirmeye gidilmektedir. Bir başka örnekte bunun tam tersi yapılmaktadır. Muhammed el-Behiy, ıslah kavramına, “kendi özgün değerlerini açığa çıkarma çabası” olarak olumlu bir mana yüklerken, tecdit ve reform kavramlarına “İslam’ı yabancı bir düşünce biçimine uydurma” gayreti şeklinde olumsuz bir anlam yüklemektedir.¹⁹ Bu derecelendirmeler, ciddi anlamda herhangi bir delile dayanmamaktadır. Hâlbuki yenilikle ilgili kavramların kelime köklerine bakıldığında İslam düşünce tarihini bütünüyle gözden geçirdiğimizde durumun hiç de öyle olmadığı görülecektir.²⁰

¹⁸ Bkz. Onat, “Şii-Selefi Kutuplaşması”, 532.

¹⁹ Muhammed el-Behiy, *İslami Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarmış, (İstanbul: 1997), 169-174.

²⁰ İbrahim Maraş, “İslam Dünyasında Yenileşme Arayışları”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, (Ankara: Ankuzem Yay, 2005), 398.

İslam düşünce geleneğinde yenileşme hareketleri tartışıldığında birbirlerinin yerine kullanılan üç önemli kavram söz konusudur. Bunlar *Cedit*, *İslah* ve *İhya* kavramlarıdır. Bu kavramlardan *Cedit*, lügat anlamı itibarıyla; eskinin zıddı olarak, yeni anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin bir başka türevi olan *tecdit* ise; yenilemek, bir şeyi eski haline kavuşturmak gibi anlamları sahiptir. Aynı kökten gelen *müceddit* ise yenileyen veya bir şeyi eski haline kavuşturan kişi için kullanılmaktadır.²¹

İslah kelimesi, lügat anlamı itibarıyla, fesadın zıddı olarak, düzeltmek, kusur ve noksanını, fenalığını gidermek, bozuk yerleri kemâle kavuşturmak, onarmak ve hastayı sıhhate kavuşturmak gibi oldukça geniş bir anlam çerçevesine sahiptir.²² *İslah* kelimesi Kur'an-ı Kerim'de de yer almaktadır. Ayetlerde geçen *ıslah* kelimesi; ferdi ve toplumsal anlamlarıyla, kişinin benliğinden başlayıp topluma kadar yükselen bir mana ifade etmektedir.²³ En nihayetinde *ıslah*; esas olarak bir şeyi daha önceki iyi haline çevirme anlamına geldiği gibi bozulan hususların yerine, eskiden bulunmayan, yenilerini koymak manasını da taşımaktadır. Böylece *ıslah* kelimesi, tıpkı *tecdit* kelimesinde olduğu gibi iki yönlü bir manayı içermektedir. Bunlardan geçmişe dönük olanı, genel anlamıyla selef, yani kendisinden önceki geleneğe bakış açısını içinde barındırırken diğeri, yani geleceğe dönük olanı ise hem yeni içtihatları, yorumları hem de evrensel bilgi ve kültür birikiminin ürünlerinden faydalanmayı ortaya koymaktadır. İki kavramın lügat anlamları, İslâm düşüncesindeki ıstılâhî anlamlarını da şekillendirmiştir.²⁴

²¹ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, t.y. 2: 516-17; Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lugati*, (İstanbul: 1928, 2: 288, 3: 107-115; Seyyid Ebü'l-A'la Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, (İstanbul: 1995), 43-45; İbrahim Maraş, "İslam Dünyasında Yenileşme Arayışları", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör. Hasan Onat, (Ankara: Ankuzem, 2005), 399.

²² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 2: 516-17; Kadri, *Türk Lugati*, 3: 322-325.

²³ Örnekler için bkz. el-Bakara 2/228; el-En'am 6/48; el-A'râf 7/170; el-Hucurât 49/9

²⁴ Maraş, "İslam Dünyasında Yenileşme Arayışları", 400.

İhyâ ise kelime olarak canlandırma, diriltme, ölü toprak üzerinde tasarrufta bulunma, ölü araziye ekip dikme ve sufi literatüründe de nefsin ilahi nurlarla nurlanması, tecellilerin ortaya çıkması gibi anlamlara gelmektedir.²⁵ Burada dikkat çekici ortak nokta, bir şeyin gerçekte var olan temel özelliğine kavuşma anlamıdır. Çünkü toprak üretime müsait olduğu halde kimse tarafından işlenmediği için ölü arazi hükmüne girmiştir. Sûfi, özünde sahip olduğu ilahi cevhere, kendisini arındırmak suretiyle ulaşmaya çalışmaktadır. Nitekim İslam düşüncesinde “dini ilimleri yeniden canlandırma” anlamına gelen *İhyâu Ulûmi'd-Din* isimli kitabın yazarı İmam Gazzâlî'nin ihya kavramıyla anlatmaya çalıştığı da budur. Yani Gazzâlî, gerçek ilimlerin ve selef-i salihinin takip ettiği ahiret yolunun artık unutulduğunu söyleyerek bunları “ihya” etmekten bahsetmektedir. Buna göre Müslümanları içine düştükleri dini, ahlâkî ve kültürel yozlaşmadan ve bunların içtimâî ve siyasî yansımalarından kurtarmaya çalışmak, dini anlayışı ihya etmek demektir.²⁶

Selef ise ilk dönem kaynaklarında *ehlü's-sünne ve'l-cemaat*²⁷, *ehlü's-sünne*, *ehlü'l-hadis*, *ehlü'l-eser*, *ehlü'l-ittiba*²⁸ *et-tâifetül'mansûra*,²⁹ *fırka-i nâciye*,³⁰ şeklinde sunulmaktadır. Bu tanımlardan hareketle selefin sadece hadiste ifade edilen ilk üç nesli kastettiği anlaşılabilir. Ancak *menhec* kelimesi merkeze alındığında yani ilk üç neslin takındığı tavır, metot esas alındığında yaşanan zaman diliminin önce veya sonra olması bir anlam ifade etmez yani kitap ve sünnette yapmak temel kriterdir, ashab arasında da olsa bu şekilde

²⁵ Bkz. Tehânevî, *Kitabu Keşşafî Istilahati'l Fünûn*, (İstanbul: 1984), 40.

²⁶ Maraş, “İslam Dünyasında Yenileşme Arayışları”, 393-490, 401.

²⁷ İbn Ebû'l-İz, Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşki, *Şerhu't Tahaviyye fi'l Akidetü's- Selefîyye*, (Beyrut: 1988), 336.

²⁸ Şehristani, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut: 1980), 2: 46.

²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmu*, 3: 157.

³⁰ İbn Teymiyye, *Akidetü Ehli's-Süne ve'l- Fırkati'n- Naciye*, (Mısır: 1385), 10-11.

³⁰ *Selefilik: İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 28-32.

davranmayan selef olamayacağı gibi iki kaynağa yapışmak sonra bile olsa selef olarak nitelendirmek mümkündür ve bu şekilde hareket edecek insanlar kıyamete kadar varlığını koruyacaktır.³¹ Bir başka ifadeyle selefilik, Hz. Peygamber dönemini ve ilk üç kesimler Hz. Peygamber nesli kendisine ideolojik malzeme olarak benimseyenler anlamına gelir. Kendilerine bu tanımlamayı dayanak edinen kesimler Hz. Peygamber döneminde yaşamamışlar, sadece kendi ideolojilerini o döneme izafe etmişlerdir. Bundan dolayı “selefi” tanımlaması yerine “selefi” ifadesini kullanmak yerinde olacaktır.³²

İbn Teymiye'deki kullanıma bakıldığında Selefiyye'nin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade dışarıdan İslam düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun saflığına dönme niyetine tekabül ettiği söylenebilir. İbn Teymiye'de Selefi cihet (*el-cihetü's-selefiyye*), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan yeni yönelişler (*el-cihetü'l-bid'iyye*) karşısında, Kitap ve Sünnet'e dönmektir. Nebevi ve Selefi yol (*et-tarikatü'n-nebeviyye es-selefiyye*) Allah hakkında re'y ile konuşmamak, Sahabe ve Tabiin'in yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelamı bırakıp 'İlm'e tabi olmaktır. Selefiyye, bilhassa haberi sıfatlarda Kur'an ve sünnetin zahirine yapışmak, Sahabe ve Tabiinin sarılmadığı tevilden uzak durmaktır. İbn Teymiye'ye göre Allah kendini nasıl vafetmişse, Rasulullah O'nu nasıl anlatmışsa bunları öylece kabul etmek lazımdır. es-sabikûne'l-evvelün' (Sahabe) bu konuda Kur'an ve Hadisin dışına çıkmamışlardır. Mezhebu's-Selef, ta'dil (Allah'ın sıfatlarını kabul etmeme) ile temsil (Allah'ı yaratıklara benzetme) arasında orta bir yol tutmuştur. İşte Selefi yol (*et-tarikatü's-selefiyye*) budur. Selefiyye mezhebi (*el-mezhebu's-selefiyye*) örneğin “Allah semavat ve arzın nurudur” ayetindeki ‘nur’u tevil etmemektir. ‘Allah dünya semasına iner’ hadisindeki ‘inme’nin mecaz olduğunu kabul etmemektir.³³

³¹ Müfrih b. Süleyman el-Kavsi, *el-Menhecü's-Selefi*, Daru'l-Fazile, (Riyad: 1422/2002), 41.

³² Sıddık Korkmaz, “Selefilğe Karşı Reddiyeler”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2014), 450.

³³ İşcan, *Selefilik*, 26-27.

Selefiyye, Ehlü'l-Eser'in ilk dönemlerde olmayan sonraki bir adlandırılmasına karşılık gelmektedir. Selefiyye, rivayete dayalı din anlayışı tavrının bir yansımasıdır. Selefiyye, Ehlü'l-Hadis veya Ashabu'l-Hadis gibi dinin delile dayandığını, bu yüzden rivayetlerle gelen hususların muhtevaları tartışılmadan aynen kabulünü, re'y görüşü, araştırma ve incelemenin reddini esas almaktır. Ancak İbn Teymiye'deki kullanımı esas alındığında Selefiyye'nin, imam olarak Ahmed b. Hanbel'i kabul etmesine rağmen, asırlar içinde Ehlü'l-Hadis ve Ashabu'l-Hadis yolunun belirsizleşmesi, basit yapısını yitirmesi ve karmaşıklaşması karşısında, bu yolu yeniden ıslah niyetini de içerdiği görülmektedir. Çünkü İbn Teymiye, bazen Ehlü'l-Hadis'in cahillerinden bahsetmekte, Hanbeli mezhebi şeklindeki nitelendirmenin yanlışlığına dikkat çekmekte, hatta sahih nakil, sarih akıl'dan söz etmektedir. Fakat gözlemlenebildiği kadar İbn Teymiye'deki Ehlü'l-Hadis'in Selefiyye açılımı satıhta kalmış, özde herhangi bir ıslah söz konusu olamamıştır. Örneğin İbn Teymiye'de 'sahih akıl' 'Kur'an ve onu açıklayan sünnetten başka kurtuluş yoktur' görüşünün bir uzantısıdır. Ona göre esas olan, din ve nakildir. Akıl sadece idrak ve tasdik edicidir. Akıllar türlü türüdür ve bugünkü akılla yarınki akıl birbirine uymaz. Nakil ise daima birleştiricidir. Dolayısıyla İbn Teymiye'nin 'sahih aklı' onun akla kıymet verdiğinin bir göstergesi sayılamaz. Kaldı ki o bu görüşünü, Fahrettin Razi'ye dayandırılan, bir nevi akılcılık olarak nitelendirilebilecek; 'aklı delillerle sem'î deliller çatışınca akıl tercih olunur. Çünkü 'sem'î deliller yakın bilgi oluşturamazlar' anlayışına bir reddiye sadedinde dile getirmiştir.³⁴

Selefiyye konusunda, doğru bilgiye sahip olabilmek ve sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için sorulması gereken ilk soru şudur: Selefiyye, bir topluluğu ifade etmek üzere, ıstılah olarak ne zaman, nerede, kimler tarafından, kimler için kullanılmıştır; kavramın çekirdek bilgileri nelerdir? Nasıl bir istihale geçirerek günümüze ulaşmıştır?³⁵ Bu sorulara her bir kabul çerçevesi etrafında cevaplar vermek mümkündür. Ancak görebildiğimiz kadarıyla selefi hareketlerin en önemli

³⁴ İşcan, *Selefilik*, 28-32.

³⁵ Onat, "Selefi-Şii Kutuplaşması", 538.

açmazları, modern süreçleri yaşamalarına rağmen, kendilerine geçmişle meşruiyet alanı oluşturma gayretleridir. Oysa tanımlama çabamız, geçmişle kurdukları irtibatlarıyla değil “şimdi”de “eyledikleri”yle ilgili olmalıdır. Mevcut sefilik üzerinde bir tanımlama yapmayı zorlaştıran en önemli unsur, günümüz bazı sefî hareketlerin şiddete başvurmalarıdır. Çünkü kaynaklarda *selef-i salihin* şeklinde referansla gösterilen sefînin şiddetle bir işi olmamıştır. Aksine şiddet, Harici ve gali/uç fırkaların metodu olmuştur.

Sefiyye ile ilgili olarak gerek kavram ve kavramın irtibatlı olduğu zaman dilimi, gerekse içerik konusunda ciddi bir belirsizlik ve karmaşıklık olduğu kolayca görülebilmektedir. Bunun en başta gelen sebeplerinden birisi, Sefiyye'nin öncelikle bir zihniyet olduğunun çoğu zaman göz ardı edilmiş olmasıdır. Sefiyye hiçbir zaman bir mezhep hüviyeti kazanamamıştır. Sefiyye'nin çekirdeğini, özellikle çöküş sürecine giren toplumlarda belirgin hale gelen, geçmişe yönelik özlem oluşturur.³⁶ Bütün tanımlarda sefililiği geçmişe indirgeyip oraya mahkûm etmek her bir tanımın dayandığı tarihi arka planlarını, hareketlerin yerelliğini ihmal etmektir. Bu da rölatif olan bazı durumların hepsi için geçerli mutlak bir önerme olarak değerlendirmesini, bunun da her bir değerlendirme ve tanım için yeniden ele alınması gereken şartların ihmal edilmesini doğuracağını dikkate almak gerekmektedir. Aksi halde tek bir tanımla farklı alan ve gerekçelere dayanan oluşumların izahı, bizi geçmiş mirasına mahkûm ederek meselelerin biricikliğini ihmal etmeye götürür.

Sefililiği tanımlama ve konumlandırmada sıkıntılar olsa da şunu özellikle ifade etmek gerekir ki, Sefililik, sosyal ve siyasi gelişmelere uygun olarak din nazariyesinde meydana gelen gelişmeler karşısında bir “itiraz” olarak ele almak ve tarihi sürecini bu açıdan temellendirmek gerekmektedir. Selef düşüncesinin önemli özelliklerinden birinin de *şimdiyi* tanımlama ihtiyacı duymaması, geçmişte varlığını sürdürmeyi ısrarla istemesidir. Ancak Cioran'ın da dediği gibi öncesiz sonrasız *şimdiyi* tam tamına benimsemiş olsaydık tarih vuku bulmazdı ya da her hâlükârda ağır yük veya azapla eşanlamlı olmazdı. Tarih

³⁶ Onat, “Selefî-Şii Kutuplaşması”, 537.

üzerimizde aşırı ağırlık ettiği ve bizi bunalttığı zaman, varlığımızı aşağılık bir ödleklik sarar: Yüzyılların ortasında çırpınmaya devam etme ihtimali bir kâbusun boyutlarını alır.³⁷

Selefilik nedir, bir mezhep mi, bir zihniyet mi? Her iki sorunun da literatürde karşılığı vardır. Afgânî-Abduh ekolünün asr-ı saadete ve selef nesline vurgu yapan ama modernist eğilimli içeriğinden tamamen ayrı tutarak, klasik Ehl-i Hadis-Hanbeliyye-Vehhabiyye çizgisinin bir devamı olarak tanımladığımızda,³⁸ tanımın merkezine Suud'u/Vehhâbî düşünceyi koymuş oluruz. Bu tanım, hedef kitlesi dikkate alındığında doğru olabilir, ama selefilik dediğimizde tüm selefileri tanımlamada eksik olacaktır. Özellikle Selefiyyeyi, Afgânî ve Abduh çizgisindeki tecdid ve ıslah arayışları ile birebir özdeşleştirmenin doğru olmadığını söyleyebiliriz.

İhyacılığı Hazırlayıcı Nedenler ve İhyacılığın Düşünce Kodları

İhya düşüncelerinin ilk çıktığı dönemlerde İslam toplumlarının her kesiminde bir karşılık bulduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin içine sürüklendiği çöküş süreci, İslam dünyasının çok farklı yörelerinde, birbirinden farklı olsa da, temelde kötü gidişi durdurmayı amaçlayan, "ıslahat arayışları" diyebileceğimiz çeşitli eğilimlerin, ciddi arayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır.³⁹ Nitekim bu anlayışın Osmanlı'da ifade tarzı "esâsât-ı kadîme-i İslâmiyyeye rücu" (İslam'ın ilk temel esaslarına dönüş) ve "ihtiyâcât-ı zamâniyyeyi müdrîk ulemanın cehd ve içtihatlarına" (zamanın gereklerini idrak

³⁷ Emile Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, (İstanbul: Metis Yay, 2013), 98.

³⁸ Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmi Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013,) (İstanbul: 2014), 485

³⁹ Onat, "Selefi-Şii Kutuplaşması", 539.

eden din âlimlerinin gayret ve içtihatlarına) şeklindeki ifade İslamcılık ile ihyacıların ortak noktalarından biridir.⁴⁰

XIX. yüzyılın son yarısı ile XX. yüzyılın ilk yarısını kapsamakta olan ıslah/ihya faaliyetleri, Osmanlı'nın çöküş yıllarına denk gelmiştir. Tanzimat, I. ve II. Meşrutiyet ve I. Cumhuriyet'in kuruluşu, İslam'ın "gücünün tecelli merkezi" olarak görülen Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilişi bu dönemin en önemli siyasi olaylarıdır. Bu sebeple olsa gerek dönemin İslamcı muhayyilesinde temel siyasi vurgu "devleti kurtarma" ana teması etrafında şekillenmiştir.⁴¹ Gerek Osmanlı gerekse Afgâni ve etrafındakiler, Şahveliyullah Dihlevî (ö.1176/1762)'den devraldıkları erken yenilikçi argümanları devam ettirip geliştirmişlerdir. Temel kaynaklara dönüş, taklidi terk, ıslahat, yenilik, direniş, aklı ve bilimi esas alma, İslami hadaret, İslam Birliği vs. bayraklaştırılan temel sloganlardan bazılarıdır.⁴²

İslâm modernizminin ya da İslam ihyacılığının ortaya çıktığı XIX. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm dünyasının, batının o zamana kadar görülmemiş büyük bir meydan okuması ile yüz yüze geldiği bir tarih kesitini ifade eder. Müslümanlar her bakımdan zayıftılar, kültür soğuma dönemine girmiş, insanlar esaslı bir kimlik bunalımı ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu kritik tarih kesitinde bazı Müslüman entelektüeller, iç çöküntü meselesinden hareket ederek *yeniden ihya* üzerinde durmuşlardır. Onlara göre bu diriliş ancak zihniyet değişikliği ile mümkün olacaktır. Bu da dinî ıslahın sonucunda gerçekleşebilecek bir durumdur. Çünkü zihniyet, akide ve amel arasında sarsılmaz bir bağ vardır. İslâm akidesi, gerçeğine uygun bir şekilde ortaya konur, dinî nasların yanlış anlaşılması sebebiyle itikada giren hatalar izale edilir, inanç, bid'atlerin tahakkümünden kurtulursa, zihniyetler düzelir. Zihniyetlerin düzelmesi, ameller ve fiillerin fesattan kurtulmasını da beraberinde getirir. Böylelikle

⁴⁰ İşcan, "Batıcıların İslamcılığı "Hüseyin Cahit ve Celal Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi", *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 3 sy. 14, (2012), 20.

⁴¹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi'nin Temel Metinleri*, Gerçek Hayat Dergisi, (ty. yy.) 41-42.

⁴² Eliaçık, *Adalet Devlet*, 307.

fertlerin ve toplumun hali, ıslah olur.⁴³ Bu noktada klasik İslâm çağ-daşçılığında artık konu, bir din olarak İslâm değil, daha çok bir uygarlık olarak İslâm'dır. Önemli olan, her yönü ile beşerî bir uygarlığın yaratılmasıdır.⁴⁴

Avrupa merkezli batı medeniyeti, Rönesans ve reform hareketleriyle kendisini büyük ölçüde yenilemesi; Hıristiyan dogmatizminin toplumsal, kültürel ve siyasal alanda güç kaybetmesi sanayi devrimini kolaylaştırması; bu gelişmeyle Batı'nın, teknik ve ekonomik bakımdan İslâm dünyasına kıyasla büyük mesafeler kat etmesi, Müslüman ülkeler batılı emperyalist devletlerin istilasına maruz kalmaları, 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi, 1852'de Hint alt kıtasının İngiliz himayesine girmesi, Kuzey Afrika ülkeleri, Fransa ve İtalya'nın işgaline maruz kalması, 1882'de Mısır'ın İngilizlerin eline geçmesi, Osmanlı Devleti kapitülasyon anlaşmalarıyla birçok ekonomik imtiyazı batılı güçlere devretmesi, girmiş olduğu harplerin ve Fransız İhtilali'nin ateşlediği milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle önemli topraklarını kaybetmesi Batı'nın sıçrama yapmasına yol açan önemli gelişmelerdir.⁴⁵

İslam'ın saf halinin yaşandığı, en sahil ve en kompleksiz yapısının bulunduğu, itikatta birliğin bozulmadığı, diğer milletlerin kültürlerinin İslam'a girmediği, dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu ideal bir devir kurgulama, bugün bile Müslüman bilincinin zaaflarından, yanılğlarından biridir. İhyacılığın en önemli esası *selefe dönüş* çağrısıdır. Bu çağrıda selef, kutsallaştırılmıő, tarihten çok dinin bir parçası haline getirilmiştir. Böyle bir kabul, idealleştirilmiőt bir *altın çağ* imajına yol açmıőt, tarihin ve toplumun sanki bir Şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuőtur.

⁴³ Örnek olarak bkz. Muhammed Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, thk: Tahir et-Tenâhi, (Kahire:, ty.), 82-83.

⁴⁴ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, (Ankara: 1998), 224-225.

⁴⁵ Detay için bk. Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, 12-16; M Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yay, 2015), 22-23.

İslah ya da ihya düşüncesinin söylemlerinde sertliğe yönelmeleri, onların kuşatılmış ideolojiler gibi tepki veren insan tiplerine benze-melerine yol açmaktadır. Kuşatılmış insan tipinin davranışları sağ-lıklı olmayacaktır, aksine inisiyatifi başkasının elinde olduğu için de sağlıklı adımlar atamayacaktır. Bu rahatsız edici durumdan kurtul-mak için de geçmişte mutluluğu yakalamış, hakikatin püriten tem-silcileri olarak görülmüş selefte vurgu yapılır.

İhyacı anlayışın en önemli özelliklerinden birisi bu düşünce yapı-sının, *taklidi reddetmeyi* temel ilke olarak tespit etmesidir. Taklit, dini, sünnetin dışında re'y ile hüküm veren veya Kur'ân'dan, esersiz (rivayetlere dayanmadan) anlam çıkarmaya çalışan kişi veya kişiler-den alma şeklinde anlaşılmış, delil olmadan bir kişinin görüşünü be-nimseme olarak görülmüştür. Taklidin zıttı olan *ittiba* ise hüccetle sabit olana uymaktır. Buna göre taklit memnu', ittiba ise gerekli bir durumdur. Bu zihniyete göre taklit, 'bilinene (İlm) değil bir manada bilinmeyene (zan) tabi olmaktır. Hâlbuki ilme yani selefın bıraktıklarına tabi olmak esastır. Esere ittiba, bilinen'e ittibadır.⁴⁶ Ehlü'l-Hadis'in oluşmaya başladığı ilk dönemden beri taklidin dışlanması, as-haptan birine dayanmayan dini anlayışın bid'at kapsamında değerdendirilmiş olmasına dayalıdır. Bu manada sahabe, tabiin ve etbau't-tabüinin büyüklerinin nakillerine referansta bulunmayan, sadece Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen bir hükmü esas almak, taklit ola-rak nitelendirilmiştir.⁴⁷

İhyacı anlayışta taklit, geçmiş kuşaklara (ilk dönem) tabi olmayı sorgulayan bir ilke değil, tam aksine bu kuşaklara ittibayı öngörerek, reyi, görüşü, akli hükmü din dışına atmaya çalışan bir ilkedir. Taklit reddedilir; çünkü asıl olan Kur'an ve sünnetin zahirine sımsıkı ya-pışmak, her şeyi bunların zahirinden çıkarmaktır. Eğer akli yorum veya tevil yoluna gidilirse şirk yolu tutulmuş olur.⁴⁸ İhyacılığın selefte

⁴⁶ Bkz. İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, thk. Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, (Kahire: 1982), 452.

⁴⁷ İşcan, *Selefilik*, 110.

⁴⁸ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 116-117.

dönüş ve taklidi ret prensipleri, ilahi alanı bir kültür kodunun kıska-cına alan, din ile belli bir yaşam tarzı arasında bünyevi ilişki kuran “rivayete dayalı din anlayışı”ndan başka bir şey değildir. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı rettir. Bu manada taklidi ret, aslında insanın düşünce alanındaki yaratıcılığını rettir. Selefi anlayışın tüm esaslarında var olan ‘insansızlık’, burada da kendini göstermektedir. Düşünemeyen, akli ile yargıya varamayan, hüküm koyamayan, görüş bildiremeyen bir varlığın ‘insan’ olarak anılması doğru olmayacaktır.

İhyacılıkta önem arz eden diğer bir husus, *dini bid’atlerden* temizlemektir. Bu esas da çoğu zaman dinî düşüncede meydana gelmiş ilerleme esaslarını ret olarak anlaşılmıştır. Bid’at, sünnet karşısında temellendirilmiş ve sünnet varken yeni yol icadı olarak görülmüştür. Bu anlayışa göre hakikat adına ne varsa hepsi, geçmişte oluşmuştur. ‘Şimdi’ de ve ‘gelecek’ te hakikat aranamaz. Bu yüzden bir meselenin halli için ‘nassı’ temel almak zorunludur. Tek delil, nastır. Yani ya vahiy olacak ya da sahabeden gelen bir haber olacaktır. Yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde ‘âhad’ da olsa bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girilmez. Bunun dışına çıkan, ‘bid’at ehli’dir⁴⁹

Bid’atin reddi, gerçekte hakikatin dışsal olabileceğinin inkâr edilmesidir. Hakikat tektir ve bizdedir’ anlayışı, yerel unsurların dışına taşan her türlü çabayı, araştırmayı, girişimi, Kur’ân merkezli bile olsa batıl addetmiştir. İhyacı gelenek, özgün ve bağımsız bir kitap olarak Kur’an’a başvurmayı rey izharı, dolayısıyla bid’at olarak görmüştür. Bunun için bütünlüçülük-retçilik referansına dayalı bid’at karşıtlığı, gelişmeyi inkâr etme temeli üzerine kuruludur. Gelişme ve değişmeyi inkâr eden tavırla entegrizm hemen hemen aynı şeydir. Selefilğin bid’at anlayışlarından yola çıkılarak denilebilir ki, bu zihniyetin ‘dış-

⁴⁹ İşcan, Dini “Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı*, (27-28 Nisan 2013), (2014), 210.

lama gücü' çok fazladır. Dışlama iktidarı var ama erişim iktidarı minimum düzeyde kalmaktadır. Katılma, erişme, ulaşma gibi kelimeler bu anlayışta fazla yer tutmamaktadır.⁵⁰

İhyacılıkta *İslâm'ı hayata yeniden hâkim kılmak* da bir başka önemli husus olarak gözükmektedir. Müslümanların gerilemesinin sebebi, İslâm'ın hakikatinden uzaklaşmış olmasıdır. Çözüm, gerçek İslâm'a yönelmek, yani İslamlaşmaktır. Bunun için öncelikle Hz. Peygamber dönemine, asr-ı saâdete dönmek ve temel kaynaklara, Kur'ân ve sünnete başvurmak lazımdır. Sonraki görev ise, asr-ı saâdetin ardından ortaya çıkmış geleneklerin gözden geçirilmesi ve ıslah edilmesidir. İslâm düşüncesini körelten, Müslümanları yanlış yollara sevk eden bid'at ve hurafelerin ayıklanmasıdır. Bu "ana kaynaklara dönüşçü" özelliği nedeniyle "yeni selefilik" veya "ıslahatçı selefilik" olarak tanımlanmıştır.⁵¹

İhyacı düşünce, varlığını temellendirmek için din algısını yeniden şekillendirmenin gayreti içinde olmuştur. Buna göre İslâmiyetin, modern ihtiyaçları karşılayacak evrensel bir siyasi-sosyal muhtevaya sahip olduğu ifade edilerek din olarak İslam'ın bir yük değil, müntesiplerinin hayatlarını kolaylaştıran bir yapı olduğu tezi sıklıkla, ifade edilir hale gelmiştir. İslâmiyet'in modern dünyadaki bu kapsayıcılığı, kaynağını kutsaldan almakla birlikte akılla da kavranıp temellendirilebilir. Zira İslâm, akla uygun bir dindir. Bu nedenle çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak edebilir. İslam gelişmeye (terakki) engel olmadığı gibi bizzat gelişmeyi emreder. Dinin gelişmeye engel olan unsurları, dine sonradan ilave edilen geleneğin ürünleridir. Tutucu bağlardan kurtulmak ve asli kaynakları gelişmeci bir dini sistemin hizmetine sunmak için, Ortaçağ'da kapanan içtihat kapısı yeniden açılmalı, yeni hükümler üretilmeli, mezhep taklitçiliğinin önüne geçilmelidir.⁵²

⁵⁰ İşcan, *Selefilik*, 32.

⁵¹ Kara, *İslamcılık*, 41; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 23-24.

⁵² Kara, *İslamcılık*, 41; Mümtazer Türköne, "İslamcılık", *DİA* (İstanbul: 2001), 23: 61-62; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 24.

İhyacı düşünürler entegrist olmayıp diğer kültür yapılarıyla temastan yana olmuşlardır. Hatta onlara göre Müslümanlar batı toplumlarını üstün kılan ilmi, medeni ve *teknik usulleri* alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. Zaten batı medeniyeti bugünkü yüksek seviyesine daha önce Müslümanlardan öğrendikleriyle ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in "hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır" sözü referans alınmalıdır. Fakat bu yararlanma faaliyeti seçmeci (eklektik) bir tarzda yapılmalıdır. Yabancı ideolojiler ve ahlak anlayışları da bu arada alınır, bunlar İslâm'ın asli değerlerine uymadığından, bu tarz bir taklit gelişmeye değil yıkıma sebep olur.⁵³

İhyacı gelenekte özellikle tasavvufa bakışta farklılıklar görülmektedir. Tasavvufun yıkıcı tesirleri olduğu, bu nedenle ondan uzak durulması gerektiği sıklıkla dillendirilir. Gelenekle hesaplaşma bağlamında İslâmcılar, genel olarak tasavvuf ve tarikatlara menfi bakmışlardır. Tarikatların atâlet ve miskinlik yuvaları haline geldiği; insan iradesini değersizleştirdiği; hurafeciliği geliştirdiği; takva, tevekkül ve zühd kavramlarını yanlış yorumlayarak ilerlemeye mani olduğu iddiaları sık sık dile getirilmiştir. Ancak felsefi bir boyut taşıması ve bütün dinleri içine alan müsamahakâr birlik anlayışı nedeniyle *vahdet-i vücûd* düşüncesi bazı İslâmcılar nezdinde özel ilgi görmüştür.⁵⁴

İhya hareketinde tüm düşünülen ve idealize edilen yeniden dirilişin gerçekleşme yolu ve imkânı, işlevselliği nedeniyle *eğitim-öğretimin* ıslah edilmesi fikridir. Buna göre bu alan mutlaka ıslah edilmelidir. Onlara göre, medrese sistemini değiştirmek, ıslah etmek, pratik hiçbir faydası olmayan veya devri geçmiş dersler yerine günün ihtiyaçlarına cevap verecek konuları okutmak, felsefenin ve pozitif bilimlerin tahsiline önem vermek gerekmektedir. Bu hedefler doğrultusunda Seyyid Ahmed Han, Aligarh Mektebi'ni kurmuş; Muhammed Abduh

⁵³ Kara, *İslamcılık*, 41.

⁵⁴ Kara, *İslamcılık*, 41.

el- Ezher müfredatının ıslahı için çalışmış, Said Nursî ise Doğu Anadolu'da Zehrâ Medresesi adıyla açmayı düşündüğü bir yükseköğretim kurumunu projelendirmiştir.⁵⁵

İhya düşüncesinde siyaset alanıyla ilgili olarak, Osmanlı toplumunda da karşılık bulan *İttihad-ı İslâm* (pan İslâmizm)⁵⁶ fikri için çalışmak önemle vurgulanır. Onlara göre İttihad-ı İslâm, Müslümanların siyasal birliği, İslâm âleminin geri kalışını ve sömürgecilerin istilasını önleyecek tek çaredir. II. Abdülhamid bunu bir devlet politikası haline getirmiştir. Osmanlı padişahının aynı zamanda ümmetin halifesi olma imtiyazı tahkim edilerek İslâm ülkelerinin maddi ve manevi desteğini celp etmek ve bu sayede Osmanlı devletini emperyalist güçler karşısında ayakta tutmak, bu politikanın esas amacını teşkil etmiştir.⁵⁷

İhyacı düşünürlerin siyaset alanıyla ilgili olarak rahat düşünce üretmelerinde onlara göre Kur'an ve sünnette belli bir yönetim şeklinin ortaya konulmamış olması katkı sağlamıştır. Nasslar ilkeler düzeyinde siyasete karışmaktadır. Bir devlet modeli ön görmez. Bu nedenle hilafet kurumunu, "peygamber vekâleti" olarak kabul eden geleneksel anlayıştan farklı olarak "millele vekâlet" şeklinde takdim etmişlerdir. Bu yeni yaklaşım halk egemenliğine vurgu yaparak anayasa (kânûn-i esâsî) ve vekiller meclisi gibi yeni kurumları güçlendirmeyi hedeflemiştir. Meşveret, şûrâ, biat gibi İslâmî kavramlar ile batı kökenli demokrasi, parlamento, serbest seçim, kamuoyu gibi kavramların arasında yakın irtibatlar kurularak İslâmcı bir siyaset ideolojisi kurulmaya çalışılmıştır. İslamcılar arasında, temel insan haklarının korunması, Müslüman kadının toplumdaki yerinin iyileştirilmesi, oryantalist saldırılara cevaplar yetiştirme ve yabancı akımlarla mücadele etmek için çok sayıda kitap telif eden âlimler olmuştur.⁵⁸

⁵⁵ Kara, *İslamcılık*, 47; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 25.

⁵⁶ Afgani'nin düşünceleri konusunda detay için bkz. Nikki Keddie, *Cemaleddin Efgani: Siyasi Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçınkaya, (İstanbul: Bedir Yay, 1997), 381-412.

⁵⁷ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 25.

⁵⁸ Bkz. Kara, *İslamcılık*, 40.

İhyacı düşünürlerin Kur'an'a bakış açıları klasik çizgiden izler taşısa da onların kendilerine özgü bir Kur'an anlayışları olduğu görülmektedir. Onlara göre Kur'an modern bilimle uyumlu bir kitaptır. Kur'an merkezli bir düşünce tasavvuruna sahip ihyacı âlimlerin, ayetleri tefsir ederken Kur'an'ı modern bilimle uyumlu bir kitap olarak gösterme gayretinde olduklarını anlıyoruz. Bu yorum tarzı, İslâmiyet'in bilimsel gelişmeleri engellediği yönündeki iddialara bir cevaptı. Hz. Mûsâ'nın önünde dağın erimesi haberini Seyyid Ahmed Han'ın volkanik bir patlama olarak açıklaması yine Hz. Mûsâ'nın elindeki asasıyla taştan pınarlar akıtmasını Said Nursî'nin artezyenin işareti olarak göstermesi yahut kuşların attığı taşlarla Ebrehe ordusunun helâkını Abduh'un bulaşıcı çiçek hastalığı ile izah etmesi, hissi mucizelerin aklilleştirilmesi ve bilimsel hale getirilmesi gayretinin ilginç örnekleri olarak dönemin eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹

Selefilğin Düşünce Kodları

Seleflik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dini ihya hareketi sadedindedir. Hadis Cemaati (Ehli hadis), İbn Teymiyye ekolü, Muhammed b. Abdilvehhab hareketi ve birçok yönüyle yirminci yüzyıl İslamcılığı, temel esaslar olarak, dini aslına ırcayı, onu bid'atlerden temizlemeyi mezhebi görüşlerden Kur'an ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zaten Selefilik dendiğinde, ameli açıdan açıklanan bir tevhit ilkesi etrafında şekillenen selefî dönüş, taklidi ret, dini bid'atlerden arındırma esasları anlaşılmaktadır. Bu zihniyette yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun *saflığına* dönme niyeti söz konusudur.⁶⁰ İhya, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan "yeni yönelişler" karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmek, felsefe

⁵⁹ Kara, *İslamcılık*, 42, 47-49; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 26.

⁶⁰ İşcan, "Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", 93.

ve kelimayı bırakıp ‘ilm’e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilen bilinenlere tabi olmaktır.⁶¹

Selefilik, “dışarıdan almaya” karşı, “İslam’ı” ihya etme niyetine te- kabül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi, her şeyin Kur’an’a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, mutlak bir lafzilikle kaynakların ele alınmasıdır. Selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilave edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi gördüğü, bida’ ya da yeniliktir. İlave edilen şey zararsız bile olsa gerçekte Selefilik, kökten silip atmak is- temektedir.⁶² Selefilikte İslami özne (gerçekte nesne), “evet” insanı de- ğildir; etki eden değil tepki veren, nefret biriktiren hayır insanı- dır. Selefilik’in geçmişten günümüze en önemli özelliği, militan retçiliktir. Selefilikte toplum bir mağaradır ve bu mağaranın duvarlarını din ve moralite inşa etmektedir.⁶³

Selefi zihniyetin en belirgin özelliği onun kolektif ve epik İslami yöneliş türü olmasıdır. Kolektiftir çünkü keskin sınırları olan “biz” kavramından yola çıkmaktadır. Epiktir çünkü epik bir geçmişe (asr- 1 saadet) dayalı mutlak bir gerçekliği dillendirmektedir. Selefi yöneliş, yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın “geçmişte”, Allah ve Re- sul’ünün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu varsay- maktadır. Bu zihniyette “şimdi” ve “gelecek”, “geçmiş” zaman içinde anlam kazanır; insan ferdi ve toplum için amelin tek bir hüküm stan- dartı vardır; o da geçmişte ortaya konmuş “âsâr’dır. Din “âsâr’dır. Selefilik’in iki önemli özelliği nasçılık ve katı ahlakçı tavrı, kurulmak istenen cemaatin sınırlarını tayin etmektedir. Nasçılık ve katı ahlakçı tavrı, “yöresel homojenliği” koruma amacına yöneliktir. Hadis cema- ati, belli bir hayat biçimini hayatın değişen çehrelerine karşı bir pro- test hareket olarak onayanlardır. Burada hadisın ya da dini metnin rolü ikincildir. Çünkü hayat biçimi söz konusu olduğunda hadisi

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Feteva*, 12: 349-350, 16: 471-476.

⁶² Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Ya, (İstanbul: 2003), 125.

⁶³ İşcan, “Selefilik’in “Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, 91.

Kur'an karşısında bile temellendirmek mümkün hale gelmiştir. Kur'an'ı hadise göre anlamak, belli bir yaşam tarzına göre anlamakla eş anlamlıdır.⁶⁴

Selefilik, ödünç alınmış bir zihniyetle meselelere bakmaktır; Selefe itiraz, aşına olunan dünya ve söylemlere bir kafa tutuştur. Selefe vurgu yapmak, “bizi ilk bahçenin mutluluk dolu sersemliğine so-kar”;⁶⁵ anlam yüklediğimiz o altın çağın kahramanlarının sırlarına vakıf olmayı erdem olarak görmek isteriz. Selefe uyum sağlayan, “öz-deşleşen kişi, “evrensel uyum”un gelişine bel bağhyormuş ya da ken-dini bunun başlatıcısı zannediyormuş gibi davranır.⁶⁶ Selefilik, tep-kiselci ve entegristtir, zira İslam'ın hinterlandında yer almaya başla-yan yeni kültürlerle kurulan temasta sahip olunan birikimin elden gideceği dolayısıyla da güven duygusunun kaybolacağı bir durum oluşacaktır. İslam'ın ilk muhatapları olan Arapların bu güven duy-gusunu kaybetmemek için atalarının çöldeki ayak izlerini bile takip etmeyi ilke sayan⁶⁷ bir bakış açısına sahip olduğu düşünülürse diğer medeniyetlerle kurulan temasın rahatsız edici olması normaldir. Se-lefilik nihayetinde “güvenli yol” arayışıdır.

Selefe dönüş, hemen hemen tüm selefi yönelişlerde idealleştirmiş bir “altın çağ” imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şe-kilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğur-muştur. Taklidi ret, ilme, yani önceden atalar tarafından tespit edil-meyen yeni şeylere tabi olmayı ret anlamı taşımıştır. Taklidi ret, sos-yal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınama anlamına gelmiştir. Bid'atleri ret de ilerleme esaslarını ret olarak anlaşılmuştur.⁶⁸

⁶⁴ İşcan, “Selefilik’in “Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, 93, 101.

⁶⁵ Cioran, *Tarih ve Ütopya*, 99.

⁶⁶ Cioran, *Tarih ve Ütopya*, 103.

⁶⁷ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*; çev. E.R. Fığlalı, (Ankara: Umran Yay, 1981), 44.

⁶⁸ İşcan, Selefilik’in Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013), (2014), 107.

Selefi dil, bir tarzdan ziyade bir tepki hareketi ve bir mağlubiyet söylemi ya da naif bir hissiyatın dile getirilmesidir. Bu yüzden bütün selefi söylem çeşitleri, söylemini geçmişe, ilk İslam tecrübesine oturtmaya ne denli çalışırsa çalışsın, İslam medeniyeti ve kültüründen yoksun olduğu için, özü itibariyle güncel toplum mühendisliğinin ve marangozluğunun radikal şekli olmaya mahkûmdur. Selefilikğin geçmişi tam manasıyla geçmiş değildir. Bu zihniyette kısmi geçmiş, aynı zamanda hizaya sokulmuş, idealleştirilmiş bir geçmiştir. Geçmiş idealliklere dönmek imkânsızdır, çünkü böyle bir şey yoktur. Nihayetinde selefi düşüncenin Selefilik hayali ve soyut bir ümmete atıfta bulunmaktadır. Bu durum beraberinde kültürsüzleşmeyi getirmektedir. Selefi anlayışlarda şeriat ve yasa üzerindeki kesin vurgu bu yüzdendir. Şeriat kültürün yerini tutmaktadır. Selefi zihniyet, ahlak zabıtalığını kültürle karıştırmaktadır. Kültür yerine yasa! Tarih selef devrine hiçbir şey katmamışsa İslam, kapalı bir ayın, zorunluluk ve yasaklar bütünü olacaktır. Tarih yoksa kültür de yoktur.⁶⁹

Tarihte ortaya çıkan tüm selefi yönelişlerde selefin ve sünnetin otoritesine dayanmak suretiyle mevcut ilerleme koşullarının reddi söz konusu olmuştur. Bu zihniyette din bir dışlama aracıdır. Hatta bir tehdit aletidir. Selefilikte korunma içgüdüleriyle silahlar çoğaltılmış, güce çevirmek için dinin ruhu alabildiğine budanmıştır. Bu hareketlerde din, belli bir kültürel aidiyetin korkularının kullandığı bir fren haline gelmiştir. Değişimden korkanlar, eskinin değerlerine ve simgelerine sığınacak ve tepkiyi esas alan bir din projesi geliştireceklerdir. Selefilik durağan kabilevi toplum yapısının, en küçük değişime bile isyan eden bir İslam anlayışında kendini temellendirmesi, korkak, bağnaz, sert bir dinde yansıma bulmasıdır. Selefilik dinin otorite imgesini bozmuştur. Çünkü bu anlayışta din, korkunun adeta toplumsal örgütlenmesi haline gelmiştir. İnanç belli bir topluluk ile ilişkilendirilir ve bir kimlik göstereni olduğunda köktenleşmekte böylece dinin evrenselliği yok edilmiş olmaktadır.⁷⁰

⁶⁹ Roy, *Küreselleşen İslam*, 134-143.

⁷⁰ İşcan, "Selefilikğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", 107.

İhya ya da ıslah, grubu, ‘düşman’la ilgili olabilecek adlardan arındırmaya yönelik çabalar olarak algılanmış, dinî düşüncede aklın hâkimiyetine karşı bir protesto özelliği sergilemiştir. Bu anlamda ihya, ‘paylaşılan bir endişe’nin grup üyeleri arasında toplumsal bir gerileme yaratmasına tekabül etmiştir. Bir tür anakronizm olarak anlaşılan ihya, bunalım zamanlarının nevezuhur çocuğu ve zorunlu ilk tepki biçimidir. Zamanını şaşırarak, tarih ve zaman duygusunu kaybeden bütün ihya biçimleri, yenilgi psikolojilerini kışkırtmakla, hortlatmakla ve hâkim kültürü, farkında olmaksızın tersinden yeniden üretmekle ve meşrulaştırmakla sonuçlanır. Bu söylemlerin hepsinin ortak paydaları, aksiyoner değil, reaksiyoner olmaları, özgüven duygusu ile değil, yenilgi psikolojisi ile hareket ediyor olmalarıdır.⁷¹

Afgânî ve Abduh’un Görüşleri

İhya hareketine “nereden başlamalı” sorusuna verilen İslâmî cevaplarda önemli farklılıklar vardır. Bu bağlamda Afgânî (ö.1897) özgürlük ve inkılâbın esas alınmasını ileri sürer. O, ömrünü ülke ülke dolaşarak geçirmiş, gittiği yerlerde siyasal faaliyetlere ya bizzat katılarak ya da danışmanlık yaparak müdahale etmiştir. Öğrencisi Muhammed Abduh (ö.1905) ise siyasete mesafeli durmuştur. O, ıslahatçı bir mantıkla kurumların iyileştirilmesi, eğitimde reforma gidilmesi, kabiliyetli öğrenciler yetiştirilmesi, dinî düşüncenin saf hale getirilmesi, dinî meselelere modern çözümler üretilmesi gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Abduh’un öğrencisi Reşid Rıza (ö.1935) ise hocasının ölümünden sonra onun modernleşme yanlısı ıslahat çizgisini terk ederek, kendisine miras kalan *Menâr* ekolünü daha siyasal, aynı zamanda muhafazakâr ve selefi bir çizgiye yerleştirmiştir. İhyacı şahsiyetlerin hangi ağırlık ve üslupta geleneği sorguladıkları veya lâdinî mihraklara karşı reaksiyoner olup olmadıkları, onların modernist ya da muhafazakâr olarak değerlendirilmelerinin kıstaslarıydı. Meselâ Ahmed Han (ö.1898) ve Afgânî’nin ikisi de modernist ve akılcı

⁷¹İşcan, “Selefilik’in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi”, 159.

olmasına rağmen, Ahmed Han'ın natüralist görüşleri, Afgânî'nin bile tahammül edemeyeceği ve reddiye yazacağı derecede aşırı düzeylerdeydi.⁷²

Afgânî, genellikle ihyacılığın ilk ve asıl kuramcısı olarak takdim edilmektedir. Afgânî ıslahat programında *İslâm birliği fikrinin* çok önemli bir yeri vardır. Ona göre bu birliğin başında mutlaka bir halife bulunmalıdır. Ancak yönetim, *ümmeğin katılımı ve meşveret usulü* ile yürütülmelidir. Batının körü körüne taklidi asla çözüm değildir. Ancak batı, güç ve hâkimiyetin sınırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanarak ilerlemiştir. Bu sınırların başında, düzen, sabır ve sebat gelir. Müslümanların bu değerleri alıp geliştirmeleri gerekir. Müslümanlara dinleri hususunda taassupkâr olmalarını öneren Afgânî, batı karşısındaki aşağılık kompleksini anlamsız bulur ve Ortaçağ'ın üstün İslâm medeniyetini hatırlatır. Ona göre saltanat sistemi, batınlık, kadercilik, hadis uydurmacılığı, medrese sisteminin bozuluşu, cehalet, amelsizlik gibi etkenlerle medeniyet duraklamış, sonra da gerilemeye başlamıştır. Bu süreci ilerlemeye doğru çevirmek, sistemli bir ıslahat projesiyle mümkündür. Afgânî' ıslahatta önceliği siyasi çalışmalara vermektedir. O hayatında, yönetimden yani tavadan başlayıp tabana doğru inen hızlı bir toplumsal iyileştirmeyi sağlayacak faaliyetlere öncelik vermiştir. Mısır'da İhvân-ı Müslimîn, Pakistan'da Cemaat-i İslâmî gibi siyasal örgütlenmeler, Afgânî'nin ıslahat çabalarını tekrarlayan hareketler olarak değerlendirilebilir.⁷³

Afgânî dini ıslah projelerinde metot ve anlayış olarak siyaseti önceliği için onun ıslah projesinin *tavandan-tabana doğru*⁷⁴ bir eğilim olarak tanımlamak mümkündür. Bu yaklaşım konjonktür itibariyle kulağa hoş gelmesine ve kendinden sonraki ıslah projelerini siyaset merkezinde inşaaya gayret eden *Cemaat-i İslam* gibi bazı akımları et-

⁷² Büyyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 28.

⁷³ Hayreddin Karaman, "Efgani, Cemaleddin", *DİA*, 10: 461-462; Büyyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 31-32. Ayrıca detay için bkz. Keddie, *Cemaleddin Efgani*, 147 vd.

⁷⁴ Büyyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 32.

kilemiş olsa da kendisini halka mal ettirmede yeterince başarılı olmamıştır. Bunda Afgâni'nin ismi, nesebi ve mezhebi üzerinde yapılan spekülasyonların da katkısı olduğu ifade edilmelidir.

Muhammed Abduh'ta dini ıslah düşüncesinde selef akidesine dönüş çağrısı sıklıkla görülmektedir. Abduh, ihtilaflar çıkmadan önceki Selefin anladığı metotla dini anlamının ve onu ilk kaynaklarına müracaatın temel amacı olduğunu söyler.⁷⁵ Fakat Abduh seleften bahsederken sadece Hz. Peygamber ve ashabından oluşan ilk nesli kastetmez; onu daha genel anlamda gelişme dönemindeki Sünni İslam'ın merkezi geleneğine atıfta bulunmak için kullanır. O'na göre İslam'ın üçüncü ve dördüncü yüzyıllardaki büyük kelimcileri, Eş'ari (ö.324/936), Mâturidî (ö.333/944), Bâkılânî (ö.403/1013) de seleftendi.⁷⁶ O'nun selefte dönüş çağrısı toplumsal ıslahı gerçekleştirmek için kullandığı bir vasıta. Bu konuda Abduh, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhab'dan etkilenmiş olabilir. Fakat metot ve uygulama bakımından onlardan ayrılmaktadır. Abduh selef dönemini kutsallaştırmamış ve yeniliklere karşı çıkmada İbn Teymiyye ve İbn Abdilvehhab kadar katı olmamıştır.⁷⁷

Abduh'un ana hedefi ise ilk kaynaklarından hareketle dinin anlaşılmasını sağlamak; itikadı asr-ı saâdet'teki saflığına kavuşturup onun akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirmek; değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmektir. Çağdaş bir İslâm düşüncesi kurabilmek için modern batı ile ilişkilerin geliştirilmesini düşünür; batıdan bilim ve tekniğin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından uzak durulmasını ister. Abduh, kader meselesinde, insanın iradesi ve kesbine Eş'arî anlayıştan daha fazla değer vererek Mâturidîliğe yaklaşmıştır. Kur'an'ın insanların ilmi ve ahlaki seviyelerini yükseltmek için indirildiğini söylemiş, onun ölü ve hastalara okunan bir kitap haline getirilmesini eleştirmiştir. Dinin anlaşılmasında Kur'an'a merkezi bir rol biçip sünnetin delaletini büyük ölçüde

⁷⁵ Muhammed Ammara, *el-A'malü'l -Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh*, (Beyrut 1980), 2: 318.

⁷⁶ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 169-170.

⁷⁷ İşcan, *Muhammed Abduh*, 224.

ihmal etmesiyle geleneksel selefilikten ayrı düşmüştür. Bazı ayetleri kendi zamanındaki bilimsel verilere uygun olarak yorumlamaya çalışmıştır. Fıkıhta ictihadı savunmuş, fetva ve kazâda maslahat prensibinin işletilmesini önermiştir. Kutsama kastıyla olmaksızın heykel yapımına, şapka gibi batılı kıyafetlerin giyilebileceğine; Ehl-i Kitab'ın kestiğinin yenilebileceğine verdiği ruhsatlar, dönemin bazı ilim adamları tarafından tenkit edilmiştir.⁷⁸Söz konusu fikriyatı ve yöntemiyle Muhammed Abduh, siyasal olmaktan çok kültürel karakterli, *tabandan tavana*⁷⁹ doğru bir toplumsal inşayı öngören ıslah hareketlerinin model aldığı bir öncü olmuştur. Eğitim, okullaşma, basın yayın gibi faaliyetler üzerine yoğunlaşan, bu faaliyetlerin gelişmesi ve zarar görmemesi için, değişken nitelikli siyasetten uzak durmayı yeğleyen günümüz dini hareketleri ile Abduh'un yöntemi arasında bariz benzerlikler bulunmaktadır. Bu arada Abduh'un din anlayışının modern motifler taşıdığı gözden kaçmamaktadır.⁸⁰

Afgânî ve Abduh çizgisindeki bir ıslah anlayışı, batı ile İslâm dünyası arasındaki açıklığın kapatılabilir olduğunu düşünmekte, hiçbir manevi değişime ihtiyaç duymadan, sadece batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına sıcak bakmamaktadır. Onlara göre bir ihyadan bahsedebilmek için zihniyet ve ahlâk değişimine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla onlar, entegrist bir tavır takınmamış, kendi kendine yeterli olma, İslâmî olmayan her şeyden kuşkulunmayı içine alan âdeta “değişmeyen durağan dünya” görüşüne meyletmemişlerdi.⁸¹ Bu düşünce yapısı için, klasik İslâm çağdaşçılığı ya da ihya hareketi batıya açılımdan, yapıcı bir diyalogdan, ortak kelimelerde

⁷⁸ Said Özerverli, “Muhammed Abduh”, *DİA*, 30: 484.

⁷⁹ Büyyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 34.

⁸⁰ Abduh'un görüşleri hakkında detay için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: Dergâh Yay, 1998), 299 vd.; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, (Ankara: Fecr Yay, 1990), 158; Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*, (İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 26-97.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve siyasi Görüşleri*, (İstanbul: Dergah Yay., 1998), 246-256.

buluşmadan yanadır. Bu ekolü meşgul eden asıl mesele, modernitenin İslâm ile uzlaşabilirliğidir. Moderniteden kaçış olamayacağını zımnen de olsa belirten İslâm modernizmi, Müslüman toplumun yüz yüze geldiği sorunun bu yüzden, modern olup olmamak şeklinde belirtilenemeyeceğini, çünkü hakikaten başka seçenek olmadığını belirtmişler ve soruyu şu şekilde sormuşlardır: Bir insan aynı zamanda hem modern hem de Müslüman olabilir mi? Ve bu soruya tek sesli olmayan bir 'evet' ile karşılık vermişlerdir.⁸² Ayrıca İslâm modernizmi serbest kültür değişiminin' meşruluğunu garanti altına almak maksadıyla açık bir şekilde din ve dünya ayırımı yapmış, dinin ilgi sahasını, maneviyat ve ahlâk ile sınırlandırma yoluna giderek, varlık alanında, insanın İslâm tarafından tamamen özgür bırakıldığını ortaya koymuştur.⁸³

Sonuç

İslah/ihya çabalarının ulaşılan hali hazırdaki durumu İslam düşüncesini ya da toplumlarını mevcut krizlerden çıkarmaya yönelik, yerine göre abartılı anlamlar yüklenerek, ontolojik bir çaba olarak görülebilir. Soruna ontolojik bir arayış olarak bakanlar, ihya/ıslah faaliyetlerini olmazsa olmaz olarak kabul ederlerken; epistemolojik bir çıkışı önceleyenlere göre ise ihya faaliyetleri, varlık yokluk değil, İslam'ın bir bütün olarak kendisini ifade etmesiyle ilgili bir konudur.

Görülebildiği kadarıyla İslam tarihinde görülen ihya ya da ıslah çabaları, yeni durumları anlama olarak ortaya çıkmamış, aksine bir geriye dönme sadedinde kalmıştır. İslah projeleri, her yeniliğin saflığı bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını taşımıştır. Bu yüzden tecdit, ıslah veya ihya, kendinden

⁸² Charles J. Adams, "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm", *İslâm ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"* (22-23 Şubat 1997), (İstanbul: 1997), 85.

⁸³ Bkz. M. Zeki İşcan, "Çağdaş Bir Düşünür Olarak Muhammed Abdurrahman ve Siyasi Görüşleri", *İslâm'ın Bugünkü meseleleri*, (Ankara: Türk Yurdu Yay., 1997), 333-345.

bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek sadedinde kalmıştır.⁸⁴

İslah hareketlerinin selefte dönüş çağrısının yalnız teolojik bir çağrı olduğunu düşünmek, en azından Vehhâbiliğinin tarih sahnesine çıkarken hedeflediği düşünce yapısını anlamamak demektir. Zira Muhammed b. Abdilvehhab'ın dinde ıslah fikri, daha çoğulcu bir din anlayışı temsil eden Osmanlı hilafet düzenine karşı isyan hareketlerinin dini temelini oluşturmuştur. Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, selef dönemine dönüş çağrısı, siyasi açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlı'ya karşı ayaklanmak vaciptir. Vehhâbilik Osmanlı yönetimine karşı ayrılıkçı bir mücadeleye kaynaklık etmiştir. Vehhâbiik, çok fazla farklılaşmamış bir topluluğun, yerleşik yüksek kültürü temsil eden Osmanlı'ya karşı tepkiselliğini ifade etmektedir.⁸⁵

Afgânî ile başladığı kabul edilen ve Abduh'la sistematik bir özellik kazanan İslâm modernizmi İslâm dünyasında gereken ilgiyi maalesef görmemiş, Reşit Rıza, Abduh'un önemli bir talebesi olduğu söylenmesine rağmen, ihya hareketini selefilige dönüştürmüştür.⁸⁶ Selefilğin Vehhâbilikle angaje olması, bu hareketi, zihniyeti Vehhâbilik üzerinden okumaya ve değerlendirmeye yol açmıştır. Siyaseten birbirlerini var etme noktasında olan selefi zihniyet ile Vehhâbiliğin bu ilişkisi, selefiligi siyasetten azade kalarak anlama çabalarını zorlaştırmaktadır. Öncelik siyaset olunca karşılaşılan sorunlara sağlıklı cevaplar verilememekte, kolay genelleme ve dışlamacı söylemler üretilmektedir. Ancak Afgânî ve Abduh çizgisinin daha soğukkanlı, İslami düşüncenin yeniden ihyası noktasında hala tazeliğini koruyan sorular sorduğu ve sağlıklı perspektifler geliştirdiği söylenebilir. Bu

⁸⁴ Bkz. Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, (İstanbul: Metis Yay, 2000), 23.

⁸⁵ İşcan, "Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Planı", 92.

⁸⁶ Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, çev. S. Ayaz, (İstanbul: Bir Yay, 1986), 225-227.

çizgi, özellikle ekonomik bir güç halini aldıktan ve rejim ihracı parolasıyla selefiliği Vehhâbi etiketiyle pazarlamaya çalışan Vehhâbilîğin Afgânî çizgisi aleyhindeki faaliyetleri, 1967 Arapların İsrail karşısında yenilgi yaşamaları nedeniyle acil olarak ideoloji gömleği giydirilen isyan hareketleri meselelere duyarlı ve soğukkanlı yaklaşma yeteneklerini kaybetmelerine neden olmuştur.

İslam modernizmi ya da ihyacıları, sonraki süreçlerde siyasal İslam, cihadçı sefîlik ve benzeri farklılaşmalarıyla temsil edilen gruplara göre İslam'ı salt bir ideoloji olarak görmemiştir. Oysa ikinci grupta yer alan hareketlerde İslam tam anlamıyla bir ideoloji görevi ifa etmiştir, etmektedir. İlk ihya hareketlerinde maruz kalınan şoklara karşı nasıl cevap verileceği ve İslam toplumlarının karşı karşıya oldukları siyasal ve kültürel batı kuşatmasından nasıl kurtulacağına dair çeşitli sorular sorulurken, sonraki siyasal İslamcı hareketlerde İslam her şeyin kendinde olduğu, tüm hakikatleri kuşatan her türlü soruna ve soruya cevap veren/verebilen bir yapı olarak algılanmıştır. Sonuç itibarıyla her türlü medeniyeti ve kültürel etkileşimi hatta İslam'ın farklı tonlarını yaşayan grupları dahi dışlayan içe kapanma, entegrizm gerçekleşmiştir.

İhya çabalarının sonuçsuz kalmasının en önemli nedenleri arasında onların geçmişi olduğu gibi günümüze taşıma, geçmişi bir prototip olarak düşünerek mevcut krizlerin çıkışında tarihi bir birikimin çıkış noktası olarak görme arzusu da nedenler arasında sayılabilir. Çözümün Kur'an ve sahih sünnetin ahlak eksenli okunmasında aranması önemli katkılar sağlayabilirdi. Şahıs ve kavram merkezli oluşturulan tarihi paradigmlar bu iki değer önüne geçirilmiş, ihyacıların din anlayışları ahlaki değil ontolojik boyutta kalmıştır. İslam öncelikle ahlak eksenli bir dindir, yani insan birey olarak kendi farkına vardıldıktan sonra Allah'ın emirleriyle bütünleşmeye çalışmaktadır, din bir hayat tarzıdır. Oysa ontolojik din anlayışında ise adeta bireyi Allah ile bütünleşmeye zorlanmakta, adeta Allah karşısında bir konum almaya yönlendirilmektedir. Yani ihyacıların dini anlayışları, doğal olarak onların ıslah düşüncesinin tarzına ve yöntemine etki etmiştir.

İhya/ıslah hareketlerinin tüm kesimlerce kabulünü kolaylaştırması bakımından, kavramlara dayalı bir ihya sürecinin olması gerekir, çünkü kavramlar üzerinden yüründüğünde simgelerin ve söylemlerin gücü azalırken, ideolojik bir yaslanma alanı olarak kullanılan tarihin suiistimal edilmesinin de önüne geçilecektir. Aksi halde ileri sürülen ihya ıslah çabaları şekilcilikten öteye geçemeyecektir.

Görülebildiği kadarıyla ihya/ıslah hareketleri, araştırmacılarda genel bir eğilim olarak Mısır ve civarı merkeze alınarak incelenmektedir. Bu durum, İslam düşüncesinin siyasi ve fikri taşıyıcı aktörü olan Osmanlı döneminin ihmal edilmesine neden olmaktadır. Özellikle 1870'lerden sonraki süreçlerde Osmanlı'da dini ihya hareketlerinin ve Vehhâbiliğin mezhepler tarihi perspektifinden tekrar okunması, akademik düzeyinde çalışmaların yapılması gereği ortadadır.

Günümüzde İslam'ın görünür enstrümanlarından ya da işlevsel olduğu için hâkim paradigmlar tarafından ısrarla gündemde tutulan radikal İslamcı grupların oluşturduğu İslam imgesi, oldukça sorunlu bir tipoloji ortaya koymaktadır. Bu sorunun çözülmesi gerekmektedir. Bunu yaparken de özellikle Vehhâbilikle irtibatı nedeniyle yayılcı bir karakter taşıyan selefilik batılı kaynaklardan hareketle, oryantalist bir perspektifle değil, onu kendi düşünce sistemimizin bir parçası olarak ele almak; başta Ebu Hanife ve İmam Mâturdî olmak üzere İslam düşünce geleneği içerisinde vahyin kontrolünde aklın işlevsel kılınmasına katkı sağlayan her fikirden istifadeye açık bir duruş sergilenmelidir. Özellikle Afgânî ve Abduh'un düşünceleriyle selefi zihniyet arasında kurulacak bir irtibatın onların İslam düşüncesinin yeniden ihyası konusundaki önemli görüşlerinin anlaşılmasına zarar vereceği ihtimalini unutmamak gerekmektedir.

Kaynakça

Abduh, Muhammed. *el-İslâm Dînu'l-ilm ve'l-medeniyye*. thk: Tahiret-Tenâhi. Kahire: ty.

- Adams, Charles J. “Fazlurrahman ve Klasik Modernizm”. *İslâm ve Modernizm “Fazlurrahman Tecrübesi*. (22-23 Şubat 1997), İstanbul: 1997.
- Ammara, Muhammed. *el-A’malü’l -kamile li’l-İmam Muhammed Abduh*. Beyrut: 1980.
- Ammara, Muhammed. *el-İmam Muhammed Abduh: Müceddidü’d-dünya bi tecdidi’d-din*. Beyrut: 1985.
- el-Behiy, Muhammed. *İslami Direniş ve Islahat*. çev. İbrahim Sarımış. İstanbul: 1997.
- Bodur, H. Ezber. *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik, Ekonomik Neticeleri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum: 1986.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013)*, 485-524. 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- el-Cabiri, Muhammed Abid. *Arap Aklnın Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: 1997.
- el-Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli. İstanbul: 2000.
- Cemile, Meryem. *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*. çev. S. Ayaz. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Cioran, Emile. *Tarih ve Ütopya*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: metis Yay, 2013.
- Eliaçık, R. İhsan. *Adalet Devleti: Ortak İyinin İktidarı*. İstanbul: İnşa Yayınları, 2011.

- Eşref Edib. “Dinde Reformcular”, *Dinde Reformcular*. haz. E. Edib, A. F. Başgil, N. Topçu vd. İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı, 1959.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*. Ankara: 1996.
- Frayer H. *Din Sosyolojisi*. çev. T. Kalpsüz. Ankara: 1964.
- Göle, Nilüfer. *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. L. Boyacı-H. Yılmaz. İstanbul: 2000.
- Hüseyin Kazım Kadri. *Türk Lugati*. İstanbul: 1928.
- İbn Abdilberr. *Camii Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Riva-yetihî ve Hamlihi*. thk. Abdulkerim el-Hatip. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1982.
- İbn Ebü'l-İz, Ali b Ali b Muhammed ed-Dımaşki. *Şerhu't Tahaviyye fi'l Akideti's- Selefîyye*. Beyrut: 1988.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- İbn Teymiyye. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim. *Mecmûu Feteva*, Riyad: 1991.
- İbn Teymiyye. *Akidetü Ehli's-Süne ve'l- Fırkati'n- Naciye*. Mısır: 1385.
- İnayet, Hamit. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Çağdaş Bir düşünür Olarak Muhammed Abduh ve Siyasi Görüşleri”, *İslâm'ın Bugünkü meseleleri*. 333-345. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1997.

İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları 1998.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

İşcan, Mehmet Zeki. "Gazali'nin İhya ve İslah Düşüncesine Genel Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi*, 47 sy. 3 (2011): 115-134.

İşcan, Mehmet Zeki. "Batıcıların İslamcılığı "Hüseyin Cahit ve Cela Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi". *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 3 sy. 14, (2012).

İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilüğün Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6 sy. 2 (2013): 151-172.

İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilüğün Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013), 91-110. 2014.

İşcan, Mehmet Zeki. Dinî "Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı*, (27-28 Nisan 2013), 205-218. 2014.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi'nin Temel Metinleri*. Gerçek Hayat Dergisi, (ty. yy.)

Karaman, Hayreddin. "Efgani, Cemaleddin". *DİA*, 10: 456-466, İstanbul: 1994.

Karpat, Kemal. *İslam'ın Siyasallaşması*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay, 2001.

Keddie, Nikki, *Cemaleddin Efgani: Siyasi Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçınkaya. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.

Koçak, Rukiye. *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul: 2006.

- Korkmaz, Sıddık. “Selefilige Karşı Reddiyeler”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013), 449-482. 2014.
- Maraş, İbrahim. “İslam Dünyasında Yenileşme Arayışları”. *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*. Editör. Hasan Onat. 396-419. Ankara: Ankuzem, 2005.
- Mevdudi, Ebu'l-Ala. *İslâm'da İhya Hareketleri*. çev. A. Ali Genç. İstanbul: Pınar Yayınları, 1986.
- Müfrih b. Süleyman el-Kavsi. *el-Menhecü's-Selefi*. Riyad: Daru'l-Fazile, 2002.
- Onat, Hasan. “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şiî-Selefi Kutuplaşması”. *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013), 525-551. İstanbul: 2014.
- Özervarlı, Said. “Muhammed Abduh”. *DİA*, 30: 482-487. İstanbul 2005.
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*. çev. A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Roy, Olivier. *Küreselleşen İslâm*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Şahin, Hanifi. *İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünni Algısı*, Ankara: Berikan Yayınları, 2015.
- Şehristani, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: 1980.
- Tehânevî. *Kitabu Keşşafi Istılahati'l Fünûn*. İstanbul: 1984.
- Türköne, Mümtazer. “İslamcılık”, *DİA*, 23: 61-62. İstanbul: 2001.

Waardenburg, T. "Official and Popular Religion in Islam". *Social Compass*. 5, sy. 25, 1978: no. 3-4.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. R. Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Yurdaydın, Hüseyin G. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: 1998.

Zeydan, Corci. *Teracimu Meşâhîru'ş-Şark fi'l-Karni't-Tasi Aşere*. Hindavi, Mısır: 2012.

MISIR SELEFİĞİ VE İHVÂN-I MÜSLİMİN'LE İLİŐKİŐİ

Egypt's Salafis and Their Relationship with Muslim Brotherhood

Kamile ÜNLÜSOY*

Öz

İhvân-ı Müslimîn ve Selefî topluluklar Mısır'ın dinî ve siyasi yapısını şekillenmesinde önemli role sahip dinî gruplardır. Arap Baharı sürecinde bu dinî gruplar etkin bir şekilde faaliyet göstermişler, dönemin şartlarına göre kendilerine bir konum belirlemişlerdir. Bu süreçte en fazla dikkat çeken husus, daha önce siyaset karşıtı tutumlarıyla bilinen Selefîlerin çok sayıda parti kurarak siyasetle meşgul olmalarıdır. Selefîlerin siyasete girmesinden sonra ortaya çıkan siyasi krizlerde onların nasıl bir tavır sergileyeceği Mısır'ın geleceği açısından önem kazanmıştır. Bu çalışmada 3 Temmuz 2013'e kadar ki zaman diliminde Selefîlerin din ve siyaset ekseninde İhvân-ı Müslimîn'le nasıl bir ilişki içerisinde olduğu incelenmiş, aralarındaki bağların arka planındaki etkenler üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kavramlar: İhvan-ı Müslimîn, Selefîlik, Selefî gruplar, Mısır, Arap Baharı

Abstract

The Muslim Brotherhood and Salafi groups are the religious groups that have an important role in the religious and political structure of Egypt. In the process of Arab Spring, these groups had got into the fact and designated their positions in according to the conditions of the period. In this process, Salafis previously known with anti-politics attitudes had engaged in policy. It has become important for the future of Egypt how Salafis will adopt a manner in the political gridlock after entering politics. In this study, will be analyzed how the relationship of Salafi groups with Muslim Brotherhood was until the period of 3 July 2013 and examine the factors in the background of their relationships.

Keywords: Muslim Brotherhood, Salafizm, Salafi groups, Egypt, Arab Spring

*Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Assistant Professor, Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sects, Isparta/Turkey (kamileunlusoy@sdu.edu.tr)

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
11.02.2016	06.06.2016	30.06.2016
DOI	http://dx.doi.org/10.18403/emakalat.10476	

Giriş

Derin tarihi kökleriyle ve dinî, siyasî ve kültürel dinamikleriyle Arap dünyasının ve Orta Doğu'nun önemli aktörlerinden biri olan Mısır, bağımsızlığını kazandığı yıllardan bu yana İslami akımların faaliyetlerine sahne olmuştur. Kuruluşundan itibaren gündemden düşmeyen İhvân-ı Müslimîn ve yakın zamanda popülaritesini artıran Selefilik, Mısır'daki mevcut İslamî akımların başında gelmektedir. Bilindiği üzere 2011'de Tunus'ta başlayan Arap Baharı, Mısır'a da intikal etmiş ve Mübarek'in devrilmesiyle başlayan demokratikleşme sürecinde İslamî akımlar, bu süreçten faydalanarak siyaset sahnesindeki yerlerini almışlardır. Hiç kuşkusuz bu süreçte en fazla dikkat çeken husus, daha önce siyaset karşıtı tutumlarıyla bilinen Selefililerin vakit kaybetmeden çok sayıda parti kurarak siyasetle meşgul olmalarıdır. Selefililerin siyasete girmesinden sonra ortaya çıkan siyasi krizlerde onların nasıl bir tavır sergileyeceği Mısır'ın geleceği açısından önem kazanmıştır. Yeni kurulan Selefî Nur Partisi'nin 3 Temmuz 2013'te yapılan askeri darbeye İhvân-ı Müslimîn'in karşısında yer alması Müslümanlar arasında tam bir merak konusu olmuştur. İşte bu çalışma, tarihsel süreçte Selefî grupların din ve siyaset ekseninde İhvân-ı Müslimîn'le nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu incelemeyi hedeflemektedir.

Selefilik kavramı, tarihsel süreçte Ahmed b. Hanbel taraftarlığını, İbn Teymiyye ekolünü ve Vehhabiliği içine alacak şekilde geniş bir yelpazede kullanılmaktadır. Selefililiğin en belirgin özelliği, taklidin, hurafe ve bid'atların terkedilerek Kur'an'a ve Sünnet'e, dinin aslına dönüşü vurgulamasıdır.¹ Mısır'daki Selefî gruplar ve İhvân-ı Müslimîn kurumsal ve sosyolojik açıdan farklı yapılanmalardır. İhvân-ı Müslimîn'in fikrî ve kurumsal çerçevesi açık ve sınırlı iken, Selefililerin İhvân-ı Müslimîn gibi sistemli ve hiyerarjik bir yapılanması yok-

¹ Mehmet Zeki İşcan, "Selefililiğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: 2014), 93 vd. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: 2014), 487 vd.

tur ve tek tip bir Selefilikten bahsetmek imkânsızdır.² Bu sebeple çalışmada Selefî gruplarla İhvân-ı Müslimîn arasındaki ilişki grupların kurumsal yapıları esas alınmak suretiyle değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. 25 Ocak Devrimi Öncesi Selefî Akımlar ve İhvân-ı Müslimîn

1.1. Selefî Akımlar

Mısır Selefiliğini Reşid Rıza'ya (1865-1935) kadar geri götürmek mümkündür.³ Zira bu dönemde, toplumsal hayatta hurafe ve bid'atların terkedilerek İslam'ın aslına dönülmesi gerektiğini vurgulayan Reşid Rıza'nın çıkardığı *Menar* dergisi Mısır'da yaygınlık kazanmıştır. Yine Reşid Rıza'nın Selefî akımlardan *Cemaatü Ensari's-Sünneti'l-Muhammediyye*'nin kurucusu Muhammed Hamid el-Fakî'nin hocası olduğu bilinmektedir.⁴ Mısırlılar arasında Selefî düşüncenin asıl yaygınlaştığı dönem ise 1954'te Cemal Abdünnasır'ın kendisine düzenlenen suikasttan sonra bütün İslamcı akımları yasakladığı ve bir taraftan da ciddi ekonomik sıkıntıların yaşandığı dönemdir. Bu süreçte iş bulmak amacıyla Suudi Arabistan'a göç eden, orada hem çalışıp hem de Vehhâbi âlimlerden ders alan Mısırlılar, ülkelerine döndüklerinde apolitik bir siyasi tavırla Vehhâbi-Selefî düşüncenin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamışlardır.⁵

Mısır'da Selefî akım 1912 yılında *Cem'iyetü's-Şer'iyye* (Cemaatü's-Şerî'a) cemiyetiyle ilk kez kurumsallaşma sürecine girmiş ve

² Jonathan Brown, "Salafis and Sufis in Egypt", The Carnegie Papers, Middle East, (December 2011), 4.

³ Ammar Ahmed Fâйд, "es-Selefiyyûn fi Mısır min Şer'iyyeti'l-Fetâvâ ilâ Şer'iyyeti'l-İntihâb", Merkezü'l-Cezîre li'd-Dirâset, (Temmuz 2012), 2; Hasan Onat. "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefî Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, (İstanbul: 2014), 538.

⁴ Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 2.

⁵ Can Acun, Gülşah Neslihan Akkaya, *Selefîlik ve İhvân Ekseninde Körfez Ülkelerinin Mısır Politikası*, Seta Analiz, (Ocak 2014), 77, 9-10.

süreç içerisinde bu cemiyeti, *Cemaatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye*, *Da'vetü's-Selefiyye*, *Selefiyyetü'l-Medhaliyye*, *Hareketü's-Selefiyye min Ecli'l-Islah*, *Selefiyyetü'l-Harekiyye* gibi farklı Selefî akımlar takip etmiştir. Bunların dışında kurumsallaşmamış ancak belli bir taraftar kitlesine sahip Selefî oluşumlar ve toplumda nüfuz sahibi Selefî davetçiler de mevcuttur. Burada söz konusu Selefî grupların ve İhvan-ı Müslimîn'in tarihsel süreci hakkında bilgi vermenin konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

1.1.1. Cem'iyetü's-Şer'iyye (Cemâatü's-Şerîa)

Cem'iyetü's-Şer'iyye 1912'de Mısır'da Şeyh Mahmud Hattab es-Sübki tarafından kurulan ıslahçı, davetçi bir cemiyettir.⁶ Halvetiyye'nin Sahviyye koluna mensup, Ezher şeylerinden biri olan es-Sübki, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim Cevziyye'den etkilenmiş ve onların argümanlarını kullanarak tasavvufun teorik ve pratik yönlerine ciddi eleştirilerde bulunmuştur.⁷ Cemiyetin genel çerçevesini "Selef akaidi" üzerine belirleyen es-Sübki'ye göre, bir kimse cemiyete mensup olmak istiyorsa, Selefî akide üzerinde olmalı, mü'min oldukları sürece halef hakkında fık ve bid'at ehli oldukları gibi bir yaklaşımda bulunmamalıdır. Herhangi bir fikhî mezhep konusunda taassup sahibi olmamalı, bir mezhebin diğer bir mezhebe karşı üstünlüğünü savunmamalıdır. Çünkü tüm Ehl-i Sünnet mezhepleri nasları doğru anlama konusunda güvenilirdir.⁸ Açıkça siyasetle uğraşmayı doğru bulmayan Mahmud Hattab es-Sübki, "siyasetle ilgilenmek ama siyaset yapmamak" ilkesiyle hareket etmiş ve süreç içerisinde siyasi iktidarla çatışan bir tutum sergilememiştir.⁹

⁶ "el-Cem'iyye eş-Şer'iyye fi Sutûr". erişim 01.07.2015, www.alshareyah.com

⁷ Fredick De Jong, "XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı (1900-1970): Bir Ön Araştırma", çev. Salih Çift, *UÜİFD*, 1, sy. 20, (2011): 7.

⁸ bk. "el-Cem'iyye eş-Şer'iyye fi Sutûr", erişim 01.07.2015. www.alshareyah.com; Ramazan Yıldırım, *Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik*. Seta Analiz, (Aralık 2013), 73, 9.

⁹ Yıldırım, *a.g.m.*, a.y.

Daha çok sosyal faaliyetlerle meşgul olan bu cemiyet, 1920'li yıllardan itibaren taşrada yoğun bir şekilde sosyal faaliyetlere girişmiş, cami ve vakıfların kontrolünü ele geçirmeye teşebbüs etmiş ve tarikatların kazanılmış haklarını tehlikeye soktuğu için onlarla aralarında kimi zaman çatışmalara dönüşen ciddi bir rekabete girmiştir.¹⁰ Mahmud Hattab es-Sübki'den sonra Emin Mahmud Hattab, Yusuf Emin Hattab, Abdü'l-Latif el-Müştehrî, Muhammed el-Muhtar Muhammed el-Mehdî gibi isimlerin yönetiminde devam eden bu cemiyet, 1970'li yılların ikinci yarısında yani toplum üzerinde İh-vân-ı Müslimîn'in nüfuzunun arttığı dönemlerde devlet tarafından desteklenmiştir.¹¹

1.1.2.Cemâatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye

Cemaatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, Ezher ulemasından Muhammed Hamid el-Fakî tarafından 1926 yılında kurulmuştur. Reşid Rıza'nın Muhammed Hamid el-Fakî hakkında "Şeyh Hamid benim yanıma çok sık gelip gidenlerdendir ve kendisini Selefî evlatlarından saymaktadır." dediği nakledilmektedir.¹² Daha önce *Cemiyetü's-Şer'iyye* hareketine mensup olan Muhammed Hamid el-Fakî, bu cemiyetin ileri gelenleriyle Allah'ın sıfatları konusunda görüş ayrılığından dolayı cemiyeti terk etmiş, mescitlerde ve halkın yoğun olduğu yerlerde kendi görüşleri etrafında taraftar topladıktan sonra bir dernek kurarak faaliyetlerini daha düzenli bir şekilde devam ettirmiştir.¹³

Cemaatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye'nin temel misyonu, insanları her türlü şirkten hurafe ve bid'atlardan uzaklaştırıp saf bir tevhide Kur'an'a ve sahih sünnete ve Allah ve Peygamber sevgisine davet etmektir.¹⁴ İslam hem din hem devlettir ve bu ilke her

¹⁰ Jong, *a.g.m.*, 7.

¹¹ Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 3.

¹² Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 2.

¹³ Yıldırım, *a.g.m.*, 10.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. www.ansaralsonna.com, erişim 08.08.2014.

zaman ve her mekân için geçerlidir. İslam devletinin ikame edilmesi ancak halis bir tevhidin yayılmasıyla gerçekleşecektir. Demokratik düzen ise kâfir düzenidir. Siyasi iktidara karşı silahlı mücadele “Haricilik”tir ve fitnenin yayılmasına katkı sağlamaktan başka bir işe yaramamaktadır.¹⁵

Kitap, gazete ve internet gibi kitle iletişim araçlarını kullanan *Cemâatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye*, İskenderiyye, Damanhur ve Mansura ve Kahire’de orta ve alt sınıfları arasında etkili olmuş,¹⁶ Suudi Arabistan başta olmak üzere diğer İslam ülkeleri tarafından desteklenmiş ve Suudi Arabistan’a işçi olarak gidip gelen Mısırlıların katılımıyla yaygınlık kazanmıştır.¹⁷ Bu döneme şahit olan Muhammed el-Gazzali’nin -İhvân-ı Müslimîn’in kurucu üyelerinden- Vehhabiliğin Mısır’a “Ensâru’s-Sünne” adıyla girdiğine dair tespitleri vardır.¹⁸ Abdurrezzak Afifi, Abdurrahman Vekil, Raşid Şefi, Muhammed Ali Abdürrahim gibi liderle¹⁹ Mısır genelinde 150 şube ve 2000 camiyle faaliyet göstermiştir.²⁰

1.1.3.Cemâatü'l-İslâmiyye

70’li yıllarda Salah Hişam tarafından Asyat Üniversitesi’nde kurulan bu cemaat, üniversite öğrencileri arasında İslâmî uyanışı gerçekleştirmeye çalışmış, İslam nizamının hâkim kılınıp, hilafetin yeniden tesis edilmesi için silahlı mücadeleyi savunmuştur. Ebû Âla

¹⁵ Salahuddin Hasan, “Haritatü’s-Selefiyye fi Mısır... Harita Ma’lumiyye”, erişim 08.08.2014. <http://www.onislam.net>

¹⁶ Brown, *a.g.m.*, 4.

¹⁷ Brown, *a.g.m.*, 4.

¹⁸ Muhammed el-Gazâli, *Düsturu'l-Vahdeti's-Sekafiyye beyne'l-Müslimîn, Dâru's-Şurûk*, (Kahire: 1401), 9.

¹⁹ Amani Maged, “Salafism: The unknown Quantity”, (12-18 May 2011), issue No: 1047. erişim 27.06. 2015, <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1047/eg40.htm>

²⁰ <http://www.islamopediaonline.org/country-profile/egypt/salafists/salafi-groups-egypt>, erişim 27. 06.2015. Ayrıntılı bilgi için bk. Birol Akgün-Gökhan Bozbaş, “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”. *Akademik Orta Doğu Dergisi*, 7, sy. 2, (2013), 18.

Mâzî, Kerem Zühdi, Abdünnâim el-Futûh, Asım Abdü'l-Mâcid gibi isimlerin de aralarında bulunduğu *Cemâatü'l-İslâmiyye*, Enver Sedat'ın İran Şah'ını misafir etmesine ve İsrail'le yaptığı Camp David anlaşmasına karşı çıkararak, bu konuda İhvân-ı Müslimîn ve diğer sol gruplarla aynı görüşü paylaşmıştır. 1977'de Abdu'n-Naim el-Fütuh, Asım Uryan, Hilmi Cezzâr, İbrahim Zağferâni vb. isimler *Cemaatü'l-İslamiyye*'den ayrılarak *İhvân-ı Müslimîn*'e geçmişlerdir. 1997'de şiddeti durdurduğunu iddia eden bu grup, Enver Sedat'ın suikastı ve 58 turistin öldürülmesi hadisesinden sorumlu tutulmuştur.²¹ Günümüzde taraftarları iki kanattan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, Kahire ve İskenderiyye üniversitelerini merkez edinen İhvân sempatizanı; diğeri ise, Port Said üniversitelerinde cihatçı çizgideki *Cemaatü'l-İslâmiyye*'dir.²²

1.1.4. Da'vetû's-Selefiyye

Günümüzde Mısır Selefilerinin en büyük kolu olan *Da'vetû's-Selefiyye*, üniversitelerde öğrenci faaliyetlerinin zirveye ulaştığı 70'li yıllarda *Cemaatü'l-İslamiyye*'nin birçok üyesi İhvân-ı Müslimîn'e kaydığında İskenderiyye Üniversitesi'nden İsmail Mukaddem'in - *Cemâatü Ensâri's-Sünne*'den ve Suûdi Arabistan'a gittiğinde Vehhâbi şeyhlerden etkilenen bir öğrenci- öncülüğünde kurulmuştur. Bu grup, İhvân-ı Müslimîn'in siyasetle meşgul olduğunu, siyaset için İslâmî ilkelerden taviz verdiği iddiasıyla Arap yarımadasındaki davet ve irşad eksenli siyaset ve şiddet karşıtı bir Selefi anlayışı benimseyerek, İhvân-ı Müslimîn'e katılmayı reddetmişlerdir.²³ İlk aşamada “Medresetü's-Selefiyye” ismiyle anılan bu grup, faaliyetlerini artırdığı 80'li yıllarda “Da'vetû's-Selefiyye” olarak isimlendiril-

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. “el-Cemaatü'l-İslâmiyye fi Misr”, <http://www.aljazeera.net>, erişim 08.07.2015; Salih el-Verdâni. *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar, Ş. Duman, (Ankara: 2011), 121-142.

²² el-Verdâni, *a.g.e.*, 114.

²³ Bk. Hasan, “Haritatü's-Selefiyye fi Misr...Harita Ma'lumiyye”, <http://www.onislam.net>, erişim 08.08.2014; Nurullah Çakmaktaş, “Siyaset ve Apolitizm Arasında Mısır'da Selefi Hareket: ed-Da'vetû's-Selefiyye Örneği”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1, (2014): 7.

meye başlanmıştır. Kurumsal yapılanmalarında *Da'vetû's-Selefiyye*'nin sorumlusu Şeyh Muhammed Abdül-Fettah, yardımcısı Şeyh Yasir Burhâmi ve Şeyh Muhammed İsmail Mukaddem, Şeyh Ahmed Ferid, Şeyh Ahmed Hatib, Şeyh Said Abdilazim kurucu üyelerdir.²⁴ *Da'vetû's-Selefiyye*'nin çoğu temsilcisi Mısır'daki Suûdî Selefililiğini temsil eden *Cemâatu Ensari's-Sünne*'den ayrılanlardan oluşmuştur. Yasir Burhâmi, ayrılış sebebinin *Ensaru's-Sünne*'nin artık gençlerin ve toplumun taleplerini karşılayamadığı için yeni bir oluşum hareketinin başladığını belirtmiştir.²⁵

Aralarında İsmail Mukaddem'in de bulunduğu *Da'vetû's-Selefiyye*'nin ileri gelenleri Muhaddis Elbâni'den ders almışlar ve onun fikirlerinden etkilenmişlerdir.²⁶ İhvân-ı Müslimîn'e karşı Ceza-yirli Şeyh Ebû Bekir'in desteğini de kazanan *Da'vetû's-Selefiyye*,²⁷ "Hikme" uydu kanalıyla, "Furkan Yayınevi" ve "Savtû'd-Da've" isimli günlük gazetesiyle faaliyetlerini sürdürmüştür.²⁸

Davetû's-Selefiyye, yöntem olarak tabandan yukarıya doğru bir İslamîleşme hedeflemiş ve "tasfiye", "terbiye", "mufasale" ve "cihad"dan oluşan dört aşamalı bir metodu benimsemiştir. Buna göre, tasfiye (arınma) aşamasında, Müslümanların zihnindeki dine muha-

²⁴ Ammar Ahmed Fâйд, "es-Selefiyyûn fi Mısır min Şer'iyyeti'l-Fetâvâ ilâ Şer'iyyeti'l-İntihâb", 4-5.

²⁵ Çakmaktaş, *a.g.m.*, 9. Bazı araştırmacılar *Da'vetû's-Selefiyye*'nin İhvan-ı Müslimîn'den doğduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda Yasir Burhami'yi örnek göstererek babası ve amcasının Nasır döneminde tutuklanan İhvancılar arasında olduğunu söylemişler; diğer bazı Selefilerin de hayatlarının ilk dönemlerinde İhvan-ı Müslimîn'in saflarında çalışırken, 70'li yıllarda İskenderiye'de ed-Da'vetû's-Selefiyye kurulduktan sonra İhvan-ı Müslimîn saflarını terk ederek ed-Da'vetû's-Selefiyye'ye katıldıklarını ileri sürmüşlerdir. bk. Ali Abdül-'Al, "Havle Hilaf 'el-İhvan ve's-Selefiyye' fi Mısır", *Mecelletü'd-Dimokratiyye*, erişim 05.07.2015 <http://democracy.ahram.org.eg>

²⁶ Hâni Nesîre, "es-Selefiyye fi Mısır: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra", erişim 02.07.2015 <http://www.ahramdigital.org.eg/articles.aspx?Serial=672574&eid=7676>

²⁷ Ammar Ahmed Fâйд, "es-Selefiyyûn fi Mısır min Şer'iyyeti'l-Fetâvâ ilâ Şer'iyyeti'l-İntihâb", 4-5.

²⁸ Omar Ashour, "Egypt's Salafi Challenge, Project Syndicate", erişim 01.07.2015 <http://www.project-syndicate.org/commentary/egypt-s-salafi-challenge>

lif inançlar ve İslâmi ilimlerdeki zayıf hadisler İsrâiliyat ve İslam'la uyuşmayan hükümler arındırılmaktadır. “Terbiye” aşamasında, sahih itikada ulaşan Müslümanlar hatalardan arındırılmış kitaplarla hakiki bir eğitimden geçirilmekte; “mufasale” aşamasında, Allah'ın indirdiğiyle yönetmeyen yöneticiler batıl olarak görülerek ondan uzaklaşmakta; “cihad” aşamasında ise, uyarılara rağmen İslâm'a bağlanmayan yöneticilerle mücadele edilmektedir.²⁹

Yukarıdaki aşamalar gerçekleşmeden aktif siyasetin içinde bulunmanın bir başarı sağlamayacağını düşünen *Davetü's-Selefiyye* şeyhlerinden Yasir el-Burhâmi, İslamcıların siyasete girmesi, İslâmi sistem karşısında bir takım ilkelerden taviz vermeyi kaçınılmaz kıldığını belirtmektedir.³⁰ Diğer taraftan demokratik sistem de Batı ideolojisinin bir ürünüdür yoksa İslam'daki şûranın bir karşılığı değildir. Demokraside hâkimiyet halka verilirken, İslâmiyet'te hâkimiyet Allah'ındır. Demokratik sistem, İslâmî olan bir şeyi icra etmiş olsa bile yöneticiye muhalefet etme imkânı sunarken, İslam'da İslâmî uygulamalarda yöneticiye kayıtsız itaat edilmesi, hatta fitneye mahal vermemek için bile zalim yöneticiye itaat gerekmektedir.³¹

1.1.5. Selefiyyetü'l-Harekiyye

Selefiyyetü'l-Harekiyye, *Da'vetû's-Selefiyye* gibi 1970'li yıllarda Kahire'de aralarında Şeyh Muhammed Abdül-Maksud, Şeyh Fevzi es-Sâid, Şeyh Neşet Ahmed, Dr. Seyyid el-Arabî ve Dr. Hişam el-Ukde gibi isimlerin bulunduğu Selefi gençlerden oluşan bir grup

²⁹ Hasan, “Haritatü's-Selefiyye fi Mısır...Harita Ma'lumiyye”, <http://www.onislam.net>, erişim 08.08.2014.

³⁰ Konuyla ilgili Yâsir Burhâmi makalesi için bkz. Yâsir Burhâmi, “el-Müşâraketü's-Siyâsiyye ve Mevâzînu'l-Kuvâ”, <http://www.anasalafy.com>, erişim 01.07.2015; Çakmaktaş, *a.g.m.*, 15.

³¹ Nevvâf b. Abdurrahman el-Kudeymî, “el-İslâmiyyûn ve Rabî'u's-Sevrât”, *el-Merkezu'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât*, (Doha, 2012), 13, Çakmaktaş, *a.g.m.*, 15-16.

tarafından kurulmuştur.³² Kaynaklarda bu grubun ilk zamanlar *Selefiyyetü'l-Cihâdiyye* ismiyle bilindiği söylenmektedir.³³ *Selefiyyetü'l-Harekiyye*, ülkesini İslam şeriatıyla yönetmeyen bir yöneticinin ismi ne olursa olsun kâfir olduğunu ilan ederek diğer Selefi gruplardan ayrılmış, Fevzî es-Saîd gibi bazı davetçilerin faaliyetleriyle sayısı yirmi bine ulaşan bir taraftar kitlesine sahip olmuştur.³⁴ Cihat konusuna vurgu yapan ve Filistin'deki mücahitlerin, para ve şahıs olarak desteklemesiyle ilgili fetvalar veren bu hareketin önde gelen isimleri sürekli güvenlik kısıtlamalarıyla karşılaşarak hapse atılmışlardır.³⁵

1.1.6. Hareketü's-Selefiyye min Ecli'l-İslah

Davetü's-Selefiyye'nin öğrencilerinden Şeyh Rıza es-Samedî tarafından 2005'te kurulmuştur. Siyasi, iktisâdî ve toplumsal bütün konularda "emrû bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker" prensibini ihtiva eden bir selefi yöntemi benimseyen Şeyh Rıza es-Samedî, konuşmalarında Kur'an'ı ve Selef-i Sâlihîn dönemindeki İslamî medeniyet tecrübesini vurgulamıştır. es-Samedî'ye göre bu tecrübe bir daha tekrarlanmamıştır ve Müslümanların bu medeniyeti yeniden canlandırması ve dünyanın yönetiminin de yeniden Müslümanlara teslim edilmesi gerekmektedir. *Hareketü's-Selefiyye*, *Davetü's-Selefiyye* şeyhlerinin reddettiği ıslah ve değişim metoduyla şeriata uygun siyasi faaliyetleri kabul etmiştir. Ancak bu hareketin devrim öncesi siyasi bir katkısı gözlenmemiştir.³⁶

³² Hüseyin Süleyman Ferid Abdü'l-Fettah, *İşkâliyyetü'l-Alâka beyne't-Tayyârâti's-Selefiyyeti ve Cemaati'l-İhvani'l-Müslimîn ve Eseruha alâ Ameliyyeti't-Tehavvuli'd-Dimokrati fi Mısr*, el-Utrûha el-Macistir, (Filistin 2014), 59.

³³ Abdü'l-Fettâh, *a.g.e.*, 70.

³⁴ Abdü'l-Fettah, *a.g.e.*, 59.

³⁵ Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 5-6.

³⁶ Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 5.

1.1.7. Selefiyyetü'l-Câmiyyetü'l-Medhaliyye

Mısır'daki bu Selefî akım, Suudi Arabistan'da Ehl-i Hadis taraftarınca kurulan *Selefiyyetü'l-Câmiyyetü'l-Medhaliyye*'nin uzantısıdır. Kurucusu Mescid-i Nebevî'nin müderrislerinden Şeyh Emânullah el-Câmî'ye (1927-1996) nisbetle Camiyye olarak isimlendirilirken daha sonra başa geçen İhvân'ın Medine'deki sorumlusu Şeyh Rebi' b. Hâdi el-Medhâlî'ye nisbetle (d. 1932) Medhali olarak da isimlendirilmeye başlamıştır.³⁷ Körfez savaşından sonra ortaya çıkan bu grubun Mısır'daki temsilcileri Şeyh Muhammed Amir, Şeyh Usame el-Kusî, Talat Zahran gibi isimlerdir.³⁸ *Selefiyyetü'l-Medhaliyye*, Müslümana yöneticiye itaat edilmesi konusunda diğer Selefilere ittifak içerisinde olmakla birlikte yönetici eğer fasık ise - diğer Selefilere farklı olarak- ona açıkça nasihat edilmeden mutlak olarak muhalefet etmenin caiz olmadığını kabul ederler.³⁹ Bu grup, Seyyid Kutub, Şeyh Yusuf Karadavî ve Muhammed el-Gazâlî'nin görüşlerini sürekli eleştirmiş İhvân-ı Müslimîn'le şiddetli bir mücadele içinde olmuştur.⁴⁰

1.1.8. Vaiz Şeyhler ve Davetçiler

Selefî toplumun yönlendirilmesinde bağımsız Selefî vaiz ve davetçilerin de ciddi bir katkısı olmuştur. Şeyh Muhammed Hassan, Şeyh Ebû İshak el-Huveynî, Şeyh Muhammed Yakub ve Şeyh Mustafa el-Adevî'nin aralarında bulunduğu Selefî vaizler, *Davetü's-Selefiyye* ve *Cemâatü Ensâri's-Sünne*'yle iyi ilişkiler içerisinde olmalarına ve onların mescitlerine ve kurumlarına itibar etmelerine rağmen; idari kurumlarına bağlı değildir. Şeyh Muhammed Nâsiruddîn el-Elbâni ve Şeyh Abdülaziz b. Bâz, Şeyh Muhammed b. Salih

³⁷ Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 6.

³⁸ Hâni Nesîre, "es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra", www.ahramdigital.org.eg, erişim 02.07.2015.

³⁹ Hasan, "et-Teyyârâtü's-Selefiyye fî Misr", www.onislam.net, erişim 08.08.2014.

⁴⁰ Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 6.

el-Useymin, Şeyh Muhammed Emîn eş-Şinkitî gibi meşhur âlimlerden etkilenen bu şeyhler Mısır'daki İskenderiyye Selefilerinin dışında Selefilerin asıl damarını oluşturmaktadır. Akaide, nefsi tasfiye ve tezkiyeye odaklanan, toplumu siyasetten men eden bu vaizler, vaazlarıyla binlerce öğrenci ve taraftar toplamışlardır. Herhangi bir güvenlik sınırlamasına maruz kalmamışlar, rahat bir şekilde faaliyetlerini yürütmüşlerdir.⁴¹

1.2.İhvân-ı Müslimîn

İhvân-ı Müslimîn, Hasan el-Bennâ tarafından 1928'de Mısır'da kurulan ve Orta Doğu İslam Ülkelerinde de faaliyet gösteren dinî-siyâsî bir teşkilattır. Kurucusu Hasan el-Bennâ, 1906'da Buhayra'nın Muhammediyye kasabasında doğmuştur.⁴² İmamlık ve saatçilikle uğraşan Şeyh Ahmed Abdurrahman el-Benna es-Saati'nin oğludur. es-Saati'nin çalıştığı dükkan sahibi Cemaleddin Afganî'nin *Urvetü'l-Vuska* dergisi etrafında kurulan cemiyete bağlı olduğundan dükkanı Abduh'un tecdid düşüncesiyle Selefilik meselelerinin konuşulup tartışıldığı bir mekandır. Babasından ilk dinî eğitimi alan Hasan el-Bennâ ondan Hanefiliği öğrenmiş, çevresinde yapılan tartışmalardan dönemin güncel meselelerden haberdar olmuştur.⁴³ İlkokulu Reşad Dini Bilgiler okulunda okumuş, ortaokul yıllarında "Cem'iyetu'l-Ahlâki'l-Edebiyye" ve "Cem'iyetu Men'il-Muharremât" cemiyetlerini kurarak, dinî ve toplumsal hayatta gördüğü problemleri çözmeye çalışmış⁴⁴ ve 1919'daki Mısır'ın millî hareketindeki gösterilere katılmıştır.⁴⁵ Ortaokuldan sonra Damanhur Öğretmen okuluna devam eden Hasan el-Benna,⁴⁶ okulun sosyal etkinliklerle

⁴¹ Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 5.

⁴² <http://www.ikhwanwiki.com>, erişim 10.08.2015.

⁴³ Halil İbrahim Canbegi, *Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti*, (İstanbul: 2013), 77.

⁴⁴ Hasan b. Ahmed b. Abdurrahman Hasanel-Benna, *Müzekkirâtu'd-Da've ve'd-Dâiye*, y.y. 1966, 14-16.

⁴⁵ Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 28.

⁴⁶ Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 18.

rinde rol almış ve Hassafiye tarikatına katılmıştır.⁴⁷ 1923'te Kahire'de Daru'l-Ulum'da eğitimine devam etmiş, burada Mektebetü's-Selefiyye'yi (Selefi Yayınevi) *Menar* dergisi sahibi Reşid Rıza'yı ve Şeyh Decevi' sıklıkla ziyaret etmiştir.⁴⁸ Reşid Rıza'nın öğrencisi olan Hasan el-Bennâ, İhvân-ı Müslimîn'i kurduktan sonra da onunla sürekli fikir alışverişinde bulunmuştur.⁴⁹

İngilizlerin sömürgeleştirme hareketleriyle Müslümanların ve Mısırlıların hakir görüldüğü bir ortamda, Hasan el-Benna altı arkadaşıyla birlikte 1928'de İsmailiyye'de İslam yolunda cihad etmek için Allah'a söz verip, hizmet yolunda kardeş olmak için biatleşerek İhvân-ı Müslimîn teşkilatı için ilk adımı atmışlardır.⁵⁰ "Medresetü't-Tezhib" yani "Ahlak Disiplini Okulu" olarak isimlendirdikleri bir büroda İslâmî bir programla, Kur'an ve hadis öğretme, genel İslâmî ahlak ve ahkâmıyla ilgili halka yönelik irşad faaliyetlerine başlamışlardır.⁵¹ Ahlâki yozlaşmaya karşı İslâmî ilkelere dayalı adil ve ahlaklı bir toplum oluşturma gayesiyle ortaya çıkan İhvân-ı Müslimîn, Hasan el-Bennâ'nın ifadesiyle İslam'ın asıl ve saf kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e davet eden Selefi bir davet, akaid ve ibadetler konusunda sünnetle amel eden Sünnî karaktere sahip, gerçek tasavvuf erbabı, ülke içerisinde düzenin ıslahını, dışarıda İslâm ümmetinin diğer milletlerle ilişkilerini yeniden gözden geçirmesini iste-

⁴⁷ Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 19.

⁴⁸ Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 56.

⁴⁹ <http://www.ikhwanwiki.com>, erişim 10.08.2015. Hasan el-Bennâ'nın Reşid Rıza hakkında, "Reşid Rızâ ise âlim, gayretli, İslâma ihlasla bağlı Allah'ın Kitabını, Rasûlünün Sünnetini ve Selef-i Salihin'in eserlerini çokça seven bir kimse idi. Hayatını dinine ve İslâm Ümmetine hizmete vakfetmişti. Hakkı söylemekte ve savunmakta kahramandı. Hiçbir kimseden korkmaz, kimseye dil dökmez ve yaltaklanmazdı." dediği bilinmektedir. Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 228.

⁵⁰ Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 68.

⁵¹ Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 68-69; Canbegi, *a.g.e.*, 87.

yen, ilmî ve kültürel faaliyetlere, beden eğitimine önem veren dinî, siyâsi ve iktisadî bir teşkilattır.⁵²

Reşid Rıza'nın vefatıyla yayımı duran *Menar* dergisini tekrar yayımlamaya başlayan İhvân-ı Müslimîn, *İhvân-ı Müslimîn* gazetesini ve *Nezir* dergisini çıkararak kısa sürede geniş halk kitlesine hitap etmiş⁵³ ve 1931'de üç şubeyle faaliyet göstermeye başlamıştır. 1938'de bu sayı 300'e, 1948'de ise 2000'e ulaşmış, bir milyonu aşkın üyesiyle siyâsî otoriteye karşı önemli bir muhalif grup olmuştur. Bu süreçte Suriye, Sudan gibi ülkelerde de şubelerini açarak uluslararası bir kimliğe bürünmüştür.⁵⁴

İhvân-ı Müslimîn, 1936'da İngilizlerin Süveyş Kanalı'nda 10.000 asker bulundurmalarına izin veren Mısır-İngiltere ittifakına ve II. Dünya savaşında Mısır'ın İngiltere'nin yanında savaşa girmesine karşı çıkmıştır. Bu tavrı, hükümet tarafından kontrol altına alınmasına sebep olmuştur. 1940'lı yıllarda Filistin sorunu ortaya çıkınca hem Mısır'ın hem de Filistin'in kurtarılması gayesiyle mücahid ordusu kurmuş ve bu konuda Mısır'da duyarlılığın artmasını sağlamıştır.⁵⁵

Hasan el-Bennâ 1942'de parlamento seçimlerine katılma kararı almasına rağmen, İngiltere Kral Faruk'a baskı yapmış ve Vefd lideri Nahhas Paşa'nın aracılığıyla, bu teşebbüsünden vazgeçirilmiştir. 1945'te yapılan parlamento seçimlerinde ise İhvân-ı Müslimîn, Hasan el-Bennâ'yı Mansura'dan aday göstermesine rağmen bu seçimde -hileli olduğu söylenilmekte- parlamentoya girememiştir.⁵⁶

İhvân-ı Müslimîn, 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasıyla başlayan Arap-İsrail savaşına fiilî olarak destekte bulunmuştur. Fakat

⁵²Hasan b. Ahmed b. Abdurrahman Hasanel-Bennâ, *Mecmûatü Resâilî'l-İmam eş-Şehîd Hasani'l-Benna*, (Beyrut: 1984), 122-123.

⁵³ Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtu'd-Da've*, 227 vd.

⁵⁴ Selin M. Bölme vd, *25 Ocak'tan Yeni Anayasaya: Mısır'da Dönüşümün Anatomisi*, Seta Rapor, No:2, (Nisan 2011), 22.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Beyyûmi Gânim, "İhvân-ı Müslimîn", *DİA*, (Ankara: 2000), 21: 581.

⁵⁶ Canbegi, *a.g.e.*, 111.

cemiyetin bu faaliyetleri dışarıdan Mısır hükümetine -başbakan Nukraşi Paşa- baskıların artmasına neden olmuş ve Mısır hükümeti İhvân-ı Müslimîn'i feshederek bütün mal varlıklarına el koymuştur.⁵⁷ Hükümetin gerekçesi, İhvân-ı Müslimîn'in askeri kanadında bulunan cephanelerdir. İhvân-ı Müslimîn bu silahların Arap-İsrail savaşında kullanılacağını iddia etse de Mısır hükümeti bunu kendi meşrutiyetine bir tehdit olarak görmüştür.⁵⁸ İhvân-ı Müslimîn'in feshedilmesi üzerinden çok geçmeden İhvân-ı Müslimîn, Nukraşi Paşa'nın öldürülmesinden sorumlu tutulmuş ve 1949'da Hasan el-Benna, konferans dönüşü suikastla öldürülmüştür.⁵⁹ Yerine Hasan Hedaybi, İhvân-ı Müslimîn'in liderliğine seçilmiştir.

1952'de Mısır tarihinde yeni bir dönemi başlatan Hür Subaylar darbesi yapılmıştır. İhvân-ı Müslimîn liderleri Hür Subaylarla ilişki içerisinde olmasına rağmen devrimde doğrudan rol oynamamışlardır. Devrim sonrasında gücünü paylaşmak istemeyen ordu, İslâmi bir düzen isteyen İhvân-ı Müslimîn'le kısa sürede anlaşmazlığa düşmüş ve 1954'te Cemal Abdunnâsır'a yapılan suikasttan sorumlu tutularak aralarında Seyyid Kutub'un da bulunduğu İhvân-ı Müslimîn'in pek çok üyesini hapse atmıştır.⁶⁰ Bu süreçte İhvân-ı Müslimîn kadroları Suudî Arabistan'a gitmek zorunda kalmış ve bu da eğitim alanında boşluğa neden olmuştur. Nâsır, İhvân-ı Müslimîn'e karşı, bu boşluğun, iktidara karşı pasif bir duruş sergileyen Selefilere tarafından bu doldurulmasına göz yummuştur.⁶¹ Suudi Arabistan her ne kadar İhvân-ı Müslimîn'e ev sahipliği yapsa da siyasi açıdan Mısır'daki Selefilere destekleyerek İhvân-ı Müslimîn'i dengelemek istemiştir.⁶²

⁵⁷ Gânim, *a.g.m.*, 581.

⁵⁸ Richard P. Mitchell, İhvanu'l-Müslimîn, trc. Abdüsselam Rıdvan, Kahire 1985, 112 vd; Cenap Çakmak, "Müslüman Kardeşler Bir Sivil Toplum Örgütü mü?", *Akademik Orta Doğu*, 2, sy.1, (2007): 84.

⁵⁹ Canbegi, *a.g.e.*, 113.

⁶⁰ Selin M. Bölme vd, *a.g.m.*, 21.

⁶¹ Birol-Akgün, *a.g.m.*, 14.

⁶² Acun, Akkaya, *a.g.m.*, 11.

Cemal Abdünnâsır'ın 1970'teki ölümü üzerine 15 Mayıs 1971'de yaptığı saray darbesiyle Enver Sedat, Mısır'ın yeni lideri olmuş, Nâsır'ın Sovyet yanlısı politikasını takip edenleri bertaraf etmek için İhvân-ı Müslimîn ve diğer İslamcı hareketlerle iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Amacı Ürdün Kralı Kral Hüseyin'in 1950'lerde Ürdün'de yaptığı gibi, Nâsırcıları İslamcılarla etkisiz hale getirmektir.⁶³ Sedat fazla çaba harcamadan Müslüman Kardeşler sayesinde eski rakiplerinden kurtulabilmiştir. 1978'de Sedat'ın İsrail'le yaptığı "Camp David" anlaşmasıyla toprak karşılığı barış yapılmış ve İsrail devleti Mısır tarafından resmen tanınmıştır.⁶⁴ Bu anlaşma Mısır'da büyük bir tepkiye, yeni radikal grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Enver Sedat cihatçı bir örgüt üyesi Halid el-İslambuli'nin suikastı sonucu 6 Ekim 1981'de öldürülmüştür.⁶⁵

Hüsnü Mübarek ise -görev süresi 14 Ekim 1981-11 Şubat 2011- toplumun dinî hassasiyetinin yüksek olduğunu görmüş, dönemindeki radikal ve ılımlı İslamcı grupları bir birinden ayırmıştır. İhvân-ı Müslimîn⁶⁶ ılımlı olarak kabul edildiği için bu dönemde daha serbest hareket etmiştir. 1980'li yıllardan itibaren aşırı tekdirci ve cihatçı gruplar hapisteyken, İhvân-ı Müslimîn altın çağını yaşamıştır. Hüsnü Mübarek, tekdirci ve cihatçılara karşı İhvân-ı Müslimîn'in yükselmesine göz yumarken, ileride ona alternatif olacak yeni bir İslamcı akımın, Selefîğin güçlenmesini desteklemiştir.⁶⁷

İhvân-ı Müslimîn, 1984 seçimlerinde Wefd partisi altında 8 sandalyeyle 1987'de ise Sosyalist İşçi partisiyle anlaşarak, 38 sandalyeyle parlamentoya girmiştir. 1991'de ortaya çıkan Körfez savaşında diğer sendikaları organize edip Mısır'ın Irak'a karşı oluşturulan itti-

⁶³ Selin Çağlayan, *Müslüman Kardeşler'den Yeni Osmanlılar'a İslamcılık*, (Ankara: 2010), 244.

⁶⁴ Canbegi, *a.g.e.*, 138.

⁶⁵ Canbegi, *a.g.e.*, 139.

⁶⁶ Kaynaklarda İhvân-ı Müslimîn'den 1970'li yıllarda "el-Fenniyyetü'l-Askeriyye" -kurucusu Salih Seriyeye- ve akabinde Cematü'l-Cihad adlı Selefî Cihâdi grupların ayrıldığı söylenmektedir. bk. Abdü'l-Fettah, *a.g.e.*, 66.

⁶⁷ Tarık Abdül Celil, *Mısır Devriminin Ayak Sesleri*, (İstanbul: 2012), 89.

fakta yer almasını kınayan bir bildiri yayımlamış ve 1992 depreminde tüm sosyal organizasyonlarıyla depremin yaralarını sarmıştır. Bu durum, İhvân-ı Müslimîn için yeni bir döneme kapı aralamıştır, zira bu hadiselerle İhvân-ı Müslimîn'in gücünü gören Hüsnü Mübarek, İhvân-ı Müslimîn'e karşı cephe almaya başlamıştır.⁶⁸ Bundan sonra İhvân-ı Müslimîn'in önemli isimlerine terör örgütleriyle bağlantılı olduğu iddiasıyla ağır cezalar verilmiş ve pek çok şubesi kapatılmıştır.

2005 genel seçimlerinde İhvân-ı Müslimîn yasaklı olmasına rağmen bağımsız adaylarla seçime katılmış, 454 kişilik meclise 88 milletvekili göndererek büyük bir başarı kazanmıştır.⁶⁹ 2008'deki yerel seçimlerde ise Mübarek, İhvân-ı Müslimîn adaylarından 800 adayı tutuklatarak seçime girmelerine engel olmuş ve az bir katılımın gerçekleştiği seçimlerde yalnızca 20 İhvân-ı Müslimîn üyesine aday olma hakkı tanımıştır.⁷⁰

1.2.3. 25 Ocak 2011 Devrimi Öncesi Selefilik-İhvân-ı Müslimîn İlişkisi

Mısır'da Selefilik ve İhvân-ı Müslimîn sahip oldukları toplumsal kimlikleriyle farklı platformlarda yer almalarına rağmen, her iki grubun da oluşum süreçlerinde Reşid Rıza'nın fikirlerinden etkileneceği olduğu anlaşılmaktadır. Zira Reşid Rıza hem Hasan el-Bennâ'nın hem de Şeyh Muhammed Hamid el-Fakî'nin hocasıdır.

Bu grupları farklılaştıran şey daha çok hedefe ulaşma metodları ve siyasetle ilgili yaklaşımlarıdır.⁷¹ İhvân-ı Müslimîn kuruluşundan itibaren fiilen siyasetin içerisinde bulunurken, Selefi akımlar son yıllara kadar siyasetten uzak durmayı tercih etmişlerdir. Ancak süreç içerisinde mevcut devlet başkanına itaat noktasında Selefi grup-

⁶⁸ Canbegi, *a.g.e.*, 144.

⁶⁹ Mehmet Dalar, "Mısır'da Müslüman Kardeşler Hareketinin Demokrasi Anlayışı ve Sisteme Etkisi", *Alternatif Politika*, Özel Sayı 1, (Kasım 2010): 59.

⁷⁰ Dalar, *a.g.m.*, 61-62.

⁷¹ Abdül-Fettâh, *a.g.e.*, 63.

lar arasındaki farklılıklar, İhvân-ı Müslimîn'le olan ilişkilerine de yansımıştır. Bu hususta İhvân-ı Müslimîn'e karşı en sert tavra sahip olan kesim, *el-Cemâatü'l-İslamiyye*'nin cihatçı kesimiyle *Selefiyyetü'l-Medhaliyye*'dir. Cihatçı *Cemaatü'l-İslamiyye*'ye mensup üniversite öğrencilerinin İhvân-ı Müslimîn öğrencilerine olan muhalefetinin zamanla çatışmalara dönüştüğü söylenmektedir.⁷² Devlet içerisinde herhangi bir örgütlenmeye cevaz vermeyen *Selefiyyetü'l-Medhaliyye* de böyle bir girişimi siyasî otoriteye başkaldırı olarak kabul etmiştir. Bu tutumu Ehl-i Sünnet prensilerine aykırı olduğunu iddia ederek, İhvân-ı Müslimîn'i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e muhalif olmakla itham etmiştir.⁷³

Diğer taraftan *Selefiyyetü'l-Harekiyye* bu konuda *Selefiyyetü'l-Medhaliyye*'ye zıt görüşler ileri sürerek İslam şeriatını uygulamayan bütün yöneticileri tekfirle suçlamıştır. *Selefiyyetü'l-Harekiyye*'nin bu tavrı İhvân-ı Müslimîn'le bir derece yakınlaşmalarına katkı sağlasa da bu grup, siyaset alanının muğlak oluşundan dolayı siyasetle uğraşmaktan kaçınmıştır.⁷⁴

Mısır Selefileri arasında önemli bir mevkiye sahip, *Cem'iyetü's-Şer'iyye*, *Cemâatü Ensâri's-Sünne* ve *ed-Da'vetû's-Selefiyye* gibi gruplarla, Muhammed Hassan, Muhammed Hüseyin Yakub, Ebu İshak el-Huveynî gibi önemli vaizler ise İhvân-ı Müslimîn'e karşı orta yolu tercih etmişler, İhvân'a karşı ne düşmanca bir tavır sergilemişler ne de onunla tam uyumlu bir ilişki içerisinde bulunmuşlardır. İhvân-ı Müslimîn'le genel meselelerde iletişim içerisinde bulunsalar bile İhvan-ı Müslimîn'i siyasetle uğraşırken İslâm'dan taviz veren bir grup olarak görmüşlerdir.⁷⁵ Onlara göre İhvan-ı Müslimîn, toplumun İslâmileşmesini dikkate almadan, sanki yönetici Müslüman olduğunda toplum ıslah olacakmış gibi bütün enerjisini siyasete vermiş; buna yaparken de İslamî ilkelerden taviz vermek zorunda

⁷² el-Verdâni, *a.g.e.*, 219.

⁷³ Tarık Osman, "el-İhvanu'l-Müslimîn ve's-Selefiyyün fi Mısır: Kıraa Tahliyye fi Tabiati ve Mesari'l-Alaka", *Merkezu Nama li'l-Buhûs ve'd-Dirâsat*, 17.

⁷⁴ Tarık Osman, *a.g.m.*, 18.

⁷⁵ Tarık Osman, *a.g.m.*, 19-21.

kalmıştır.⁷⁶ Tarık Osman'ın bu gruplar arasındaki ilişkiyi “soğuk barış” şeklinde nitelendirmesinin yerinde bir ifade olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁷

Siyasetin dışında bazı dinî ve toplumsal konularda da Selefilerle İhvân-ı Müslimîn arasında benzer ve farklı yaklaşımlar mevcuttur. Söz gelimi ıslah konusunda, Selefiler, namaz, zikir ve oruçla ferdin tezkiyesine daha çok önem verirken, İhvân-ı Müslimîn fertten başlayarak ailenin ve toplumun ıslah edilmesini ön gören tetrici ve sistemli bir ıslah metoduyla hareket etmiştir. Toplumun ıslahına öncelik verdiğinden dolayı toplumsal problemler üzerinde daha çok durmuştur.⁷⁸

Da'vetü's-Selefiyye, İhvan-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ'nın tasavvufla olan ilişkisinden hareketle İhvân-ı Müslimîn'i itikâdi açıdan bir sapma içerisinde olduğunu ve Ehl-i Sünnet daire-sinin dışında kaldığını iddia etmiştir.⁷⁹ Hasan el-Bennâ'ya göre ise, İhvan-ı Müslimîn hayrı isteyen iffetli, temiz kalpli, lüzumsuz şeylerden yüz çeviren Allah için dost kurup doğruya bağlı kalmaya çalışan gerçek tasavvuf erbabıdır.⁸⁰

Cihat konusunda ise *Da'vetü's-Selefiyye*'den Yasir Burhâmi'ye göre cihatçı gruplar, İslam toprakları içinde cihat ilan ederek cihat prensibinin dışına çıkmaktadır ve cihat faaliyetleri fitnenin ortadan kaldırılmasından ziyade, büyük fitnelere, felaketlere sebep olmaktadır. Bunun için İslam toplumunu iman ve tevhide davet ederek akaidinin ıslah edilmesi gerekmektedir. Burhâmi'ye göre Müslümanların güçsüz olduğu bir dönemde cihat ilan etmenin herhangi bir

⁷⁶ “Nazra Tahliyye ‘an Vücûdî'l-Vehhâbi fî Misr”, www.elhakoona.blogspot.com.tr, erişim 10.07.2015; Çakmaktaş, *a.g.m.*, 17.

⁷⁷ Tarık Osman, *a.g.m.*, 22.

⁷⁸ Abdü'l-Fettâh, *a.g.e.*, 65.

⁷⁹ “Nazra Tahliyye ‘an Vücûdî'l-Vehhâbi fî Misr”, www.elhakoona.blogspot.com.tr, erişim 10.07.2015; Çakmaktaş, *a.g.m.*, 17.

⁸⁰ Hasan el-Benna, *Risaleler*, çev. Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutlay, (İstanbul: t.y.), 4: 161.

maslahatı olmayacaktır.⁸¹ Hasan el-Bennâ ise *Cihat Risalesi*'nde, Kur'an ve hadislerden örnekler vererek, İslam topraklarının ihtilalciler tarafından gasbedilip bölündüğünü, Müslümanlara cihat etmenin farz-ı ayın, kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu⁸² söylemiş, başka bir yerde daha geniş bir perspektifle İslam'da Müslümanların durumlarına önem verme, kurtuluş çaresi aramanın, Allah yolunda asker olmanın, adaleti temin etmenin ve mücahitleri sevmenin cihadın kapsamına girdiğini ifade ederek, İhvan-ı Müslimîn'in tüm uygulamalarıyla bu cihat çeşitlerini yerine getirdiklerini söylemiştir.⁸³ Ancak İhvan-ı Müslimîn tarihsel süreçte genel olarak demokrasiden yana bir tavır sergileyerek, cihadi, tekfirci radikal tavırlardan uzak durmuştur.

Bid'at konusunda ise Selefiler, türbe ziyaretlerini, erkeklerin altın mücevher kullanmasını, turistlerin kıyafetlerini bidat olarak görmüşler, politik ve siyasal sistemdeki bid'atlar hakkında cezalandırma endişesiyle konuşmaktan çekinmişlerdir.⁸⁴ Hasan el-Benna'ya göre de ölmüş kimselerden yardım isteme, kabirleri inşa etme, onları kapatıp, aydınlatma, onlara el sürme, Allah'tan başkasına yemin etme gibi şeyler bid'attır.⁸⁵

1.25 Ocak 2011 Devrimi-3 Temmuz 2013 Darbesi Dönemlerinde Selefiler ve İhvân-ı Müslimîn

2.1. 25 Ocak 2011 Devrimi

Bilindiği üzere Arap Baharı, Mısır'da gençlik hareketi olarak başlamış, 6 Nisan Hareketi, Adalet ve Eşitlik için Gençlik, Özgürlük

⁸¹ Çakmaktaş, *a.g.m.*, 13-14.

⁸² Hasan el-Benna, *Risaleler*, 5: 185-190.

⁸³ Hasan el-Benna, *Risaleler*, 4: 72 -77.

⁸⁴ Brian Wright, *The Legal Methodology of the Salafî Movement in Egypt*, The American University, School of Humanities and Social Sciences, Unpublished Master Thesis, Cairo 2012, *a.g.e.*, 70-71.

⁸⁵ Hasan el-Bennâ, *Risaleler*, 11: 149 vd.

Halk Cephesi, Yarın Partisi ve Baradey taraftarlarınca desteklenmiş ve 18 gün süren halk gösterileri sonucunda 11 Şubat 2011'de Hüsnü Mübarek'in görevi bırakmasıyla son bulmuştur. İsyân ilk başladığında gözler Mısır'ın en güçlü İslâmî akımı olan İhvân-ı Müslimîn'e çevrilmiştir. İhvân-ı Müslimîn'in desteği ilk başlarda bireysel düzeyde kalmış; resmî olarak destek açıklaması isyandan üç gün sonra gelmiştir. İhvân-ı Müslimîn protestolar boyunca ön planda olmak istememiş, bu süreçte İslâmî slogan ve bayrak kullanmaktan kaçınmış ve Mübarek'in gitmesi yönünde ideolojiden uzak demokratik hakkı talep eden bir dille hareket etmiştir. Bu durum, İhvân-ı Müslimîn'in Mısır siyasetindeki geçmişiyle doğrudan ilgilidir.⁸⁶

Selefilere ise devrim sürecinde gelişen olaylar kaşısında birbirlerinden farklı tutum ve tavırlar sergilemişlerdir. Kahire'deki *Selefiyyetü'l-Harekiyye*'nin önderleri Muhammed Abdü'l-Maksûd, Şeyh Neşet Ahmed, Şeyh Fevzî es-Said gibi isimler devrimi ilk günden itibaren destekleyenler arasındadır. İskenderiyye Selefilerinden Şeyh Muhammed Hassan ise başta kararsız kalmasına rağmen daha sonra meydanlara inerek Hüsnü Mübarek'e açıkça görevini bırakması çağrısında bulunmuş ve Selefilere devrime destek vermelerini istemiştir.⁸⁷

Diğer taraftan Şeyh Mahmud Mısri, Şeyh Mustafa el-Adevî, Şeyh Muhammed Hüseyin Yakub gibi meşhur Selefi şeyhler ise yaptıkları televizyon konuşmalarıyla, gösterilerin meşru olmadığını ifade etmişler, meydanlara inenlerden fitneden uzak durmalarını ve evlerine geri dönmelerini talep etmişlerdir.⁸⁸

Selefiler arasında oldukça güçlü bir konumda olan İskenderiyye'deki *Da'vetû's-Selefiyye* ise devrim esnasında gelişen olayların sonucuna göre -pragmatik olarak da nitelenen- farklı tavırlar sergilemiştir. Bu hususta *Da'vetû's-Selefiyye*'nin önemli isimlerinden Şeyh Yasir Burhâmi'nin verdiği fetvalar müntesiplerinin nasıl yol

⁸⁶ Selin M. Bölme vd, *a.g.m.*, 20-21

⁸⁷ Abdü'l-Fettâh, *a.g.e.*, 71; Ammar Ahmed Fâid, *a.g.m.*, 7.

⁸⁸ Abdü'l-Fettâh, *a.g.e.*, 71.

takip edecekleri konusunda etkili olmuştur. İlk fetvasında dine bağlılıkları ve ülkelerine duydukları sorumluluk bilinciyle fitneden uzak durma gayesiyle 25 Ocak gösterilerine katılmayacaklarını söyleyen Yasir Burhâmi,⁸⁹ 29 Ocak fetvasında, Müslümanların devletin korunmasına yardım etmesi ve savaşmaktan, yağma ve soygundan ve insanlara saldırmaktan sakınması gerektiğini⁹⁰ söylemiştir. 31 Ocak'taki fetvasında ise Müslümanların Allah'ın haram kıldığı kanları, malları ve şerefleri korumalarını, -ister Müslümanların kanları olsun, ister diğerlerinin kanları olsun-, ülkede emin olanları korkutan çetelere karşı koymalarını ve bunlara karşı imkanları ölçüsünde her türlü aletle silahlanmalarını, hastane, fabrika, banka gibi kamu binalarını ya da mahalli alanları korumalarını istemiştir.⁹¹ Neticede bazı Selefi gençlerin devrim olaylarına katıldıkları söylenirse de grup olarak *Cemâatü'l-İslamiyye* ve *es-Selefiyyetü'l-Harekiyye*'nin dışında Seleflerin çoğu devrimi desteklememişlerdir.

Mübarek'in devrilmesi yaklaşırken 8 Şubat 2011'de İskenderiye'de çok sayıda Selefinin katıldığı Selefi kongresi düzenlenmiş ve kongrede Mısır'ın çok zor bir süreçten geçtiği, bu süreçte İslâmî karakterinin korunması gerektiği ve buna aykırı her türlü hareketin kabul edilemeyeceği belirtilmiştir. Bu bağlamda Anayasa'nın, devletin dinin İslâm, dilinin Arapça ve öncelikli hukukî kaynağının Şeriat hukuku olduğunu vurgulayan 2. Maddesinin korunması çağrısı yapılmıştır.⁹²

2.2. 25 Ocak 2011 Devrimi Sonrası Selefler ve İhvân-ı Müslimîn

25 Ocak 2011 sonrasında ortaya çıkan siyâsi atmosferde İhvân-ı Müslimîn ve Seleflerin hızlı bir şekilde partileşme sürecine girdikleri müşahade edilmiştir. Bu noktada daha önce siyasetle uğraşmayı

⁸⁹ Yıldırım, *a.g.m.*, a.y.

⁹⁰ Ümeyme Abdüllatif, *a.g.m.*, 3.

⁹¹ Ümeyme Abdüllatif, *a.g.m.*, a.y.

⁹² Ammar Ahmed Fâйд, *a.g.m.*, 7; Akgün, Bozbaş, *a.g.m.*, 22.

caiz görmeyen Selefilere ani bir içtihad değişikliğinde bulunmaları dikkat çekmiştir. Kaynaklarda partileşme faaliyetlerin Selefi gençlerin yoğun talebiyle gerçekleştiği ve bu hususta Selefi kökenli Şeyh Hazım Ebu İsmail gibi İhvâncı bir yöntemi benimseyen liderlerin ciddi bir etkisinin olduğu söylenmektedir.⁹³

2.2.1. Selefi Akımların Kurdukları Siyasi Partiler

2.2.1.1. Hizbu'l-Fadile

Hizbu'l-Fadile, 25 Ocak sonrasında Şeyh Muhammed Abdu'l-Maksûd el-Afifi'nin İskenderiyyeli şeyhlerle yaptığı istişareler sonucu, Selefi gençlerin desteğiyle kurulmuş ilk siyasi partidir.⁹⁴ Mahmud Muhammed Bedr, Muhammed Abduh İmam, Halid Said gibi isimler partinin kurucu isimleri arasındadır. Adalet ve eşitliği yaymayı Mısır'da farklı alanlarda İslam şeriatı ilkelerine geri dönüşü hedefleyen Hizbu'l-Fadile, yeni yapılacak İslamî anayasayla toplumun temel öğelerin ve sivil kurumların restoresini destekleyeceklerini, manevî değerlere ve sosyal dayanışmaya önem vereceklerini ve Filistin davasında Filistin'i destekleyeceklerini beyan eden bir bildiri yayımlamıştır.⁹⁵

Hizbu'l-Fadile'nin genç kadroları siyasete geçiş döneminde günlük hayatta karşılaşılan problemlerin çözümü için medya, siyaset ve hukukî haklar vb. konularda uzmanlardan oluşan komitelerin oluş-

⁹³ Muhammed Celal el-Kassâs "es-Selefiyyûn fi Mısır ba'de âmeyn min Mümâreseti's-Siyâseti", www.saaaid.net, erişim 01.08.2015.

⁹⁴ Muhammed Celal el-Kassâs, "es-Selefiyyûn fi Mısır ba'de âmeyn min Mümâreseti's-Siyâseti", www.saaaid.net, erişim 01.08.2015; Ahmed Zağlul Şellâta, "Müstakbelü't-Tehavvulât Dâhile't-Teyyâri's-Selefi fi Mısır", Varaka, "et-Tehavvulâtü's-Selefiyye" Mu'temer, Merkezü'd-Dirâseti'l-İstirâtiyye, Câmia-tü'l-Ürdüniyye, 2013, 16.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. <http://www.muslm.org>, erişim 02.08.2015; Akgün, Bozbaş, *a.g.m.*, 29.

turulmasını kararlaştırmışlar ve her kesimden Selefi'nin yer aldığı "Selefi Cephe"yi kurmuşlardır.⁹⁶

2.2.1.2. Hizbu'n-Nûr

Hizbu'l-Fadile'nin kuruluşundan çok geçmeden, İskenderiyye'deki Da'vetû's-Selefiyye şeyhleri Hizbu'l-Fadile'nin tekfircileri ve cihatçıları da içine aldığı iddiasıyla bu partiden ayrılarak Hizbu'n-Nur'u kurmuşlardır.⁹⁷ "İslâmî değerler ışığında ülke içerisinde mevcut yozlaşmışlıkla mücadele etmeyi" hedef olarak belirleyen Hizbu'n-Nûr'un⁹⁸ başkanı İmad Abdi'l-Gaffûr'dur. Partinin diğer önde gelen diğer isimleri, Şeyh Muhammed Mukaddem, Yasir Burhâmi, Said Abdü'l-Azim, Ahmed Ferid ve Muhammed Abdi'l-Fettâh'tır.⁹⁹

Daha önce siyasetle uğraşmaya karşı çıkan İskenderiyye Selefile-rinin kurdukları bu partiyle İhvân'la yıllardır aralarında devam edegelen anlaşmazlığın en büyük engeli ortadan kalkmıştır. Bundan sonra İhvân-ı Müslimîn'le (Hizbu'l-Hürriyye ve'-Adale'yle) ne tam bir ittifak haliyle ne de mücadele şeklinde tavsif edilemeyen bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu süreçte Hizbu'n-Nur'un, Hizbu'l-Hürriyye ve'-Adâle'yle aralarındaki ilk ihtilaf; İhvân-ı Müslimîn'in seçimlere "demokratik ittifakla" girmek istemesi ve bu konuda laik, liberal ve sol partilerle de anlaşmasıdır.¹⁰⁰ Hizbu'n-Nur, İslamî kökenli olmayan partilerin bu ittifaka katılmasına karşı çıkararak, Hizbu'l-Binâ ve't-Tenmiye ve Hizbu'l-Asâle ittifak yaparak "İslami Blok" altında

⁹⁶ Muhammed Celal el-Kassâs, "es-Selefiyyûn fi Mısır ba'de âmeyn min Mümareseti's-Siyâseti", www.saaaid.net, erişim 01.08.2015.

⁹⁷ Muhammed Celal el-Kassâs, "es-Selefiyyûn fi Mısır ba'de âmeyn min Mümareseti's-Siyâseti", www.saaaid.net, erişim 01.08.2015.

⁹⁸ Akgün-Bozbaş, a.g.m., 26.

⁹⁹ Ümeyme Abdüllatif, a.g.m., 12.

¹⁰⁰ Abdü'l-Fettah, a.g.e., 77.

seçimlere girmiştir.¹⁰¹ Seçim sonucunda % 24 oranında bir oyla 508 milletvekilinden oluşan parlamontaya 121 milletvekili göndermiştir.¹⁰²

Söylemleri arasında Filistin ve İsrail’le ilgili herhangi bir konuya değinmeyen Hizbu’n-Nur’un başkanı İmad Abdü’l-Gaffûr, yeni yapılacak anayasada “Devletin dini İslamdır.” ibaresinin kesinlikle korunmasını istemiştir. Laik sisteme karşı olduklarını ancak İslam devleti de istemediklerini söyleyen parti başkanı, demokrasi ve hukukun üstünlüğünü, insan haklarını savunacaklarını, her ne kadar İslam devletini istemeseler de halkın İslam’dan kopuk olmasına razı olmayacaklarını belirtmiştir.¹⁰³

2.2.1.3.Hizbu’l-Vatan

Hizbu’n-Nür arasındaki reformcularla gelenekçiler arasında anlaşmazlıkların sonucunda 2013’ün başlarında Hizbu’n-Nur’un kurucusu İmad Abdü’l-Gaffûr partisini terk ederek Hizbu’l-Vatan partisini kurmuştur.¹⁰⁴ İmad Abdü’l-Gaffûr reformcu kanadın öncülerindedir ve Hizbu’n-Nur’dan boşalan yerine gelenekçilerden Yunus Mahyun getirilmiştir. Mısır’ın ilerlemesi yolunda çaba sarf edeceklerini ve İslam şeriatini uygulamayı, sosyal adaleti gerçekleştirmeyi planladıklarını belirten İmad Abdü’l-Gaffûr,¹⁰⁵ diğer Selefi partilerle İhvân-ı Müslimîn arasında orta yolu tutmaya çalışmıştır.¹⁰⁶

2.2.1.4. Hizbu’l-Asâle

Hizbu’l-Asâle, Hizbu’l-Fadîle yöneticileri arasındaki liderlik tartışmaları sonucu ortaya çıkmıştır. Hizbu’l-Asâle’nin kurucusu, daha

¹⁰¹ Abdü’l-Fettah, *a.g.e.*, 77.

¹⁰² Zağlul, *a.g.m.*, 16.

¹⁰³ www.jadaliyya.com, erişim 05.07.2015; Akgün-Bozbaş, *a.g.m.*, 28.

¹⁰⁴ Yıldırım, *a.g.m.*, 16.

¹⁰⁵ <http://www.aljazeera.net>, erişim 19.08.2015.

¹⁰⁶ Yıldırım, *a.g.m.*, 19.

önce Hizbu'l-Fadîle'yi kuran, sonra kendi partisinden ayrılan Adil Maksûd Afifi'dir¹⁰⁷ Çoğunlukla Kahire merkezli Selefilere tarafından desteklenen parti, kuruluş aşamasında Hizbu'n-Nûr tarafından desteklenmiştir. Bu konuda Hizbu'n-Nûr'un beş şehre vekil tayin ederek bu partiye yardım ettiği söylenmektedir.¹⁰⁸

Hizbu'l-Asâle'nin parti programı Hizbu'l-Fadîle'den çok farklı değildir. Mısır'ın İslâmî kimliğini vurgulayan Hizbu'l-Asâle, İslâmî prensiplerin dikkate alınarak gerçekleştirilecek reformları desteklemeyi, rüşvet ve toplumsal yozlaşmışlıkla mücadeleyi, İslâmî ilkeler çerçevesinde medya özgürlüğünü, İslam dünyasını tek bir çatı altında birleştirmek için mücadele etmeyi ve Camp David anlaşmasını iptal ederek İsrail'le yeni bir barış zeminini aramayı amaç edinmiştir.¹⁰⁹ Hizbu'l-Asâle, İslâmî bloğu destekleyerek parlamento seçimlerine girmiştir.¹¹⁰

2.2.1.5. Hizbu'l-Binâ ve't-Tenmiyye

Hizbul-Binâ ve't-Tenmiyye, Mübarek'in devrilmesinden sonra Cemaatü'l-İslamiyye mensupları tarafından 20 Haziran 2011'de Asyat'ta kurulmuştur.¹¹¹ Tarık Zumur, Abbud Zumur, Saffet Abdülğani partinin ileri gelenlerindedir. Gayeleri, Allah'ın rızasını kazanma, ülkenin ve vatandaşların dünya ve ahiret saadetine ulaşmaları için gerekli olan maslahatları gerçekleştirme, İslam şeriatını uygulama, Mısır'ın Arap-İslam kimliğini muhafaza etme, Batılılaşma çabalarını reddetme, siyasi ve anayasal ıslah faaliyetlerini gerçekleştirmeye çalışma, toplum içerisinde islâmî değerleri yerleştirme, İslam şeriatı doğrultusunda kadının toplumu inşa etmesindeki rolü-

¹⁰⁷ <http://egypt.electionnaire.com>, erişim 07.07.2015.

¹⁰⁸ Muhammed Celal el-Kassâs, "es-Selefiyyûn fi Mısır ba'de âmeyn min Mümareseti's-Siyâseti", www.saaid.net, erişim 01.08.2015.

¹⁰⁹ Akgün-Bozbaş, *a.g.m.*, 30.

¹¹⁰ Zağlul, *a.g.m.*, 16.

¹¹¹ "el-Cemaatü'l-İslâmiyye fi Misr", www.aljazeera.net, erişim 08.07.2015.

nü destekleme ve toplumsal adaleti gerçekleştirmedi. ¹¹² 25 Ocak Devrimini destekleyen parti, Nur ve Asale partileriyle “İslâmî Blok” birliğinin oluşmasında öncülük etmiştir. ¹¹³

2.2.2. İhvân-ı Müslimîn Partisi :Hizbu'l-Hürriye ve'l-Adale

Hizbu'l-Hürriye ve'l-Adâle, 25 Ocak 2011 devriminden sonra İhvân-ı Müslimîn'in kurduğu İslami referanslı bir partidir. 29-30 Nisan 2011'de toplanan şûra meclisinde Muhammed Mursi partiye genel sekreter seçilmiştir. ¹¹⁴ *Hizbu'l-Hürriye ve'l-Adâle* kurulduktan sonra İhvân-ı Müslimîn yöneticileri, mensuplarına başka parti kurmamaları ve diğer partilere katılmamaları konusunda uyarılarda bulunmalarına rağmen, yenilikçi kesimden, özellikle gençlerden büyük bir kopuş olmuştur. İhvân-ı Müslimîn'in genel sekreteri Mahmud Hüseyin bu konuda ayrı bir parti konusunda ısrar edenlerin İhvân-ı Müslimîn'den de istifa etmeleri gerektiğini söylemiştir. Bu uyarılara rağmen Hürriyet ve Adalet partisinin dışında İslamî referanslara dayalı ve İhvân-ı Müslimîn kökenli “Riyade”, “Hizbu'n-Nahda”, “Hizbu'l-İslah ve't-Tenmiyye” isimleriyle dört farklı parti kurulmuştur ancak bunlar *Hizbu'l-Hürriyye ve'l-Adale* kadar etkin olamamışlardır. ¹¹⁵

Hizbu'l-Hürriyye ve'l-Adâle kurulduktan sonra 28 Kasım 2011-11 Ocak 2012 parlamento seçimlerine demokratik ittifakla girmiş, % 37,50'lik bir oy oranıyla seçimlerin galibi olmuştur. Bundan sonra yaptığı ilk iş yeni anayasanın hazırlanmasıdır ve uzun bir müzakere sonucu geniş tabanlı bir anayasa hazırlama komisyonu oluşturmuştur. ¹¹⁶ Eski Mübarek rejiminden de çok sayıda kişinin anayasa

¹¹² www.albenaa-tanmea.com, erişim 11.07.2015.

¹¹³ Yıldırım, *a.g.m.*, 17.

¹¹⁴ <http://www.ikhwanwiki.com>, erişim 24.07.2015.

¹¹⁵ <http://archive.aawsat.com>, erişim 26.07.2015.

¹¹⁶ Anayasa komisyonunda 39 kişi Şura konseyinden, 21'i kamuoyunda etki sahibi aktörlerden, 13'ü sendikalardan, 9'u hukuk uzmanlarından, 6'sı yargıcılardan, 5'i el-Ezher üniversitesinden, 4'ü Kıptî kilisesinden, 1'er kişi de

komisyonunda bulunmasına rağmen, parlamento üyelerinin çoğunluğu İhvân-ı Müslimîn ve Selef kadrolarından oluştuğu için muhalefet partileri, henüz anayasa hazırlanmadan hazırlanacak olan anayasanın toplumun tüm kesimlerini temsil etmekten uzak olacağı iddiasıyla eleştirmeye başlamışlardır. Her türlü engellemelere rağmen hazırlanan anayasa 15-22 Aralık 2012 tarihlerinde iki türlü bir referandumda % 63,8 oy oranıyla kabul edilmiştir.¹¹⁷

Anayasa çalışmaları esnasındaki Selefilerin tavrına bakıldığında, Selefiler daha önceki anayasa metninde yer alan “Devletin dini İslam’dır, resmi dili Arapça’dır, İslam şeriatının prensipleri yasamanın temel kaynağıdır” 2. maddesinin muğlak olduğunu ve farklı yorumlara açık olduğunu, bu sebeple yeni bir maddeyle açıklanmasını talep etmiştir. Selefilerin bu talebi anayasa komisyonunda yoğun tartışmalara neden olsa da “İslam şeriatının prensipleri; (İslam şeriatının) küllî dellillerini, usûlî ve fikhî kaidelerini, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat mezheplerinin muteber kaynaklarını kapsar” şeklindeki 219 sayılı ek madde anayasaya ilave edilmiştir.¹¹⁸

Hizbu’l-Hürriyye ve’l-Adâle, anayasa çalışmalarından sonra cumhurbaşkanlığı seçim çalışmalarına başlamış, Muhammed Mursi’yi cumhurbaşkanı adayı olarak göstermiştir. Muhammed Mursi’nin karşısında Abdülmünim Ebû Fütuh (bağımsız), Ahmet Şefik (bağımız), Hamdin Sabbahî (Şeref Partisi), Amr Musa’yla (bağımsız) Hazim Salah Ebû İsmâil cumhurbaşkanlığına aday olmuşlardır. İlk turda hiçbir aday %50’nin üzerinde bir oy alamadığı için Muhammed Mursi ve Ahmet Şefik arasında yapılan ikinci turda Muhammed Mursi %51,73’le cumhurbaşkanı olmuştur.

Bu süreçte Selefî partilerden *Hizbu’n-Nur* önce kendilerine yakın gördükleri Hazim Salah Ebû İsmail’i destekleyeceklerini belirtmiş-

Silahlı Kuvvetler, Polis ve Adalet Bakanlığı’ndan seçilmiştir. İsmail Numan Telci, “Mısır’da Askeri Darbe Sonrası Süreç ve Yeni Anayasa”, *Seta Analiz*, 86, (Mart 2014), 10.

¹¹⁷ “Mohamed Morsi sings Egypt’s new constitution into law”, <http://www.theguardian.com>, erişim 08.08.2015.

¹¹⁸ Yıldırım, *a.g.m.*, 20.

lerdir. Ancak Hazim Salah aynı zamanda Amerikan vatandaşı olduğu için adaylığı Yüksek Askeri Konsey tarafından iptal edilmiştir. Bu gelişmeden sonra *Hizbu'n-Nûr*, ilk turda Abdülmünim Ebû Fütuh'u ikinci turda Muhammed Mursi'yi desteklemiştir. *Hizbu'l-Bina ve't-Tenmiye* ve *Hizbu'l-Fadîle* partileri de aynı şekilde ilk turda Abdülmünim Ebû Fütuh'u, ikinci turda Muhammed Mursi'yi desteklemiştir. *Hizbu'l-Asâle* partisi ise diğer Selefî partilerin aksine önce kendilerinden Abdullah Aşal'ı aday göstermiş fakat daha sonra İslamcıların oylarının bölüneceği endişesiyle adaylarını geri çekerek Muhammed Mursi'yi desteklemiştir.¹¹⁹ Mursi Cumhurbaşkanı seçildikten sonra, *Hizbu'n-Nur*'dan ayrılan Vatan partisinin kurucusu İmad Abdulgaffûr'u Cumhurbaşkanlığı yardımcılığına getirmiştir.¹²⁰

2.2.3. 25 Ocak 2011 Devrimi Sonrası Selefîlik-İhvan-ı Müslimîn İlişkisi

25 Ocak sonrasında ortaya çıkan siyasî tabloda Selefîlerin demokratik düzende nasıl davranacağı yani İhvan-ı Müslimîn'in yanında mı yoksa karşısında mı olacağı konusunda bir belirsizlik hali gözlemlense de Selefîler fazla vakit kaybetmeden siyasetle ilgili görüşlerini değiştirerek yukarıda ele aldığımız siyasi partilerini kurmuşlardır. Daha önce İhvan-ı Müslimîn ile İslâmî hareketin çatısı altında hareket eden Selefîler, İhvan-ı Müslimîn'in siyasî bir rakibi olarak sahneye çıkmıştır.

Bu noktada zihinlerde soru işareti bırakan şey, "Niçin Selefîler İhvan-ı Müslimîn'le birlikte siyasete katılmadı?" sorusudur. Buna bir sebep olarak, Selefîlerin "İhvan-ı Müslimîn siyasî faaliyetlerinde İslâmî ilkelerden taviz veriyor" şeklindeki sabit fikrinin etkili olduğu ve bu sebeple İhvan-ı Müslimîn'in yanında yer almak istemediği söylenmektedir.¹²¹ Diğer taraftan yeni oluşan siyasi ortamda ezici çoğunluğa sahip *Hizbü'l-Hürriyye ve'l-Adale*'yle birlikte tek parti

¹¹⁹ Yıldırım, *a.g.m.*, 15-18.

¹²⁰ Yıldırım, *a.g.m.*, 19.

¹²¹ Tarık Osman, *a.g.m.*, 29.

altında birleşildiği takdirde bunun Mübarek döneminden çok farklı olmayacağı, yani demokratik anlamda herhangi bir kazancın olmayacağı da gündeme getirilen konular arasındadır.¹²²

Selefilere bu tercihi İhvan-ı Müslimîn tarafından nasıl karşılanmıştır? diye bakılırsa, her şeyden önce, İhvan-ı Müslimîn, kuruluşlarından itibaren siyasi hayatta tecrübe sahibi olduğunu, Selefilere ise bu konuda tecrübesiz olduklarını düşündüğü için Selefilere kendi gölgeleri altında siyasete girmelerini beklemiştir. Bu yüzden Selefilere kendilerine rakip parti kurmalarını kendi haklarından bir hakkın alınması olarak yorumlamıştır. Ancak yine de aralarındaki sakin ilişkiyi bozmamak adına İhvan-ı Müslimîn tarafından herhangi bir açıklama yapılmamıştır.¹²³ Neticede daha önce İhvan-ı Müslimîn'in siyaset yapmasına karşı çıkan Selefilere, siyasete girmelerinin İhvan-ı Müslimîn'le olan ilişkilerine olumlu manada bir etkisi olmamıştır.

3 Temmuz 2013 Darbesi ve Sonrası Selefilik-İhvan-ı Müslimîn

Bilindiği üzere Muhammed Mursî cumhurbaşkanlığı esnasında Mısır'ın demokratikleşmesi, eski vesayet rejiminden ve ciddi ekonomik sıkıntılardan kurtulabilmesi için yoğun çaba harcamasına rağmen yargıda, orduda ve devletin önemli mevkilerde Mübarek döneminden kalma kadroların bulunması kısa sürede kendisine karşı muhalif seslerin yükselmesine ve ülkede iç sorunların çıkmasına neden olmuş, 3 Temmuz 2013 darbesiyle faaliyetleri kesintiye uğramıştır. İhvan-ı Müslimîn'e yönelik ağır bir bilançosu olan bu darbeye 3 Temmuz olaylarından günümüze kadar 3.533 kişinin hayatını kaybetmiş, 11.000 kişi yaralanmış¹²⁴ ve 16000 kişi tutuklanmıştır.¹²⁵ Eylül 2013'te İhvan-ı Müslimîn teşkilâtı yasaklanmış

¹²² Tarık Osman, *a.g.m.*, 29.

¹²³ Tarık Osman, *a.g.m.*, 30.

¹²⁴ <http://www.aa.com.tr>, erişim 28.07.2015.

¹²⁵ <http://www.independent.co.uk>, erişim 25.07.2015.

ve 10 Ağustos 2014'te *Hizbu'l-Hürriyye ve'l-Adâle*, Yüksek İdari Mahkeme tarafından kapatılarak parlamento seçimlerine katılması engellenmiş¹²⁶ ve İhvan-ı Müslimîn'in lider kadrolarından içerisinde Mursî'nin Muhammed Bedî'nin ve Yusuf Karadâvî'nin de bulunduğu 106 kişiye idam kararı verilmiştir.¹²⁷

Muhammed Mursî'nin devrilmesi sonrasında *Hizbu'n-Nur*'un darbe kadrolarının yanında yer alması Selefilere arasında var olan çatlağın daha da büyümesine neden olurken; bu durum aynı zamanda Selefi tabanın İhvan-ı Müslimîn'e yakınlaşmasını da sağlamıştır.¹²⁸ *Hizbu'l-Vatan*, *Hizbu'l-Vasat* ve *Selefi Cephe*, 3 Temmuz darbesine karşı çıkmışlardır.¹²⁹ Bu süreçte oluşturulan "Darbe Karşıtı Birlik", *Hizbu'n-Nur*'un dışındaki Selefilere ciddi destek almıştır. Darbe'ye karşı çıkan Selefi kökenli Hazim Salah İsmail ve bazı Selefi liderler tutuklanmıştır.¹³⁰ Bu süreçte *Hizbu'l-Asâle* de Mürsî'ye verilen kararı reddettiklerini, Mürsî'yi destekleyenlerin sokağa inmesi gerektiğini bildirmiştir.¹³¹

Hizbu'n-Nur, darbeyi desteklemesine rağmen; darbe yönetiminin hazırladığı anayasa komisyonunda dışarıda bırakılmış, 50 kişilik anayasa komisyonuna *Hizbu'n-Nur*'dan yalnızca bir temsilcinin katılmasına izin verilmiştir. Yeni anayasada dinle ilgili 2. Maddede herhangi bir değişiklik yapılmazken, 74. maddede "... Herhangi bir din, cinsiyet, ırk, mezhep ve coğrafi bölgenin korumak için siyasi parti kurulamaz. Demokratik olmayan, ayrımcı/ayrılıkçı, askeri amaçları olan partiler de kurulamaz. Partiler mahkeme kararıyla kapatılabilir."¹³² şeklindeki bir değişiklik, hem İhvan-ı Müslimîn mensuplarının yeni bir partiyle siyasete girmesinin önü kapatılmış

¹²⁶ <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/26972687.asp> (24.07.2015)

¹²⁷ <http://www.milliyet.com.tr>, erişim 24.07.2015.

¹²⁸ <http://haber.star.com.tr>, erişim 26.07.2015.

¹²⁹ <http://www.siverekname.com>, erişim 26.07.2015; Telci, *a.g.m.*, 19;

¹³⁰ <http://www.timeturk.com>, erişim 26.07.2015.

¹³¹ <http://www.almasryalyoum.com>, erişim 01.08.2015.

¹³² "Düstûru Mısır es-Sâdir 'âme 2014", <https://www.constituteproject.org>, erişim 08.07.2015.

hem de *Hizbu'n-Nûr*'un da geleceği tehlikeye girmiştir.¹³³ *Selefi Cephe*, *Hizbu'l-Vasat*, *Hizbu'l-Vatan*, *Hizbu'l-İnşa ve't-Tenmiyye* tarafından boykot edilen yeni anayasa çok az bir katılımın olduğu referandumla yürürlüğe girmiştir.¹³⁴

Son olarak Suudî Arabistan'ın 3 Temmuz darbesindeki tavrına bakıldığında, Suudi Arabistan, İhvan-ı Müslimin'e karşı Selefilere ve darbe kadrolarının yanında yer almış ve Kral Abdullah ülkeyi nereye varacağı belli olmayan bu tünelden çıkardıkları için Mısır ordusunu tebrik etmiştir.¹³⁵ Terörle mücadele kapsamında Mısır'ı destekleyeceklerini bildirmiştir. Suudi Arabistan, BAE ve Kuveyt'le birlikte 14 milyar dolarlık yardımıyla darbenin halk nezdinde güçlendirilmesi için çaba harcamıştır.¹³⁶

Sonuç

İhvan-ı Müslimîn ile Selefi gruplar arasındaki bağlar, grupların siyasî duruşlarına ve yöneticilerle olan ilişkilerine göre şekillenmiştir. 1926'dan itibaren kurumsallaşma sürecine giren Selefiler, açık bir şekilde devlet tarafından desteklenmiştir ve bu desteğin arkasındaki en önemli sebep İhvan-ı Müslimîn'in toplumsal hayattaki etkinliğinin zayıflatılmasıdır. Siyasi yöneticiler, İhvân-ı Müslimîn'in toplumun her kesimine hitap eden geniş kapsamlı programı ve başarılı faaliyetlerini meşruiyetlerini tehlikeye sokan bir tehdit olarak algılamışlar ve siyasetten uzak duran Selefi grupları destekleyerek, İhvan-ı Müslimîn'e karşı alternatif bir İslamcı grubun oluşumuna zemin hazırlamışlardır. Mısır Selefilerinin benimsediği apolitik siyasî tavrın Suud Vehhabiliğinin bir yansıması olduğunda şüphe yoktur. Bu anlayışın Mısır'da yaygınlık kazanmasında Suudî Arabistan'a gidip oradaki Vehhabî şeyhlerden etkilenen Mısırlıların büyük bir rolü olmuştur. Bu açıdan *Cemaâtü Ensâri's-Sünneti'l-*

¹³³ Telci, *a.g.m.*, 19.

¹³⁴ <http://haber.star.com.tr>, erişim 26.07.2015; Telci, *a.g.m.*, 19.

¹³⁵ <http://www.saudiembassy.net>, erişim 08.07.2015.

¹³⁶ Acun, Akkaya, *a.g.m.*, 9.

Muhammediyye, Da'vetû's-Selefiyye gibi grupları Suud Vehhabiliğinin Mısır'daki yansıması olarak görmek mümkündür.

25 Ocak öncesi Selefi gruplarla İhvan-ı Müslimîn arasında soğuk barış olarak nitelendirilen bir ilişki gözlemlenmiştir. Selefilerin asıl damarını oluşturan *Cem'iiyyetü's-Şer'iiyye, Cemâatü Ensâri's-Sünne* ve *ed-Da'vetû's-Selefiyye* gibi gruplarla, bağımsız Selefi vaizler İhvân-ı Müslimîn'e karşı orta yolu tercih etmişler, genel toplumsal konularda iletişim içerisinde bulunsalar da, İhvân-ı Müslimîn'i siyasetle uğraşırken dinî konularda taviz veren bir dinî hareket olarak görmüşlerdir. Bunların yanında *el-Cemâatü'l-İslamiyye*'nin cihatçı kesimiyle *Selefiyyetü'l-Medhaliyye* grubu İhvan'a karşı kimi zaman çatışmalara dönüşebilen sert bir tutum sergilemişlerdir.

25 Ocak Devrim sürecinde İhvan-ı Müslimîn devrimi desteklerken, *Cemaatü'l-İslamiyye* ve *Selefiyyetü'l-Harekiyye*'nin dışında Selefilerin çoğu devrimi desteklememiştir. Devrim sonrasında oluşan demokratik siyasî ortamda daha önce siyasetle meşguliyyete karşı çıkan Selefiler pragmatik bir tavırla içtihat değişikliğine giderek partileşme sürecine girmişlerdir. Bu süreçte Selefilerin en güçlü partisi *Hizbu'n-Nur* kurduğu ittifakla İhvan'ın partisi *Hizbu'l-Hürriyye ve'l-Adâle*'ye rakip olarak seçime girmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ise ilk turda Abdülmünim Ebû Fütuh'u desteklese de ikinci turda Muhammed Mursî'yi desteklemiştir.

3 Temmuz darbesinde darbe kadrosunun yanında yer alan *Hizbu'n-Nûr*, başta Suudi Arabistan olmak üzere BAE ve Kuveyt tarafından desteklenmiştir. *Hizbu'n-Nûr*, darbeye destek vermiş olsa da darbe sonrası anayasa çalışmalarında bertaraf edilmiş, anayasanın 74. maddesinde yapılan değişikliklerle kendi geleceği tehlikeye düşmüştür. Bundan sonra Selefilerin İhvan-ı Müslimîn'in boşluğunu doldurup doldurmayacağı ve İhvan-ı Müslimîn'le ilişkisinin hangi zeminde olacağı zamanla netleşecektir. Darbe sonrası İhvan-ı Müslimîn üyelerine verilen kararlar *Hizbu'n-Nur*'un dışındaki Selefi taban tarafından reddedildiği için Selefilerin İhvan-ı Müslimîn'le olumlu bir ilişki içerisinde bulunması ihtimali vardır.

Kaynakça

- Abdül-Fettah. Hüseyin Süleyman Ferid, *İşkâliyyetü'l-Alâka beyne't-Tayyârâti's-Selefiyyeti ve Cemaati'l-İhvani'l-Müslimîn ve Eseruha alâ Ameliyyeti't-Tehavvuli'd-Dimukratî fi Mısır*. el-Utrûha el-Macistir, Filistin: 2014.
- Acun, Can, Gülşah Neslihan Akkaya. *Selefilik ve İhvan Ekseninde Körfez Ülkelerinin Mısır Politikası*. Seta Analiz, 77, 2014, 7-21.
- Akgün, Birol, Gökhan Bozbaş. "Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği". *Akademik Orta Doğu Dergisi*, 7, sy. 2, 2013, 1-38.
- Ali Abdül-'Al, "Havle Hilâf 'el-İhvan ve's-Selefiyye' fi Mısır", *Mecelle-tü'd-Dimukratiyye*, www.democracy.ahram.org.eg erişim 08.07.2015
- Amani Maged, "Salafism: The unknown Quantity" (12-18 May 2011), issue No: 1047 weekly.ahram.org.eg erişim 27.06. 2015.
- Bölme, Selin M. vd. *25 Ocak'tan Yeni Anayasaya: Mısır'da Dönüşümün Anatomisi*. Seta Rapor, No:2, Nisan 2011.
- Brown, Jonathan. "Salafis and Sufis in Egypt", *The Carnegie Papers*. Middle East, December 2011, 1-20.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Selefilik ve İslâmi Hareketlere Olan Etkisi". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 487-524, İstanbul: 2014.
- Canbegi, Halil İbrahim. *Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti*. İstanbul: 2013.
- "el-Cemaatü'l-İslâmiyye fi Misr". <http://www.aljazeera.net> erişim 08.07.2015.
- Çakmak, Cenap. "Müslüman Kardeşler Bir Sivil Toplum Örgütümü?". *Akademik Orta Doğu*, 2, sy.1, 2007.
- Çakmaktaş, Nurullah. "Siyaset ve Apolitizm Arasında Mısır'da Selefî Hareket: ed-Da'vetü's-Selefiyye Örneği". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1, sy. 2014, 1-30.

Dalar, Mehmet. “Mısır’da Müslüman Kardeşler Hareketinin Demokrasi Anlayışı ve Sisteme Etkisi”. *Alternatif Politika*, Özel Sayı 1, Kasım 2010: 48-73.

“Düstûru Mısır es-Sâdır ‘âme 2014”,
<https://www.constituteproject.org> erişim 08.07.2015.

Fâйд, Ammar Ahmed. “es-Selefiyyûn fi Mısır min Şer’iyyeti’l-Fetâvâ ilâ Şer’iyyeti’l-İntihâb”. Merkezü’l-Cezîre li’l-Dirâset. Temmuz 2012, 1-13.

Gânim, İbrahim Beyyûmi. “İhvân-ı Müslimîn”, *DİA*, 21: 580-583, Ankara: 2000.

Hâni Nesîre, “es-Selefiyye fi Mısır: Tehavvulât Mâ Ba’da’s-Sevra”
www.ahramdigital.org.eg erişim 02.07.2015.

Hasan el-Benna, Hasan b Ahmed b Abdurrahman. *Mecmûatü Resâili’l-İmam eş-Şehid Hasanü’l-Benna*. Beyrut: 1984.

Hasan el-Benna, Hasan b Ahmed b Abdurrahman. *Müzekkirâtu’d-Da’ve ve’l-Dâiye*, y.y.: 1966.

Hasan el-Benna, Hasan b Ahmed b Abdurrahman. *Risaleler*. trc. Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutlay. İstanbul: t.y.

<http://albenaa-tanmea.com> erişim 11.07.2015.

<http://archive.aawsat.com> erişim 26.07. 2015.

<http://egypt.electionnaire.com> erişim 07.07.2015.

<http://www.ikhwanwiki.com> Erişim tarihi: 10.08.2015.

<http://www.independent.co.uk> erişim 25.07.2015.

<http://www.islamopediaonline.org> erişim 27. 06.2015.

<http://www.muslm.org> erişim 02.08.2015.

<http://www.saudiembassy.net> erişim 08.07.2015.

<http://www.theguardian.com> erişim 08.08.2015.

- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 91-110, İstanbul: 2014.
- Jong, Fredick De. "XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı, (1900-1970): Bir Ön Araştırma". çev. Salih Çift, *UÜİFD.*, 1, sy. 20, 2011: 213-226.
- el-Kassâs, Muhammed Celal. "es-Selefiyyûn fi Mısır ba'de 'Ameyn min Mümareseti's-Siyâseti". Erişim 01.08.2015, <http://saaaid.net/Doat/alkassas/231.htm>.
- el-Kudeymî, Nevvâf b. Abdurrahman. "el-İslâmiyyûn ve Rabi'u's-Sevrât", *el-Merkezu'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât*. Doha: 2012, 1-57.
- Mitchell, Richard P. *İhvanu'l-Müslimîn*. trc. Abdüsselam Rıdvan. Kahire: 1985.
- "Nazra Tahliliyye 'an Vücûdi'l-Vehhâbi fi Misr", www.elhakoona.blogspot.com.tr erişim 10.07.2015.
- Omar Ashour, "Egypt's Salafi Challenge, Project Syndicate",
- Onat, Hasan. "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. 525-551, İstanbul: 2014.
- Salahuddin Hasan, "Haritatü's-Selefiyye fi Mısır... Harita Ma'lumiyye", www.onislam.net, erişim 08.08.2014.
- Şellâta, Ahmed Zağlul. "Müstakbelü't-Tehavvulât Dâhile't-Teyyârî's-Selefi fi Mısır". Varaka, "et-Tehavvûlâtü's-Selefiyye" Mu'temer, Merkezü'd-Dirâseti'l-İstirâticiyye, Ürdün: Câmîatü'l-Ürdüniyye, 2013.
- Tarık Abdül Celil. *Mısır Devriminin Ayak Sesleri*. İstanbul: 2012.
- Tarık Osman. "el-İhvanu'l-Müslimîn ve's-Selefiyyûn fi Mısır: Kıraa Tahliliyye fi Tabiati ve Mesari'l-Alaka". *Merkezu Nama li'l-Buhûs ve'd-Dirâsat*. 1-44.

Telci, İsmail Numan. “Mısır’da Askeri Darbe Sonrası Süreç ve Yeni Anayasa”. *Seta Analiz*, sy. 86, 2014, 8-26.

el-Verdanî, Salih. *Mısır’da İslâmî Akımlar*. çev. H. Acar, Ş. Duman. Ankara: 2011.

Wright, Brian. *The Legal Methodology of the Salafî Movement in Egypt*. The American University, School of Humanities and Social Sciences, Unpublished Master Thesis, Cairo: 2012.

www.alshareyah.com, “el-Cem’iyye eş-Şer’iyye fi Sutûr”, erişim 01.07.2015.

www.ansaralsonna.com, erişim 08.08.2014.

www.jadaliyya.com erişim 05.07.2015.

www.project-syndicate.org, erişim 01.07.2015.

Yâsir Burhâmî, “el-Müşâraketü’s-Siyâsiyye ve Mevâzînu’l-Kuvâ”, www.anasalafy.com, erişim 01.07.2015.

Yıldırım, Ramazan. *Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik*. *Seta Analiz*, Aralık 2013, sy. 73, 1-24.

HÂRİCİLERİN GÜNÜMÜZDEKİ DEVAMI İBÂDİLER Mİ, SELEFİLER Mİ? METODİK BİR TARTIŞMA

Kadir GÖMBEYAZ*

Öz

İslam'ın tarihinin oldukça erken bir döneminde ortaya çıkmış olan Hâriciler, günümüzde yaşayan ancak birbirinden kalın çizgilerle ayrılan iki mezhebi grup, yani İbâdiler ve Selefiler ile zaman zaman irtibatlandırılmaktadır. İbâdilerin köken itibarıyla Hâriciler'in 'günümüze kadar ulaşan tek kolu' ve 'organik devamı' olarak görülmesinde haklılık payı bulunmakla birlikte özellikle Ezârîka üzerinden oluşturulan Hâricilik resmi üzerine İbâdilik'in iliştilmesi birtakım problemler neticeleri husule getirmektedir. Aralarında herhangi bir organik bağ bulunmamasına rağmen Selefilerin tümünün veya belli bazı alt gruplarının Hâriciliğin 'günümüzdeki görünümüleri' veya 'neo-Hâriciler' şeklinde tanımlanması ise bir zihniyet veya pratik benzerliği temelinde yükselmektedir. Ancak bu durum da bazı problemlerli durumları gündeme taşımaktadır. İşte bu çalışma özelde İbâdilîğin ve Selefîliğin Hâriciliğin devamı olarak nitelenmesinin doğurduğu metodik problemler genelde de bu örneklem üzerinden mezhep araştırmalarının mahiyet ve metodolojisi üzerine odaklanmaktadır. Bunu yaparken birtakım yargılara varma değil, metodik problemleri gündeme taşıma ve

Abstract

Is Modern Khârijis Ibâdis or Salafis A Discussion on Methodology

Khârijis, who appeared in the relatively early period of Islamic History, has been sometimes correlated, with Ibâdis and Salafis, who are living Islamic groups today, however disassociate each other. A conviction that Ibâdis, as its origin, are 'the only surviving sub-sect of Khârijis or 'Khârijis's organic continuation' has a point. However, attaching Ibâdis to Khârijis on a picture of Khârijism drawn on the basis of ideas and practices of Azârîqa, the most radical sub-sect of Khârijism, brings about some methodic problems. On the other, a definition that Salafism as a whole or its some certain sub-groups are 'modern appearances of Khârijism' or 'Neo-Khârijis' although there is no organic connection to Khârijism, is based on a similarity of mentality or practices. This raises some problematic issues, too. This study focuses on methodic problems resulted by the description of both Ibâdis and Salafism as the continuation of Khârijism and aims, with special reference to this sample, to provoke discussions on the nature and

* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikâdi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı.

Assistant Professor, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Theology and Sects, Kocaeli/Turkey
(kgombeyaz@hotmail.com & kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr)

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
18.02.2016	05.04.2016	30.06.2016
DOI	http://dx.doi.org/10.18403/emakalat.06629	

bunların haline dair tartışma ve önerileri provoke etme amacını gözetmektedir.
Anahtar Kavramlar: Hâricilik, İbâdilik, Selefilik, Metodoloji, İslam fırkaları

methodology of a research of Islamic sects.
Keywords: Khârijism, İbâdism, Salafism, Methodology, Islamic Sects

Giriş

Hâriciler, İslam toplumu içerisinde kendisini ana müslüman gövdeden belirgin bir şekilde ayırmak suretiyle ortaya çıkan ilk ayrılıkçı oluşumdur. Uzun bir süre geçmeden bütünlüğünü koruyamamış ve birçok fırkaya ayrılmış olup bunların çoğu toplumsal tabanlarını kaybederek tarihe karışmıştır. Ancak diğer başka mezheplerin oluşmasına veya belirli tavır almasına sebep olan benimsedikleri fikirleri gerekse de siyasî ve toplumsal pratikleri ile Müslümanların zihninde ve gündeminde belli bir yer işgal edegelmiştir. İslam tarihi boyunca ortaya çıkan birtakım oluşumlar Hâriciler ile irtibatlandırılmıştır. Günümüzde de bugüne değin varlığını sürdüren iki müslüman grup, yani İbâdiler ile Selefiler birbirlerine açık bir muhalefet içerisinde olmalarına rağmen bazı akademik araştırmalarda, basında veya değişik platformlarda Hâriciliğin devamı olarak nitelenebilmektedir.¹ İbâdiler, kendilerinin Selefilere ne denli uzak olduğu-

¹ İbâdilerin Hâricilerin günümüze kadar ulaşan tek kolu olduğu yargısına dair örnek olarak bkz. Valerie J. Hoffman, "Ibadism: History, Doctrines and Recent Scholarship", *Religion Compass*, 9, sy. 9, (2015), 297; Ethem Ruhi Fıçlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 256.

Selefilere ve/veya özellikle son günlerin sıcak meselelerinden biri olan Cihâdi Selefilik'in bir ürünü olarak IŞİD/DÂİŞ'i Hâricilerin günümüzdeki görünümüleri ve temsilcileri olarak tanımlayan örnek birkaç çağdaş çalışma ve yazı için bkz. Mustafa Özcan, Leyla Özcan, *IŞİD ve Kökenleri: Haricilik ve Selefilik*, (İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2015); Ali Mamouri, "Who are the Kharijites and what do they have to do with IS?", <http://www.al-monitor.com/pulse/en/originals/2015/01/islamic-state-kjarijites-continuation.html> (erişim 01.01.2016); Cemalettin Taşken, "Modern Çağın Hâricileri: IŞİD", <http://ankarastrateji.org/yorum/modern-ca-n-haricileri-i-id/> (erişim 01.01.2016); Ali Buluç, "Selefilik ve Haricilik", http://www.zaman.com.tr/ali-bulac/selefilik-ve-haricilik_2248752.html (erişim 01.01.2016); Sabri Turhan, "Selefilik, Hariciliğin Uzantısıdır", <http://www.anahabergazete.com/selefilik-hariciligin-uzantisidir-haberi> (erişim 01.01.2016); Hüseyin Alan, "Haricilik ve New-Selefilik", <http://www.kuremedya.com/huseyin-alan-haricilik-ve-new-selefilik-8718y.html#> (erişim 01.01.2016); Mustafa Özcan, "Haricilik ile Mürcie Ara-

nu ispat çabası içerisinde iken Selefilere de İbâdîleri tekfir edecek kadar muhaliftirler. O halde aralarında bu derece münâferet bulunan iki topluluğun her biri nasıl Hâriciliğin devamı olarak görülebileceği sorusu bu yazının çıkış noktasıdır. İbâdîlerin Hâriciliğin ‘organik bir yapı’ olarak devamı olduğu şeklindeki cevabın haklılık payı bulunmaktadır, ancak ilerleyen satırlarda işaret edileceği üzere bu kolay cevap birtakım problemlerle maluldür. Yine Selefilere Hâricîlerin devamı oluşunun ‘zihniyet veya dinî anlayış ve pratikler’ bakımından olduğu şeklinde verilebilecek bir cevap da organik bir bağlantısı olmadığı halde bir mezhebin başka bir mezhebin zihniyet olarak nasıl devamı olabileceği ve bir mezhebin organik yapısı ile zihniyeti arasında bu denli bir farklılığın nasıl oluşabildiği gibi soruları ve ileride dikkat çekilecek çeşitli metodik problemleri barındırmaktadır. Çalışmada önce İbâdîlerin daha sonra da Selefilere Hâricîlerin devamı olarak gösterilmesinin ortaya çıkardığı birtakım metodik problemler ortaya konulacak, buradan hareketle mezhepler tarihi araştırmalarının mahiyet ve metodolojisine dair birtakım muhtemel neticeler tartışılmak üzere önerilecektir.

Hâricilik, 37/657 senesinde Halife Ali b. Ebî Tâlib ile Şam Valisi Muâviye b. Ebî Süfyân liderliğindeki iki ordu arasında cereyan eden Siffin Savaşı’nın sonlarına doğru Muâviye b. Ebî Süfyân tarafından savaş hâlinin durdurulup iki ordu arasındaki durumu görüşmek ve Kur’an’a göre bir karara bağlamak üzere iki hakemin belirlenmesi (*tahkîm*) şeklinde sunulan teklifi Hz. Ali’nin kabul etmesi/etmek durumunda kalması üzerine buna karşı çıkarak Hz. Ali’nin ordusundan ayrılan böylece üçüncü bir taraf olarak ortaya çıkan siyâsi

sında”,
http://www.milligazete.com.tr/koseyazisi/Haricilik_ile_Murcie_arasinda/17599 (erişim 01.01.2016).

Yakın zamanlarda Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından DÂİŞ hakkında hazırlanan raporda geçen “Terör dendiğinde hemen ilk akla gelen ve ham yobazlıkla kaba softalığın ilginç bileşimlerini üreten *Hâricilik bugün Selefilik ve mezhepçilik üzerinden yeni ara yollar ve patikalar üretmeye*, böylelikle de insanlığın ufkunu daraltmaya devam etmektedir.” ifadeleriyle Hâricilikle Selefilik arasında bağlantı kurulmaya çalışılmıştır; bkz. *DÂİŞ’in Temel Felsefesi ve Dini Referansları Raporu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 8.

ve dinî organik yapılanmanın adıdır. Bu ad, meşru halifeye isyan etmeleri (*hurûc*) sebebiyle muhalifleri tarafından kendilerine verilmiştir. Elbette bu grup kendisini bu isimle değil, Ehlü'l-hak, Ehlü'l-istikâme ve daha ilerleyen dönemlerde 9. Tevbe Suresi 111. âyete referansla canlarını ve mallarını karşılığı Cennet olmak üzere Allah yolunda satanlar anlamında “şurât” gibi isimlerle adlandırmıştır.

Tahkîm uygulamasının Sıffîn Savaşı'nın iki tarafı arasındaki anlaşmazlığı çözmesi bir yana ayrılığı daha da derinleştirmesi her iki grubun da baş etmek zorunda kalacağı yeni bir grubun, yani Hâricîliğin zuhuruna sebebiyet vermiştir. Özellikle Halife Ali b. Ebi Tâlib'in 38/658'de Nehrevân'da Hâricîleri büyük bir yenilgiye uğratmasından sonra hususen kendileri gibi düşünmeyen kişi ve grupları Kur'an'a aykırı hareket etmek ve dolayısıyla dinden çıkmakla suçlayan (*tekfîr*), bunun neticesi olarak da onlara karşı fiili mücadeleyi gerekli gören Ezârîka sebebiyle Hâricîler çoğu zaman en azından bir kısmı itibariyle şiddet eylemleri ile anılıp dışlayıcı ve ötekileştirici söylemin ve tekfir pratiğinin simgesi olarak gösterilmiştir. Ancak burada Hâricîlerin yeknesak bir yapı olmayıp kendi içerisinde birbirinden farklı hatta birbirini dışlayan, bir kısmının diğerlerini tekfir ettiği çeşitli gruplardan oluştuğuna işaret etmek gerekir. Nitekim bu gruplar içerisinde en sert ucu Ezârîka temsil ederken diğer uçta en ılımlıları İbâdîler yer almaktadır.

İbâdîlerin Hâricîlerin Devamı Oluşu?

İbâdîler, Tahkîm Hadisesi neticesinde Halife Ali b. Ebi Tâlib'in ordusundan ayrılan ve muhalifleri tarafından Hâricîler/Havâric olarak isimlendirilen grubun içerisinde çıkmaları ve günümüze değin ulaşmaları sebebiyle Hâricîliğin günümüzdeki devamı olarak kabul edilebilirler. Ancak hususen kaynaklarda ve toplumsal hafızada Hâricîlere dair oluşturulan rahatsız edici algı sebebiyle İbâdîlerin, Hâricîliği tam anlamıyla sahiplendiğini söylemek mümkün değildir. Özellikle kendilerinin Hâricîlerle kurdukları bağlantı ne tam kabul ne tam red olmayıp biraz daha girift bir mahiyet arz etmektedir. Örneğin eserinin bir bölümünde itikâdî İslam fırkalarının ve

görüşlerinin bir dökümünü ortaya koymaya ve onları tasnif etmeye girişen Uman İbâdilerinden Kalhâtî'nin (ö. 7/13. yy) ifadelerine ve sunumuna baktığımızda, onun tahkîm sebebiyle Halife Ali b. Ebî Tâlib'in ordusundan ayrılan grubu kendi mezhebi olan İbâdilerin ataları görererek sahiplendiği ve bu grubu Hz. Peygamber'in yolunu devam ettiren grup olarak tanımlayarak *Ehlü'l-istikâme* şeklinde isimlendirdiği görülmektedir. Ancak daha sonra bu grup içerisinde 'müslüman *cemaatin* birliğini bozan ilk grup' olarak Ezârîka'nın, sonrasında da Necdiyye, Sufriyye gibi Hâricîlik altında sayılan diğer fırkaların zuhur ettiğini, bunların doğru yoldan ayrılan sapkın fırkalar olup Vehbiyye-İbâdiyye'nin doğru yolu devam ettirdiğini belirtir. Buna göre tahkîm sebebiyle Ali b. Ebî Tâlib'ten ayrılan grubu ifade etmeleri itibariyle İbâdileri, Hâricîler altında zikreden Kalhâtî, yine aynı fırka altında on beş fırka daha zikretmekte, ancak İbâdileri bunlardan ayırmaktadır. Bu itibarla eğer diğer fırkalar esas alınacaksa İbâdilerin Hâricîlerle bir alakası yoktur. Şayet tahkîm hadisesi neticesinde oluşan grup esas alınacaksa İbâdiler ilk Hâricîlerin, daha doğrusu Muhakkime-i Ülä'nin tâ kendisi olup bugüne değin başlangıçtaki çizgiyi devam ettirenlerdir.² Bu hâliyle İbâdilerin kendileriyle Hâricîler arasında kurdukları ilişki, itibar alınan zaman dilimine göre değişkenlik arz etmektedir.

Tahkîm Hadisesi sebebiyle farklılaşan ve müstakil bir mezhebî yapılanma olarak teşekkül eden grubu kökenleri olarak görmeleri hasebiyle İbâdileri kolayca 'Hâricîlerin yaşayan kolu' veya 'Hâricîliğin günümüzdeki devamı' şeklinde nitelemek doğru olmakla birlikte bir miktar problemlidir. Zira bir mezhebe dair yapılacak araştırmada öncelikle o mezhebin kendi kaynaklarına bakılması ve kendilerini nasıl ifade ediyorlarsa o şekilde ortaya konulması biçimindeki metodik öncül³ ihlal edilmektedir. Aslında meseleyi problemliyapan

² Kalhâtî'nin fırkaları ele alışı ve hususen İbâdiler ile Hâricîler arasında kurduğu ilişki biçimi için bkz. Kadir Gömbeyaz, "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi: Kalhâtî Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi -İbâdîlik Özel Sayısı-*, 10, sy. 1, (2015), ss. 149-168.

³ Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 411.

temel husus Hâricîliğin olabildiğince negatif biçimde yapılan sunumunun akabinde İbâdîlerin bu mezhep içerisinden çıkıp günümüze kadar hayatîyetini sürdürdüklerini söylemek, böylece Hâricîlere dair sunulan resmi bir şekilde İbâdîlerle de ilintilendirmektir. Halbuki bu resimle İbâdîlerin uyuşması güçtür. Nitekim İbâdîlik üzerine çalışmalarıyla dikkat çeken ve kendisi de bir İbâdî olan Ali Yahya Muammer (ö. 1980) fırak eserlerinin İbâdîleri Hâricîlerden saymak suretiyle İbâdîlere zulmettiklerini söyler. Hatta ona göre İbâdîler “insanlar içerisinde Hâricîlikten *en uzak olan*” topluluktur. Bu fırak yazarları İbâdîleri Hâricîlerle ilintilendirmek suretiyle İbâdîlerin uzaktan yakından alakalı olmadıkları türlü kötülük ve çirkinlikleri onlara nispet etmekte, İbâdîleri birtakım fırkalara bölüp her birine birer imam ve kendilerini İslam dışına itmeye yetecek bir sürü görüşler atfetmektedirler. Halbuki ne bu fırkaların ne de onlara nispet edilen imamların herhangi bir gerçekliği bulunmamaktadır. İbâdîler onlara nispet edilen görüşleri benimsemedikleri gibi bunları benimseyenlerden de teberrî etmişlerdir.⁴ Problemin ve İbâdîlerin kendilerini Hâricîlik bağlantısından koparma çabalarının temelinde Hâricîliğin kendi içinden çıkan birtakım kişi veya alt grupların görüş veya pratikleri üzerinden, daha müşahhas hâle getirirsek Ezârika üzerinden tanımlanması yatmaktadır. Klasik fırak eserlerinde uygulanan bu sunum modern araştırmalarda da devam ettirilmiştir. Örneğin W. Montgomery Watt, İrfan Abdülhamîd ve ülkemizde onları temel kaynak alan birtakım çalışmalarda Hâricîlik genel olarak ‘bedevî yaşam tarzı’, ‘kabilevî direniş psikolojisi’, ‘sığ dinî bilgi’, ‘şiddet ve taassub’ gibi kavramlar çerçevesinde tasvir edilmektedir. İbâdîler için temel rahatsızlık uyandıran husus Hâricîlere dair ortaya konan bu resmi takip eden “Hâricîliğin günümüze değin varlığını sürdürdürebilmiş tek kolu İbâdîlerdir” şeklindeki bir ifadenin kullanımı ile başlamaktadır. Zira bu sunum İbâdîlik ile Hâricîliğin tasvir edildiği kavramsal çerçeve arasında bir ilişki kurulmasına yol açmakta, dolayısıyla İbâdîliğin olduğundan farklı bir şekilde algılanmasına

⁴ Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye: Dirâsetün Mürekkezetün fî usulihim ve ta’rithim*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1407/1987), 40.

sebeplendir. Bu da günümüz insanının yaşayan dinî bir topluluk olarak İbâdîleri önyargılı ve yanlış tanımasını beraberinde getirmektedir. Örneğin Hâricilere dair çizilen resmin akabinde İbâdîleri bu yapının günümüzdeki devamı olarak kabul eden bir zihin, İbâdîliği resmî mezhebi olarak kabul eden Uman Devleti'nin dünyanın birçok yerinde kendini tanıtmak üzere açtığı sergiler ve hazırladığı basılı dokümanlarda İbâdîliği “doğuşundan bugüne *İslam'ın en hoşgörülü yorumu*” olarak tanıtmayı garipseyecektir. Yine Hâricileri dinî nasları zâhirine göre yorumlayan ve bu sebeple de katı bir din anlayışına sahip olan bir yapı olarak tanıtan sunum üzerinden İbâdîliği tanıyan zihin söz konusu dokümanlarda geçen “... *Kur'an âyetleri literal/zâhirî olarak anlaşılabilir, günümüz zaman ve mekânına göre yorumlanmalıdır...*” şeklindeki ifade karşısında şaşkınlığa düşecektir.⁵ Bu durum aslında yalnızca günümüz İbâdîliği için geçerli değildir. Örneğin Ebû Hanîfe ile aynı çağda ve muhitte yaşamış Küfeli İbâdî âlimlerden Abdullah b. Yezid el-Fezârî'nin yakın zamanlarda neşredilen altı risalesi incelendiğinde karşımızda hiç de sığ dinî bilgiye sahip olmayan, en girift kelâmî meseleleri ustalıkla tartışan birinin durduğu görülecektir.⁶ O halde Ezârîka üzerinden oluşturulan Hâricilik resminin üzerine İbâdîliğin bina edilmesi yanlış ve yanıltıcı olmaktadır.⁷ Elbette bir mezhebi yalnızca kendi ifade-

⁵ Bk. *Tolerance Understanding Coexistence: Oman's Message of Islam* (broşür), (Maskat, Münih: Uman Sultanlığı Evkaf ve Dinî İşler Bakanlığı (Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûni'd-Dîniyye), 2014), 40.

⁶ Krş. Abdullah b. Yezid el-Fezârî, *Six Kalam Works by Abd Allah b. Yazid al-Fazari*, edited by Abdulrahman al-Salimi, Wilferd Madelung, (Leiden, Boston: Brill, 2014).

⁷ Bu duruma dair M. Kalaycı'nın şu ifadeleri dikkate değerdir: “Hâricîliği, Hadarîlik-Bedevîlik ikilemi üzerinden tahlil etmeye çalışan ve çetin çöl şartlarında şekillenen bedevî yaşam tarzını Hâricîliğin tahlilinde en temele yerleştiren Watt'ın tutumunda da buna benzer bir yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Buna göre Hâricîler, çöldeki yaşam tarzlarını kentlerde sürdürmeyen ve yeni muhitlerine intibak edemeyen kimselerdir. Hâricîliğe bu şekilde yaklaşılması, onu kendi parçalarından ayırtmaktan ve İslam düşünce tarihinin herhangi bir kesitine bile rahatlıkla genellenebilecek bir zihniyete, bir başka ifadeyle kendisinden gelenebilecek bir tüme dönüştürmektedir. Hâricîlik bu zeminde inşa edildiğinde, İbâdîlerin bu resim içerisindeki yeri belirsiz kalmaktadır.”, bkz. Mehmet Kalaycı, “Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kap-

lerinden hareketle tanı(mla)mak da resmi doğru görmeyi engelleyen bir durumdur, ancak bunun tersi de yani muhalifler gözünden mezhebi tanı(mla)mak da aynı derecede sıkıntılıdır. Bu sebeple İbâdilik ve hatta Hâricilik çok yönlü olarak farklı kaynaklardan çapraz sorgulama ile yeniden okunmalıdır.

Seleflerin Hâricilerin Devamı Oluşu?

Bazı araştırma ve yazılarda genelde Selefler, özelde de Cihâdî Selefler ve hususen gündemin sıcak bir başlığı olarak İŞİD/DÂİŞ, Hâriciliğin günümüzdeki devamı veya modern görünümü şeklinde nitelenmektedir. Bu devamlılık İbâdiler örneğinde olduğu üzere organik bir devamlılık değildir. Zira hiçbir Selefî grup kendisini Hâricî olarak tanımlamamakta, kökenini Hâricîlere dayandırmamakta ve temel referans çerçevesini Hâricî çevreden belirlememektedir. Bu nitelme dışarıdan ve muhaliflerden gelmektedir. Selefilik veya bazı Selefî gruplara dair yapılan Hâriciliğin günümüzdeki devamı/görünümü nitelmesi özellikle diğer müslümanlara karşı dışlayıcı söylemi benimseyen ve şiddet kullanımını caiz gören Ezârika kolu üzerinden tanı(mla)nan Hâricilerin bazı görüş, tavır ve pratikleri ile görülen benzerliklere dayanmaktadır. Kendini hakikatin merkezinde görme, diğerlerine karşı dışlayıcı ve zaman zaman tekfire varan söylem, şiddet eylemlerini meşrulaştırma bu benzerliklerin başlıcalarıdır. Bu hâliyle Selefiligi, Hâriciliğin devamı olarak nitelleyenlerin organik bir devamlılıktan değil anlayış/zihniyet ve pratikler bakımından bir devamlılık ilişkisinden bahsettikleri söylenebilir.⁸ Bu bir mezhebin alt kolu üzerinden tanımlanmasının yanında bünyesindeki farklı fraksiyonların dikkate alınmaması şeklinde kusurlu bir metodolojinin ürünüdür. Aslında burada *mezhebin etiketleşmesi* şeklinde isimlendirebileceğimiz bir durum söz konusudur. Artık

samı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6, sy. 2, (2013): 299.

⁸ Nitekim İŞİD/DÂİŞ üzerine yapılan bir çalışmada söz konusu grup “fikren Selefî bir hareket sayılsa bile eylem ve hareket bazında Hâricî olarak” nitelenmektedir; bkz. M. Özcan, L. Özcan, *İŞİD ve Kökenleri*, 26.

ortada bahse konu olan organik bir mezhebî yapılanma yoktur. Onun yerine mezhebin içerisindeki bir fraksiyonun veya mezhep mensuplarından bir kısmının fikir ve/veya pratiklerinin ön plana çıkarılmasıyla benzerlik kurulmaya müsait her gruba uyarlanabilecek bir etiket söz konusudur. Nitekim Hâricilik'i "toplumun (*el-Cema'a*) üzerinde ittifak ettiği hak imama/devlet başkanına *hurûc*/isyan eden herkes *Hâricî* olarak isimlendirilir, bu isyan ister sahabe döneminde Râşid İmamlara karşı olsun isterse de onlardan sonra gelip onları güzel bir şekilde takip edenlere ve her devirde devlet başkanlarına karşı olsun."⁹ şeklinde tanımlayan fırak edebiyatının zirve ismi Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153), aslında organik bir mezhebî yapılanma olarak Hâriciliği tanımlamamakta, onun yerine Hâricîler resmi içerisinde tahkîm kararı sonrası oluşan ilk Hâricî grubun (Muhakkime-i Ülâ) tahkîmi kabul etmesi sebebiyle halifeye isyan edip otoritesini artık geçersiz kabul etme ve daha sonra Emevî yönetimlerinin de mesruiyetini nefyedip isyan hâlinde olma durumlarına odaklanıp genel bir etiket oluşturulmaktadır. Böylece o, her zaman ve zeminde uygun görülen her yeni oluşum için kullanılmaya hazır bir Hâricilik etiketi üretmiş olmaktadır. Artık devlet otoritesine isyana kalkışan her oluşum Hâricî olarak tavsif edilebilecektir. Nitekim Selefilik içerisinde bir *uçlanma*¹⁰ olarak nitelenebilecek ama aynı zamanda Osmanlı yönetimine isyan şeklinde siyasî bir gündeme sahip olan Vehhâbilik hareketi Osmanlı ümerası ve uleması tarafından Hâricî şeklinde vafedilmiştir.¹¹ İlginç bir şekilde Hâricî olarak nitelenen Vehhâbilik bir süre sonra Suûdî hanedanlığı nezdinde devletleşince devlet otoritesine itaatsizliği hoş karşılamamış ve bunu Hâricilik olarak tavsif etmiştir. Nitekim gün-

⁹ Bk. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülemîr Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâ'ûr, (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1996), 1: 132.

¹⁰ Bu ifade, Büyükkara'ya aittir; bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 59.

¹¹ Daha detaylı malumat için bkz. Fatih M. Şeker, "Vehhâbiliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Akisleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5, sy. 21, (Bahar 2012): 329-358.

müz Suûdî Selefileri meşru idareye itaat söylemini diri tutarak Cihâdî Selefileri buldukları devlet otoritesini tanımamaları ve isyan etmeleri sebebiyle Hâricî olarak nitelemekte ve dışlamaktadır. Yine ilginç bir şekilde 'başta el-Kaide olmak üzere Cihadî Selefî yapılar tekfirî tutumunda aşırıya gitmeleri ve mücadelelerini gayrimüslim ve zalimlere değil İslamcı yapılara ve Müslüman kitlelere karşı yürüttüğü gerekçesiyle İŞİD/DÂİŞ'i Hâricî olarak nitelemektedir.¹²

Hâricîlik bağlamında işaret ettiğimiz bu *etiketleşme* aslında bir çok fırka için farklı biçimlerde gerçekleşmiş bir durumdur. Örneğin ilahî sıfatlar konusunda yorumda bulunmaktan kaçınmak yerine te'vile başvurmak Cehmîlik; herhangi bir meselede hadis veya eser yerine kıyas ve aklî çıkarımı öncelemek Mu'tezilîlik; ulûhiyetle alakalı meselelerde ilahî adalet ve hikmet yerine ilahî kudrete vurgu yapmak Eş'arîlik; Hz. Ali'ye yönelik gösterilen her türlü hususî muhabbet Şülik/Râfızîlik, eleştiri ise Nâsibîlik; siyasî otoriteye itaati savunmak Mürcîlik şeklinde etiketlenmektedir. Selefîlik de böylesi bir durumdan nasibini almıştır. Dini 'Selef'in yani sahabe-tâbiün-tebeu't-tâbiin şeklindeki üç neslin¹³ anladığı ve uyguladığı şekilde anlamak ve yaşamak¹⁴ fikri üzerine kendini konumlandırdı-

¹² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 73. Büyükkara, İŞİD/DÂİŞ'i "Selefîlikten Hâricîliğe geçişin bir numunesi" olarak tavsif etmektedir; bkz. a.y. Büyükkara, Hâricîlik nitelemesinin diğerlerinden ziyade Selefî gruplara iliştilmesinin gerisinde iki grubun iman tanımlarının "tasdik, ikrar ve amel" şeklinde amelî imanın bir parçası olarak gören üçlü bir tariften oluşması, dolayısıyla amelîsizlik ve günahkârlığın küfürle eşdeğer tutulma durumunun söz konusu olmasına işaret eder; bkz. a.y. Buradan hareketle her Selefî'nin bir Hâricî adayı olduğu ve her an Hâricîliğe kayabileceği söylenebilir.

¹³ Bu üç neslin esas alınmasının gerisinde Hz. Peygamber'e nispet edilen "üm-metimin en hayırlıları benim dönemimde yaşayanlar, sonra onlardan sonra gelenler ve sonra da onlardan sonra gelenlerdir" şeklindeki hadisin rol oynadığı veya bu hadisle meşruiyet kazandırıldığı kabul edilmektedir.

¹⁴ Burada 'Selef mezhebi' adıyla tanımlanan bu üç neslin inanç ve uygulamalarının bizzat Selefîyye/Selefîler tarafından belirlendiği, dolayısıyla bir *kurgu*-dan ibaret olduğu iddiası (bk. Mehmet Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik -Selefî İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-", *İlahiyat Akademi -Selefîlik Özel Sayısı-*, 1, sy. 1-2, (2015): 78) dikkate alınmalıdır.

ğı kabul edilen Selefilik, tarihsel süreçte Ashabu'l-Hadîs ve Hanbelîler, daha sonra İbn Teymiyye, sonrasında Vehhâbîler ve günümüzde birtakım gruplarla temsil edilmiştir. Bunların ortak noktalarından hareketle Selefilik karakteristikleri belirlenmiş, bunlar üzerinden Selefilik etiketleri oluşturulmuştur. Örneğin Selef denilen ilk üç neslin söz ve uygulamalarını takip etmekle yetinme, Hz. Peygamber zamanında olmayıp daha sonra ortaya çıkan her türlü fikir ve uygulamayı dinin aslını bozan yenilikler (*bidat*) olarak görerek bunlardan dini ve Müslümanların yaşamını arındırma (*tasfiye*), bu kapsamda kelimeler, felsefe ve tasavvuf ile bunların müesses görünümlerine karşı düşmanlık, kendileri dışındakilere karşı dışlayıcı üslup ve emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker esasından hareketle diğerlerinin hayatına müdahale etmeyi meşru görme gibi hususiyetler Selefilik karakterize eden hususiyetler olarak görülebilir. Bunlardan en az biriyle benzerlik görülen gruplar tıpkı Hâricilik ve Selefilik arasında kurulan ilişki örneğinde görüldüğü üzere Selefilikle aralarında organik bir bağ bulunmasa bile Selefî şeklinde etiketlenmektedir. Örneğin kullandıkları dışlayıcı dil, bidat düşmanlığı ve özellikle sufilere yönelik müdahaleci tutumları sebebiyle her ne kadar Hanefîliğe taassubla bağlı olsalar bile Kadızadeliler hareketi Selefî olarak nitelenebilmektedir.¹⁵ Yine bidat düşmanlığı, öteki Müslüman grupları dışlama ve cihad söylemi gibi hususiyetleri sebebiyle Nijerya'daki Osman b. Fûde Hareketi 'Vehhâbîliğin Arap Yarımadası dışında ideoloji olarak etkilediği bir hareket' şeklinde

¹⁵ Nitekim Akpınar, Kadızâdelilerin Hanefî mezhebi sistematüğinde Selefî söylemi temsil etmesinin birtakım çelişkiler barındırabileceğini kabul etmekle birlikte, Osmanlı toplumundaki Selefî düşüncenin tipik temsilcileri olarak görmektedir; bk. Muhammed Raşit Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", *İlahiyat Akademi - Selefilik Özel Sayısı*, 1, sy. 1-2, (2015): 303-315. Kadızâdelileri Selefî olarak nitelerken kullanılan argümanlardan biri de Kadızade Mehmed Efendi'nin İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* isimli eserini -Âşık Paşa'nın tercümesini esas alarak- tercüme etmesi gösterilir. Ancak bunun bile İbn Teymiyye etkisinin bir kanıtı olamayacağı ileri sürülmüştür; bkz. Ahmet Hamdi Furat, "Selefilik Osmanlıya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleleri", *Marife -Selefilik Özel Sayısı*, 9, sy. 3, (2009): 215-226.

betimlenebilmektedir.¹⁶ Burada en önemli tehlike birtakım benzer noktalardan hareketle farklı yapılar arasında bir aynileştirme/özdeşleştirmeye gidilmesidir. Bazı yönlerden ortak özellikler gösteriyor olmak bir hareketi Selefî olarak nitelenmek için yeterli olmamalıdır. Bir örnek vermek gerekirse, Vehhâbiliğe olumlu atıfları, öze dönüş ve tasfiye söylemleri sebebiyle Reşid Rıza gibi İslam modernistleri, dinî düşünce ve pratiklerde ıslahat fikri savunucuları, Kur'an'a dönüş söyleminde bulunanlar gibi bazı kişi ve gruplar kimi zaman Selefî olarak nitelenebilmektedir. Ancak bunların tasfiye ve öze dönüşten anladıkları şey Selefilerde olduğu gibi ilk üç neslin görüş ve pratiklerinin sahiplenilmesi değil, bugünü inşa ederken temel prensipleri ana kaynakta, yani Kur'an'da aramaktır. Bunu yaparken İslam modernistlerinin ve ıslahçılarının en önemli vasıtası tevil ve akıl yürütmedir. Bu ise Selefilikle bağdaştırılamayacak bir hususiyettir. O nedenle bu kişi ve grupların Selefî olarak anılmayıp başka bir tanımlamaya gidilmesi daha doğru olacaktır.¹⁷ Yine Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn'in Selefî olarak nitelenmesi de bu bağlamda iyi tahlil edilmelidir. Her ne kadar teşkilatın kurucusu Hasan el-Bennâ teşkilatı betimlerken "selefî" vasfını kullansa da buradaki selefilik, ilk üç neslin anlayış ve pratiklerine dönüşü değil, İslam'ın ilk kaynaklarına özellikle Kur'an'a dönüşü vurgulayan bir metodolo-

¹⁶ Arıkan, Osman b. Fûdî'nin bir eserinde kendisini "neseben Fulânî, mezheben Mâlikî, itikâden Eş'arî" olarak nitelenmesi, hareketin sufi yönleri ve bazı pratikleri, yine Osman b. Fûdî'nin eserlerinde görüşlerini verdiği âlimler arasında Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bulunmaması, kelam ilmini farz-ı kifaye sayarak kelam eserlerine referanslarda bulunması, ameli imana dahil etmemesi, rüyetullah görüşü, sıfatlar görüşünün Selefilerden farklı oluşu gibi hususlara dikkat çekerek söz konusu iddianın geçersizliğini göstermeye çalışmıştır; bkz. Adem Arıkan "Nijerya'da Selefiler", *İlahiyat Akademi -Selefîlik Özel Sayısı-*, 1, sy. 1-2, (2015), 283-302.

¹⁷ Nitekim Büyükkara, Selefilerle ıslah düşüncesinde olanları ve İslam modernistlerini birbirinden ayırarak onları sırasıyla Gelenekçilik, İslahçılık ve Modernizm kategorileri altında incelemektedir; bkz. Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 43-249. Yine çağdaş tefsir sahasında haklarında Selefî nitelenmesi yapılan Abduh, Rıza, Mevdûdî, Seyyid Kutub çizgisini inceleyen Öztürk onlar hakkında "Selefî karakterli içtimâî/hidayetçi tefsir eğilimi" şeklinde bir nitelime kullanmaktadır; bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Selefîlik Ekolü", *İlahiyat Akademi -Selefîlik Özel Sayısı-*, 1, sy. 1-2, (2015), 247.

jiye işaret eden bir kavramı ifade etmektedir.¹⁸ Nitekim Selefilere ile İhvan arasındaki farklılık 2013 yılında seçilmiş cumhurbaşkanı Mursî'yi deviren General Sisi Darbesi esnasında Selefilere Mursi ve onun temsil ettiği İhvan-ı Müslimîn'in karşısında yer alarak Sisi'yi desteklemeleriyle görünürlük kazanmıştır. Üstelik Selefilere artık İhvan karşısında kendi siyasî partileriyle vücut kazanmış durumdadır.

Mezheplere dair araştırmalarda sakınılması veya dikkatli olunması gereken en önemli hususlardan biri yukarıdaki örneklerin de işaret ettiği gibi benzerlikler üzerinden aynileştirmeye gitmektir. Halbuki benzerlikleri bulunan kimi oluşumlar arasındaki bazı nüanslar o denli önemlidir ki, bu nüanslar söz konusu oluşumları birbirinden farklı ve uzak kılar. Bu nedenle aynileştirmek ve aynı isimle adlandırmak yanlış tespit ve sonuçlara varmaya yol açabilir. Bunun önüne geçmek için farklı isimlendirmeler veya ilave nitelermeler meseleyi daha sağlıklı ele almayı temin edecektir. Bu durum bazen aynı gövde içerisinden çıkan ve birçok temel esasta uzlaşan alt gruplar için de söz konusudur. Örneğin günümüzde pek çok çalışma Selefilere, Suudî Selefilere, Cihâdî Selefilere ve İlmî Selefilere olarak kategorileştirmektedir. Bu grupları sadece Selefi olarak nitelermek yetersiz olacağı gibi Suudî Selefilere Cihadî Selefilere Hâricilikle suçlayıp dışlaması gibi bazı meseleleri de cevapsız bırakacaktır. O nedenle iki grup arasındaki ortak noktaların çokluğu bazen nüanslar karşısında o denli zayıf kalır ki, hiçbir şey onların birbirine düşman iki yapı haline gelmesinin önüne geçemeyebilir. Bu sebeple ilave nitelermeler kaçınılmaz hâle gelir. Bazen bunlar da yeterli gelmeyip daha alt nitelermelere de ihtiyaç duyulabilir. Örneğin Cihadî Selefilere içerisinden çıkan İŞİD/DÂİŞ, el-Kaide gibi diğer Cihadî Selefi gruplar tarafından dışlanmaktadır. Böylece onlar için artık yeni bir nitelermeye gerek olacaktır. Yine bugüne değin demokratik sistemin bir parçası olmayı küfürle eş tutan Selefilere Mısır'da

¹⁸ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 160.

siyasî parti hâline gelmişlerdir. Bu da yeni bir nitelemeyi gerekli kılacaktır.¹⁹

Sonuç Yerine

Gerek İbâdilik gerekse de Selefilik ve alt grupları hakkında yukarıda verdiğimiz bilgiler, bir mezhebi yapılanmanın “kendisinden çıktığı veya klasik kaynakların isnat ettiği ana bünye ekseninde ya da bu ana bünyenin taşıdığı fikirler zemininde değil, tarihî dönemler esas alınarak”²⁰ incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. İbâdiliğin tasvirine Ezârîka üzerinden tanımlanmış bir Hâricilik ekseninde başlamak yanlış bir hareket noktası olacaktır ve ilk düğmesi yanlış iliklenmiş bir elbise gibi diğer düğmeler de doğru iliklenmeyecektir.

Yine Selefiligi kendilerini Ehl-i Sünnet ve Cemaat olarak adlandırmalarına veya köklerini ve referans çerçevesini Ashabul-Hadis üzerine bina etmelerine bakarak Ehl-i Sünnet ve Cemaat’i oluşturan bir unsur -hatta Ehl-i Sünnet-i Hâssa olarak- incelemek de benzer bir sıkıntılı durumu ifade etmektedir. Zira Selefilere kendileri gibi Ehl-i Sünnet’in bir parçası olarak gören Eş’ariler ve Mâturidiler, Selefilere nezdinde Ehl-i Sünnet içerisinde addedilmemekte ve dışlanmaktadır. Selefiler yalnızca kendilerini Ehl-i Sünnet olarak görmektedir. Geçmişin kategorileri ile düşünmeye kalkan günümüz Eş’arî veya Mâturidî müntesibi İbâdileri Hâricilerin bir kolu olarak görüp dışlarken Selefilere mezhepdaş olarak algılayacaktır. Halbuki Selefiler tarafından sapkın olarak görülüp dışlanmaktadır. Üstelik reel yaşamında bir İbâdî ile karşılaştığında aralarındaki farkın bu-

¹⁹ Nitekim Yıldırım, Arap baharına dek bir nevi küfür sistemi olarak gördükleri demokratik parlamenter sisteme siyasî partiler şeklinde giren Selefi grupları, Geleneksel Selefilik, Suud Selefiligi ve Cihadçı Selefilik ile birlikte Selefiligin dördüncü bir grubu olarak “Islahatçı Çizgi” adıyla ilave eder; bkz. Ramazan Yıldırım, “Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik -Mısır Örneği-”, *İlahiyat Akademik -Selefilik Özel Sayısı-*, 1, sy. 1-2, (2015), 265.

²⁰ Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’esi I*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 455.

gün önemini ve değerini kaybetmiş tahkîm, rü'yetullah ve halk-ı Kur'an gibi meselelerde olduğunu görmekte, bir Selefiden ziyade bir İbâdî ile rahatlıkla anlaşabildiğini farketmektedir. Bu durum günümüzdeki bir fırkayı içerisinden çıktığı ana fırka ekseninde veya klasik fırak eserlerinin kategorileri çerçevesinde incelemenin ne kadar problemlili olabileceğini göstermektedir. Buradan hareketle mezhep dediğimiz yapının mahiyet ve muhtevasını doğru bir şekilde belirlemenin mezheplere dair algı, tanım ve incelemeleri daha sağlıklı hâle getireceğini söylememiz önemli olacaktır.

Mezhep dediğimiz oluşumlar toplumsal hayatı ciddi biçimde etkileyen bazı siyasî gelişmeler ve çekişmeler, sosyal değişim ve çalkantılar esnasında ve akabinde bunlara muhatap olanların aldıkları farklı tavırlar etrafında oluşmaya başlar. Bu tavır alış çoğu zaman karizmatik şahıslar eliyle olur ve onlar etrafında toplumsal bir tabanın oluşması ile fırka dediğimiz olgu teşekkül etmeye başlar. Sonra sıra bu tavır alışın meşruiyetinin temellendirilmesine gelir. Bu safhada fırkanın teolojisi oluşur ve bu teolojinin kapsamı, dili, mahiyeti, muhtevası vs özellikle diğer farklı tavır sahibi muhataplarla girilen diyalektik ilişki çerçevesinde şekillenir. Nitekim tahkîm kararı karşısında bunu kabul edilemez bulan bir grubun bu tavırlarını "Lâ hükme illâ lillâh" âyeti çerçevesinde meşrulaştırmasıyla Hâricilik dediğimiz fırka oluşmuştur.²¹

Ortak bir tavır etrafında birleşerek bir fırkayı teşekkül ettirenler aslında birbirinden farklı hususiyetlere sahip birey ve/veya birey gruplarından oluşmaktadır. Ancak bu farklılıklar benimsedikleri

²¹ Hâricilik bağlamında yapılan sıkıntılı tanımlamalardan biri de Hâriciliğin "siyasî bir mezhep" olarak tanımlanmasıdır. Hayatın her alanına müdahil olan ve hükümler koyan bir dinin, yani İslam'ın müntesiplerinin tarihinde hiçbir şey ne salt dindir ne de salt siyasîdir. Ne savaştan iki grup arasında bir uzlaşma noktası bulma arayışını ifade eden tahkîm kararı salt siyasîdir ne de bunu kabul edilemez bulan Hâricilerin tavrı. Zira tahkîm kararını verenler belirlenecek iki hakemin Kur'an'a başvurarak bir karar elde etmelerini öngörmekteydi. Hâricilerin burada farklı olarak gerçekleştirdikleri şey tahkîm kararını itikadın bir meselesi haline getirmeleri ve tahkîmi kabul etmeyi Kur'an'ın ve dinin hükümlerini çiğnemek olarak nitelemeleridir. O nedenle Hâricileri siyasî bir fırka olarak nitelemek eksik ve yanıltıcıdır.

ortak tavrın zuhuruna yol açan durumun etkisi devam ettiği sürece ve aynı durum karşısında farklı tavır alan diğer gruplarla girilen diyalektik ilişki aynı şiddette sürdüğü sürece firkanın birlik ve bütünlüğünü bozmayacaktır. Fırkalaşmayı temin eden durum etkinliğini kaybedip muhataplarla girilen ilişkinin mahiyeti değişince veya yeni muhataplar sahneye girince süreç içerisinde ortaya çıkacak yeni durumlar örtük durumdaki farklılıkların bir kısmının su yüzüne doğru yükselmesine sebep olacak ve farklı alt gruplaşmalar ortaya çıkacaktır. Nitekim Nehrevan'da alınan ağır mağlubiyetten sonra Hâricîler içerisinde alınacak yeni tavra dair farklılıklar gündeme gelmiş ve farklılıklar yeni alt grupların oluşumuna sebep olmuştur. Bir kısmı ele geçirdikleri yerleri Dâru'l-İslâm ilan ederek buraya göçü 'hicret' ve muhaliflere karşı etkin silahlı mücadeleyi 'cihâd' ve bundan kaçınmayı da 'küfür' olarak değerlendirirken, bir başka grup kendilerinden olmayanlarla aynı şehirde ve barış hâli içerisinde yaşamayı doğru bulmuştur. Böylece aynı fırka altında görünen ancak birbirinden belki de bir başka ana firkadan daha farklı ve muhalif olan gruplar oluşmuştur. Tahkîm karşısında ortak tavrı benimseyen grup artık yeni de-facto durum karşısında birbirinin karşısına dikilir hâle gelmiştir. Ezârika ile İbâdiyye bu yeni ayrışmanın iki ucunu ifade etmektedir. Hâricîler olarak adlandırılan grup içerisinde çıkmış olsalar da onlar artık birbirinden çok farklı ve muhalif oluşumlardır. Her iki grubun Hâricî olarak nitelenmesi kategorik olarak mümkün olsa da gerçekte yetersiz ve yanıltıcıdır. Artık karşımızda Ezârika ve İbâdiyye şeklinde ayrı gruplar mevcuttur. Birini esas alarak yapılacak Hâricîlik tanımlaması diğerine de teşmil edilirse bu diğerine haksızlık olacaktır. Mezhep içi değişim ve dönüşüm bu noktada da kalmayacak ve sürekli yeni bağlamların oluşumuyla devam edecektir. O nedenle bir firkanın sadece belli bir dönemini özellikle teşekkül dönemini esas alarak tanımlanmaya ve tasvir edilmeye çalışılması yanlıştır.²² Bu noktada fırkaların "pasif

²² Nitekim Kalaycı bu metodik sıkıntıya işaret ederek fırkayı günümüze taşıyan *orta dönemin* belirsiz kaldığına, firkanın aktüel durumunun klasik formu üzerinden içeriklendirilmesinin yanlışlığına dikkat çeker; bkz. Kalaycı, "Mez-

çerçeveler olup zamansal ve mekânsal bağlamların değişmesine paralel olarak içerikleri veya kabullerinin değiştiğini²³ sürekli göz önünde tutmak gerekir. Artık tahkîm kararı karşısındaki Hâricilik ile Ezârîka veya İbâdîler nezdinde yaşanan Hâricilik bir ve aynı şey değildir. Bu nedenle fırkalar incelenirken zaman ve zemin özelinde yani *bağlamsal* olarak ve bir tür *mikroskobik* tarzda, örneğin şu yüzyıl şu bölge İbâdiliği gibi incelenmeli ve elde edilen sonuçlar İbâdiliğin tümüne teşmil edilmemelidir. Bağlamsal incelemede fırkanın anatomisini en net veren resim muhatapları üzerinden elde edilir. Örneğin İbâdilik tahkîm kararı esnasında Muhakkime-i Ülä içerisinde ve Halife Ali b. Ebi Tâlib ile Şam valisi Muâviye ordularının karşısında, yaklaşık yarım asır sonra bir yanda Ezârîka, Necdiyye ve Sufriyye, diğer yanda Emevîler karşısında konumlandırılarak ve ilgili bağlamların tüm yönleriyle incelenmelidir. Mezhebin bugünü işlenirken de bir yanda Selefilik, Sünnilik, Şîilik vb, diğer yanda Batı karşısında; Uman özelinde bakarsak kapalı toplum yapısından tanınır olma kaygı ve hedefine yönelik bir politika ve Sultan Kabus tecrübesi gibi bağlamlar esas alınarak incelenmelidir. Bu, örneğin günümüzde Uman devletinin İbâdiliği “İslam’ın en hoşgörülü yorumu” olarak sunma gayretinin bağlamsal ipuçlarını bize verecektir.

Benzer durum Selefilik için de geçerlidir. “İtikâdî konularda Kur’an ve Sünnet’in lafzına bağlı olan ve te’vîli kabul etmeyen ekol” şeklindeki metot odaklı tanımlama²⁴ Selefiliğin hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda özellikle Mu’tezile karşısında genel itibarıyla Ashabü’l-hadis ve Hanbelîler nezdinde temsil edildiği döneme işaret ederken

hepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(Ma)Mıs, Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)* içinde, ed. Hayati Hökelekli, Vejdî Bilgin, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 240.

²³ Kalaycı, “Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(Ma)Mıs, Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, 240.

²⁴ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 399.

İbn Teymiyye ile sistematik bir teolojiyi ve son iki yüzyıl öncesinde Vehhâbilik tecrübesiyle kazanılan ‘siyasî duruşu’ içine almamaktadır. Sömürgecilik ve İslam dünyasının Batı karşısındaki zayıf durumu neticesinde de *aksiyonerlik*²⁵ artık Selefilik tanımlarının belirleyicisi olmuştur. Ancak tanım, Selefî olarak nitelenen kişi ve grupların dini anlama ve dinî hüküm çıkarma noktasındaki ortak tavırlarını ifade etmesi bakımından doğru ve yerindedir. Lakin İbn Teymiyye ve Vehhâbilikle birlikte tanımın sınırlarında genişleme ve değişim gerçekleşmiştir. Bu genişleme ve değişim süreci günümüzde bir yandan Cihadî oluşumlarla ve yakın zamandaki İŞİD/DÂİŞ tecrübesiyle, diğer yandan da Arap Baharı sonrasında Mısır, Libya, Tunus ve Yemen gibi ülkelerde Selefîlerin siyasî partiler olarak görünürlük kazanmaları ile sürmektedir.

Hâricilik ve Selefilik örneğinde daha önce değindiğimiz üzere mezhebin bir süre sonra etiketleşmesiyle birlikte mezhep artık organik bir yapılanma olarak değil, mezhep-üstü/mezhep-dışı bir mahiyet kazanmaya, bir fikir, tavır, anlayış, zihniyet vs olarak görünmeye başlar. Hele yukarıda bazı örnekleri sunulduğu üzere organik bağıntısı olmayan gruplara etiket olarak ilişitirildikçe mezhebin organik yapısı daha da bulanıklaşır ve kimi zaman mezhebin organik bir yapılanma mı yoksa bir anlayış biçimi/zihniyeti mi olduğu tartışması gündeme taşınır. Nitekim Selefilik bazı müelliflerce bir mezhep olmayıp bir anlayış biçimini/zihniyeti ifade etmektedir.²⁶ Ancak burada etiketlere bakarak mezhebin organik yapılanması olmadığını iddia etme noktasında dikkatli olunması gerekir.

²⁵ Âdem Apak, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefîlik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 49.

²⁶ Koca, Butî'ye referansla Selefilîğin bir mezhep olmayıp “nassların yorumlanması ve hüküm çıkarılmasında bir yaklaşım ve düşünce tarzı” olduğunu belirtir; bkz. Ferhat Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi -Selefilik Özel Sayısı-*, 1, sy, 1-2, (2015): 16. Koca bu tezi “Milliyetçilik” örneği vererek temellendirmeye çalışır; bkz. 17.

Mezhebin belli hususiyetlerine odaklanılarak organik bağlantısı olmayan oluşumlara da iliştirilen etiketlerin keyfi, seçmeci, zannî ve indî/sübjektif bir karakteri hâiz olduğunu belirtmek gerekir. Etiket veya zihniyet tanımlamasının içerimi tanımlayan tarafından seçilmekte ve doldurulmaktadır. Örneğin birinin Selefî zihniyeti olarak belirlediği içerim ile bir başkasının farklılık arzedebilir. Üstelik bu belirlenimlerde tanımlayanın kendi bağlamsal şartları ve şahsî tercihleri önemli rol oynar.

Mezheplerin etiketlenmesi aslında insanın dış dünyadaki varlığı, zihin dünyasında anlamlı ve sistematik bir konuma oturtma gayretinin bir ürünüdür. İnsan zihni kategorilerle düşünür ve hayatı kategorilerin içerisine sığdırmaya çalışır. Halbuki hayat birbirinden kesin çizgilerle ayrılan kategorilere sığmayacak kadar çok yönlü ve karmaşıktır. O nedenle her kategorileştirme faaliyeti dış dünyada gerçekleşenin olduğu gibi kuşatılamaması, bazı yönleriyle ıskalanması, hatta bazen tahriki gibi neticelerle ve nihayet *indirgemecilik* ve *genellemecilik* iletiyle maluldür. Ancak insanın da anlama çabası içerisinde yapacağı başka da bir şey yoktur. En fazla kategorilerin sayısını arttırıp aradaki geçişkenliğin ve gri alanların varlığını öne çıkarabilir. Öte yandan bir şeyi anlamak onu tümüyle kuşatmayı gerektirir. Ancak varlığı tümüyle kuşatmak insan için mümkün değildir. O halde insan varlığı kuşatabildiği ölçüde anlar. Esas problem burada değildir. Problem *anlamadan* sonra gelen adımda gerçekleşir ki, o da *tanımlama*dır. zira insan anladığını anlamlandırmak, tanımlamak ve zihninde bir yere oturtmak ister. Bilim dediğimiz de zaten bu ameliyenin sonucu olarak doğar. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır. İnsan varlığa çoğu zaman sadece anlama çabasıyla yaklaşmaz, onu yüceltme veya karalama veya istediği şekle sokma gibi şeytanî biçimde de yaklaşır. Eğer insan salt anlama niyetiyle varlığa yaklaşabilseydi, yaptığı tanımlama eksik kuşatma sebebiyle sadece eksiklikle malul olacaktı. Halbuki farklı niyetlerle yaklaşma tanımlamanın eksik doğasını daha sıkıntılı bir hâle sokmaktadır. Dahası tanımlamalar çoğu zaman anlamayı takip eden bir sonuç değil, anlamamanın başlangıcında farkında olunan veya olunamayan belirlenimlerin fısıldadığı birer sebeptir. Hulusa araştırmacı anlama ve tanımlama ameliyesini farkında olduğu

ve olamadığı veya kendisinin belirlemediği birçok belirlenim altında gerçekleştirdiğini unutmamalı ve söyleyeceği her şeyin varlığa ve gerçekliğe dair yalnızca bir açıklama önerisinden ibaret kalacağını unutarak hakikati tümüyle ifşa ettiği yanlısamasına düşmemelidir.

Kaynakça

- Akpınar, Muhammed Raşit. “Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler”. *İlahiyat Akademisi -Selefilik Özel Sayısı-*, 1, sy. 1-2, (2015): 303-315.
- Alan, Hüseyin. “Haricilik ve New Selefilik”. Erişim 01.01.2016, <http://www.kuremedya.com/huseyin-alan-haricilik-ve-new-selefilik-8718y.html>
- Ali Yahya Muammer. *el-İbâdiyye: Dirâsetün Mürekkezetün fî usulihim ve ta’rihihim*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1407/1987.
- Apak, Âdem. “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013*. 39-50. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Arikan Adem. “Nijerya’da Selefilik”. *İlahiyat Akademisi -Selefilik Özel Sayısı-*.1, sy. 1-2, (2015): 283-302.
- Bulaç, Ali. “Selefilik ve Haricilik”. Erişim 01.01.2016, http://www.zaman.com.tr/ali-bulac/selefilik-ve-haricilik_2248752.html
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’esi I*, 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- DAİŞ’in Temel Felsefesi ve Dini Referansları Raporu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Evkuran, Mehmet. “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine

- Bir Analiz-“. *İlahiyat Akademi -Selefilik Özel Sayısı-*. 1, sy. 1-2, (2015): 71-90.
- el-Fezârî, Abdullah b. Yezîd. *Six Kalam Works by Abd Allah b. Yazid al-Fazari*. edited by Abdulrahman al-Salimi, Wilferd Madelung. Leiden, Boston: Brill, 2014.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. “İbâziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 256-261.
- Furat, Ahmet Hamdi. “Selefilğin Osmanlıya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye* İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI ve XVII Asırdaki Tercümeleleri”. *Marife –Selefilik Özel Sayısı-*. 9, sy. 3. (2009): 215-226.
- Gömbeyaz, Kadir. “İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi: Kalhâtî Örneği”. *İslâmî İlimler Dergisi -İbâdilik Özel Sayısı-*. 10, sy. 1 (2015): 149-168.
- Hoffman, Valerie J. “Ibadism: History, Doctrines and Recent Scholarship”. *Religion Compassi*. 9, sy. 9, (2015): 297-307. DOI: 10.1111/rec3.12164.
- Kalaycı, Mehmet. “Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 6, sy. 2, (2013): 293-319.
- Kalaycı, Mehmet. “Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(Ma)Mış, Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”. *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. içinde, ed. Hayati Hökelekli, Vejdi Bilgin. 227-245. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Koca, Ferhat. “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”. *İlahiyat Akademi -Selefilik Özel Sayısı-*, 1, sy. 1-2, (2015): 15-70.
- Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri I*. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Mamouri, Ali. "Who are the Kharijites and what do they have to do with IS?". Erişim 01.01.2016. <http://www.al-monitor.com/pulse/en/originals/2015/01/islamic-state-kjarijites-continuation.html>
- Özerveranlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 399-402.
- Özcan, Mustafa. "Haricilik ile Mürcie Arasında". Erişim 01.01.2016. http://www.milligazete.com.tr/koseyazisi/Haricilik_ile_Murcie_arasinda/17599
- Özcan, Mustafa, Özcan, Leyla. *İŞİD ve Kökenleri: Haricilik ve Selefilik*. İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü". *İlahiyat Akademi -Selefilik Özel Sayısı-*. 1, sy. 1-2, (2015): 195-252.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülemîr Alî Mühennâ, Alî Hasan Fâ'ür. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Şeker, Fatih M. "Vehhâbiliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Akisleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5, sy. 21, (Bahar 2012): 329-358.
- Taşken, Cemalettin. "Modern Çağın Haricileri: İŞİD". Erişim 01.01.2016. <http://ankarastrateji.org/yorum/modern-ca-n-haricileri-i-id/>
- Tolerance Understanding Coexistence: Oman's Message of Islam*. (broşür). Maskat, Münih: Uman Sultanlığı Evkaf ve Dinî İşler Bakanlığı. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûni'd-Diniyye, 2014.
- Turhan, Sabri. "Selefilik Hariciliğin Uzantısıdır". Erişim 01.01.2016. <http://www.anahabergazete.com/selefilik-hariciligin-uzantisidir-haberi>
- Yıldırım, Ramazan. "Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik -Mısır Örneği-". *İlahiyat Akademi -Selefilik Özel Sayısı-*. 1, sy. 1-2, (2015): 263-281.

İSLAM'DA KESB DOKTRİNİNİN KÖKENİ

W. M. WATT* | İbrahim Hakkı İNAL**

İnsan fiillerini yaratanın Allah olduğu, kulun ise yalnızca bu fiillerin kâsibi ya da müktesibi olduğu şeklinde formüle edilen doktrinin Sünnî İslam düşüncesine girişi konusunda bazı muğlak noktalar bulunmaktadır. Bu doktrin bazen Eş'arî'ye izafe edilir; ancak onun bu görüşü *Makalâtü'l İslâmiyyîn*'de başka müelliflerin fikirleri sadedinde sıkça ele aldığını görmekteyiz. Bu tebliğde, *Makalât*'ta *kesebe* ve *iktesebe* fiillerinin farklı kullanışları analiz edilmek suretiyle söz konusu kavramın kökeni ve kavramsallaşma süreci tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Şu ana kadar *Makalât*'tan önce kaleme alınmış, meselâ *Kitabul-intisar* ve benzeri herhangi bir eserde, *kesebe* fiilinin teknik anlamda kullanıldığına rastlamadım. Daha sonraki yazarlar bu kavramı sıklıkla, bu terimi duymuş olma ihtimalleri bile olmadığını rahatlıkla iddia edebileceğimiz daha önceki kelamcıların görüşlerini açıklarken kullanmışlardır. Bu cümleden olarak, mesela Şehristanî, Haricî

* Edinburgh Üniversitesi eski oryantalistlerinden İskoç Oryantalist W. M. Watt 2006. Bu tercüme, Watt'ın, "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No: 2 (Oct. 1943), ss. 234-247'nin çevirisidir.

** Yrd. Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Anabilim Dalı.

Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sects, Samsun/Turkey. (ibrahimhakkii-nal@hotmail.com)

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
25.05.2016	20.06.2016	30.06.2016
DOI	http://dx.doi.org/10.18403/emakalat.53336	

alt gruplardan Şuaybiyye'nin "Allah kulların fiillerinin halıkı, kul ise kâsibidir."¹ Fikrini savunduğunu söyler. Fakat bu, Şehristanî döneminde yaygın kavramların, Eş'arî'nin kabaca "kimse Allah'ın didiğinden başkasını gerçekleştiremez ve kulların fiillerinin halıkı Allah'tır."² şeklinde formüle ettiğı görüşe uyarlanmasından ibaret olsa gerektir. Aksine, el-Eş'arî, Şehristanî gibi, kelamcılarının bir kısmını birçok açıdan Sünnî ve bir kısmını da başka birçok açıdan gayr-i Sünnî olarak kategorize etme eğiliminde değildi. Onun yapmaya çalıştığı şey, büyük ölçüde, kaynaklarından aldığı bilgileri kelimesi kelimesine aynen aktarmaya çalışmaktan ibaretti. Bununla birlikte, Eş'arî'nin kaynaklarının, diğer kelamcılardan bilgi aktarırken, bunları kendi süzgecinden geçirmiş olmaları ve kendi terimleriyle aktarmış olmaları mümkündür. Üstelik kendilerinden bilgi aktarılan diğer kelamcılar muhalif kanada mensup ise bu terminoloji ile oynama çok daha ihtimal dâhilindedir. Bütün bu ihtiyât kayıtları saklı tutulmak kaydıyla söylemek gerekirse, *Makâlat*'ta verilen bilgiler güvenilir kabul edilebilir.

1. DIRAR B. AMR

Dırar b. Amr'ın Mutezile'den ayrılmasına onun şu görüşü neden olmuştur: İnsan fiilleri yaratılmıştır; bir fiilin iki fâili vardır. Bunlardan biri fiili yaratan Allah'tır, diğeri ise bu fiili *iktisab* eden kuldur. Ona göre, aslında insan fiillerinin gerçekte fâili Allah'tır. İnsan da fiillerinin gerçekte fâilidir.³

Dırar, ayrıca *idrâkin* kâsibi'nin kul, yaratıcısının Allah olduğunu söyler⁴ ve bir kimsenin fiillerinin bir başkasında doğurduğu neticeler (*mütevellid* fiiller) açısından meseleye yaklaştığımızda da, bu

¹ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s.97

² Eş'arî, *Makâlât*, s.94.

³ Eş'arî, *Makâlât*, s.281.

⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 383.

fiillerin kâsibinin kul, halikı'nın Allah olduğunu savunur.⁵ Bu son iktibaslar, bilinen bir formülasyona işaret eder mahiyettedir ki bu da "iki fâil" kavramıdır ve bu tamlama orijinal bir düşünceye işaret etmektedir. Bu orijinallik ve basitlik, Dırar'ın, insan fiilleriyle ilgili *kesb* teorisini ilk ortaya atan kişi oluşunun kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Dırar öylesine muğlak bir karakterdir ki, onun üzerinde durduğumuz bu kelâmî konuya dair görüşü hakkında bir şeyler söylemeden önce, kendisinin İslam düşüncesinin gelişim sürecindeki genel rolünden bahsetmek gerekmektedir.

Hayyat, *el-İntisar*'da⁶ İbni Ravendî'nin şöyle dediğini aktarmaktadır: “Allah'ın *mahiyyeti* doktrini söz konusu olduğunda, bu görüşün Mutezilenin iki büyük âlimi, Dırar ve Hafs el-Ferd tarafından savunulduğunu, Sümame ve ayrıca Hüseyin b. Neccar, Süfyan bin Sahtan ve Burğus'un da bu görüşe kail olduklarını görülmektedir.

el-Hayyât cevaben: “Bu konudaki cevabımız şudur: Dırar ve Hafs söz konusu olduğunda bilmek gerekir ki onlar cevher görüşleri ve insan fiillerinin yaratılmış (*bi'l-mahluk*) olduğu şeklindeki kanaatlerinden dolayı Müşebbihe'den sayıldıkları için Mutezile'ye mensup olmaları mümkün değildir. Daha sonra, Bişr el-Mutemir'in şiirinden bazı mısralar aktarmaktadır.⁷ Muhtemelen Mutezile adına konuşarak, bu mısralarda Bişr, Dırar ve Hars el-Ferd'i reddederek onlar gibi düşünenleri eleştirmekte ve onların imamlarının Cehm bin Safvan olduğunu iddia etmektedir.

Dırar'ın Cehmiye ile bir şekilde irtibatı olduğu hususu İbni Murtaza tarafından da dile getirilmektedir.⁸ İbn Murtaza, “Şahhama göre, Dırar kabir azabını kabul etmezdi” demektedir. *Fıkh-ı Ekber*

⁵ Eş'arî, *Makalât*, s.408.

⁶ Hayyat, *İntisar*, nşr. Nyberg, s. 133.

⁷ Hayyat, *el-İntisar*, 134.

⁸ İbn Murtaza, *Münnye*, nşr. Arnold, s. 40.

(10. Maddede) de bu reddediş Cehmî olmanın alâmeti olarak gösterilmektedir.⁹

Makalât'ta el-Fark Beyne'l-Fırak ve el Milel ve'n-Nihâl de ve diğer eserlerde, kendilerine ayrılan yerden hareketle, Cehmiyye'nin Mutezile'nin alt guruplarından herhangi birisine denk, önemsiz bir grup olduğu intibahını edinmek mümkündür. Bu sebeple, Eş'arî'nin *el-İbane'de*, Cehmîleri, Harurîler bir diğer isimlendirmeye Haricîlerle ve Mutezile ile aynı düzlemde değerlendirmesi şaşkıncu bir durumdur. Fakat başka delillerden de hareketle denebilir ki, Eş'arî'den yaklaşık bir asır önce Cehmîler önemli bir konuma sahipti. Birçok kelamcı onlara karşı çıkmış ve görüşlerini eleştirmek için reddiyeler yazmıştı. Ahmed bin Hanbel'in *er-Redd ale'l-Cehmiyye'si* ve İbni Kuteybe'nin *İhtilaf fil-lafz'ı* bu meyanda zikredilebilir. Bu konuda İbni Teymiye'nin *el-Akide el-Hameviyye'sindeki* listeye bakılabilir.¹⁰ Yine kaydedilmelidir ki Cehmiyye, yukarıda da işaret edildiği üzere, *Fıkh-ı Ekber'in* en eski versiyonlarında zikredilen yegâne mezheptir.

Bunlardan hareketle şu sonuca varmamız mümkündür: Cehmiyye, Me'mun döneminde ya da muhtemelen daha da önceki dönemde yaşamış olan Ebu Hüzeyl ve Nazzâm gibi büyük Mutezili âlimlerin yaşadığı çağda, kelamcılarının önemli bir kesimini teşkil ediyordu. Aslında bu ikili grup arasında kesin sınırlar çizmek zordu. *Kitabu'l-İntisar'da* farklı kişilerin mesela Dirar'ın (hattâ Cehm bin Saffan'ın bile) Mutezile'ye mensup olduğu görüşü;¹¹ (fakat bu onun kendi iddiasıydı ve çok da bir önemi yoktu) *İbane'de*¹² el-Eş'arî'nin Ebu Hüzeyl' i Cehmiyye'nin liderlerinden birisi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır ki kullandığı ifade "*şeyhun min-*

⁹ Wensinck, *Muslim Creed*, s.104.

¹⁰ Schreiner, *Beitroge Zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Separatdruck*, içinde s. 120 vd.

¹¹ *Kitabu'l İntisar*, s.126.

¹² *İbane*, s.48.

hüm"dür; zamirin merciinin az önce zikrettiği Cehmiyye olduğu açıktır. Cehmiyye ve Ebu Huzeyl'in cennet ve cehennem sonlu olduğu konusunda ortak kanaate sahip oldukları görülür.¹³

Cehmiyye'nin tevhide vurgu yapması -kendisi *İntisarda*, *mu-vahhid* olarak adlandırılır-¹⁴ Mutezilenin *Ehlü'l adl ve't-tevhid* olarak adlandırılmayı tercih etmesiyle benzerlik arz etmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, kendilerini Mutezileden tefrik etmenin çok da kolay olmadığı, tıpkı onlar gibi tevhide vurgu yapan ve fakat onların aksine Allah'ın Kadir-i mutlak olduğunda ısrar eden bir grup mütekellim söz konusuydu. Muhtemeldir ki sırf onlar Sünniliğe çok yaklaştıkları - ve Sünnilik de onlara çok yaklaştığı- içindir ki bu mütekellimlerin izini sürmek zordur. Onların takipçilerinin Sünniliğe entegre olma temayülünde olduğu anlaşılmaktadır. Müslümanların inançlarının kökenini, sırf o konudaki itikatlarını pekiştirme saikiyle araştırdığı göz önünde bulundurulduğunda, bu bahsettiğimiz izini sürmenin zor olduğu ve kelimcilerin eserlerini incelemenin çok da motive edici bir yönünün bulunmadığı anlaşılabilir bir durumdur. Böyle olunca da, ihmal edilen bu eserler bize kadar ulaşmamıştır. (Sonraki dönem Cehmiyye'nin hicri 128 de öldürülen Cehm b. Saffan ile ilişkisi bizi burada ilgilendirmeyen zor bir meseledir).

Cehmilerin insan fiilleri konusundaki görüşleri şudur: İnsan fiilleri cematın fiilleri ile aynı düzeydedir. Dünya dönüyor, taş yuvarlanıyor ya da güneş batıyor dediğimizde, söz konusu işlere bu fiillerin dahil, nasıl ancak mecazî anlamda söz konusu ise, Cehmiyye 'ye göre, fiiller de ancak mecazî anlamda insana izafe edilebilir ve aslında gerçek fâil Allah'tır.¹⁵ Şüphesiz insan fiillerini bu şekilde anlamak, insan iradesini önemsiz göstermekten ziyade, Al-

¹³ Pines, *Atomenlehre*, ss.124.

¹⁴ *Kitabu'l İntisar*, s.126.

¹⁵ *Kitabu'l Makalât*, s.279.

lah'ın kudretini yüceltmek gayesine matuftur. Bu bakış açısına göre, insanın "bir şey yapma" bilincine sahip olduğu hususuna hak ettiği vurgu yapılmamış olmaktadır; bununla birlikte bu anlayışa göre, gündelik hayatta, insanların kendi fiilleri ile taşların hareketinin farklı olduğunu bildikleri ve her halükarda bunları tefrik ettiği kabul edilmektedir.

Dırar, karşıt görüşlü her hangi bir muarızının, "Cehm, Dırarın imamıdır" iddiasında bulunmasına yol açacak kadar, döneminde Cehm ile ciddi derecede yakın ilişki içindeydi. Bu yüzden, Dırar'ın insan fiilleri konusundaki görüşü, Cehmiyye'nin bu konudaki görüşünün zayıflığına bir çare bulma teşebbüsü olarak görülebilir. Cehmiyye gibi, Dırar da, Allah'ın Kadir-i mutlak olduğundan şüphe etmemekte ve yine Mutezilenin, fiillerin vukua geliş aşamasında, ilahî müdahaleyi tamamen devre dışı bırakacak derecede insan iradesini vurgulayan görüşünü de hatalı bulmaktadır. Ona göre, Allah var olan her şeyin yaratıcısıdır ve dolayısıyla insan fiilleri de bu yaratılanlar cümlesindedir. Bu meyanda, insanın hiçbir şekilde, en ufak bir ihtimalle bile, Allah'ı taklit etmeye ve ona benzemeye çalışması ihtimal dâhilinde bile değildir. Ancak, diğer taraftan meseleye baktığımızda, bunun böyle olması, insanın hareketlerinde taş ve güneş ile eşit düzlemde değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelmez. Bu noktada, hakikatte insanın rolüne dair, ona izafe edilebileceğimiz bir şeyin *var olduğu* aşikârdır; fakat bunu ifade için ortaya konulan şeyler yeni kavramsallaştırmalar ve yeni tasnifler olduğu için bunu ifade edecek bir terim henüz mevcut değildi. Bu yüzden Dırar *kesebe* (ya da *iftial* babından *iktesebe* fiilini) seçmiştir ve bu kelimeye "fiillerde insana hak ettiği payı vermek" şeklinde teknik bir anlam yüklemiştir. Bu kelime normalde "kazanmak" "elde etmek" anlamlarına gelir; her ne kadar kesb için "*appropriate*", felsefi açıdan muhtemelen daha iyi bir İngilizce karşılık olsa da, genellikle "*acquire*" olarak bu özel teknik anlamıyla İngilizceye tercüme edilmiştir. Fiillerde insanın rolü tam olarak nedir sorusunun cevabı bu yüzden muğlak kalmıştır. Dırar'ın savunduğu şey şudur: Fiillerde insanın rolünün olduğu bir gerçektir; ancak bu, Allah'ın yarat-

masından ya da icad etmesinden tamamen farklı bir durumdur. Bununla birlikte, gerçekte fiilleri Allah'a ve kul olmak üzere iki "ta-rafa" isnad edebilmek için yeterince kıyas zemini mevcuttur. Aksi takdirde, son tahlilde, iki fail doktrini, Dırar'ın muhaliflerinin attığı bir iftiradır.

Kesebe fiilinin tercih edilmesinin Kur'anî dayanakları vardır. Kelime değişik çekimleriyle Bakara 286'da geçer ki Wensinck de¹⁶ ayeti şöyle tercüme eder: "Allah hiçbir kuluna gücü yettiğinin ötesinde yük yüklemeyiz. Kazandığı (dereceleri) onundur ve iktisap ettiği (kazandığı negatif dereceleri) de onundur (sorumluluğu onun üzerindedir)." ¹⁷

Dırar'ın yaşadığı dönem hakkında önemli bazı hususlara dikkat çekmek istiyorum: Dırar'ı Vasıl'ın muasırı olarak gösteren rivayet temelsizdir. Şehristani'ye göre,¹⁸ onun, "Allah'ın mahiyeti insan tarafından bilinemez" şeklindeki görüşü, Ebu Hanife'den aktarılan bir görüştür.

Makalat'ta¹⁹ görüyoruz ki gizli şeyler (*kavamin*) konusunda, kendisi, İbrahim en-Nazzâm'ın iddia ettiği *müdahale*lerin söz konusu olmadığı görüşündedir. Eş'arî'nin bu ifadesi, Dırar'ın açık bir şekilde Nazzam'ı eleştirdiğini doğrudan ortaya koymasa da, metnin tamamından onun Nazzam'ın *kumun* doktrininden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Bişr el-Mu'temir'e izafe edilen *tevellüd* görüşünü de eleştirmektedir.²⁰ Dolayısıyla, belki onlardan birazcık yaşlı olduğu kabul edilebilir ama Dırar bu kişilerden önce yaşamış olamaz. Diğer taraftan ise, Dırar'ın, onlardan daha sonraki bir dönemde yaşadığını söylememizi gerektirecek sağlam bir delile de sahip değiliz. Bütün bunlardan hareketle ben, Dırar'ın, Memun dö-

¹⁶ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 213.

¹⁷ Bakara,286.

¹⁸ Şehristani, s.63.

¹⁹ *Makalat*, s. 328.

²⁰ *Makalat*, s.407.

neminde, muhtemelen de onun iktidarının ilk dönemlerinde, ortaya çıktığı ve yetiştiği kanaatindeyim.

2.HİŞAM BİN HAKEM

Hişâm b. Hakem, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına inanmaktadır. Cafer bin Harb, Hişâm b. Hakem'in, "insan fiilleri bir açıdan kendisini tercihidir (*ihitiyarun lehu*), bir diğer açıdan ise zorunlu (*izdırarî*) fiillerdir" dediğini aktarmaktadır. İhtiyarî olma, bu fiillerin insanın *irade* etmesi ve *kesb* etmesi sonucu gerçekleşmesiyle ilişkilidir; ızdırarî olması ise, insanı bu fiilleri işlemeye yönelten saik ve tahrik edici sebep (*es-sebebül müheyyic*) ortada bulunmadığı sürece, bu fiilleri insanın kendisinin gerçekleştirmesinin mümkün olmaması cihetiyledir.²¹

Bu görüş, Eş'arî tarafından,²² da Hişâm'ın istitaat konusundaki görüşü ele alınırken detaylıca irdelenmektedir. Hişâm'ın "ashabının" görüşü olarak zikredilse de bu, Hişâm'ın da bu görüşü savunmadığı anlamına gelmez. Zira *Makalât*'ın başka bir yerinde de²³ "Hişâm'ın ashabına" izafe edilen görüşler başka sayfalarda²⁴ Hişâm'a da izafe edilmektedir.

İstitaatın olabilmesinin ön koşulu şunlardır:

1-Sağlam ve sağlıklı olmak

2-Meşguliyeti olmama,

3-Müsait zaman

4-Vasıtaların/aletlerin mevcut olması

5- Fiilin meydana gelmesi için gerekli tahrik edici sebep (*es-sebebül varidül müheyyic ellezi min eclihi yekunul-fi"lu*).

²¹ *Makalât*, s.40.

²² *Makalât*, s.42.

²³ *Makalât*, ss.37,41.

²⁴ *Makalât*, s.493,515.

Hişâm b. Hakem, fiilin hadis, yani yaratılmış bir sebeple (*es-sebeebül hadis*) meydana geldiğini iddia etmiştir. Bu sebep bulunduğu anda, Allah o fiili meydana getirir ve kuşkusuz fiil de gerçekleşir. “Dolayısıyla, ona göre, fiili gerekli hale getiren *sebeptir*. Bunun dışındaki *istitaat*, fiilin meydana gelmesini gerektirmez.” Bu yüzden Hişâm, insan fiillerinin, Allah tarafından belirlenen sebepler zincirinin sonucunda gerçekleştiğini, fakat insan iradesinin bu zincirin sadece bir halkasını teşkil ettiğini düşünmektedir.

Tıpkı Cehmiyye ve Dırar gibi, Hişâm'ın da Allah'ın Kadir-i mutlak olduğuna inanmış olduğu hususunda bir şüphe yoktur. Onun ızdırarî fiiller ile ihtiyarî fiiller ayrımı yapması, insan fiilleri ile taşın yuvarlanması fiili arasında (ki bu durum Cehmiye tarafından ihmal edilmiş bir noktadır) fark olduğunu ortaya koymak için tasarladığı bir başka teşebbüsü olarak görülebilir.

Eş'arî, Cehmiye ile Hişâm arasındaki bazı bağlantıları Cehm ile ilgili aktardığı pasajda zikreder: “İnsan fiili ile taşın yuvarlanması arasındaki yegâne fark şudur: İnsan fiilleri söz konusu olduğunda Allah, insan için fiili meydana getirecek *kuvveti*, fiili yapması için *iradeyi* ve bunu tercih etmesi için *ihtiyan* yaratmıştır.”²⁵

Bu görüş her ne kadar îma edilse de burada bütün yönleriyle ele alınmadığı ve ihtiyar ile ızdırar arasındaki farktan bahsedilmediği için şöyle bir sonuca varmak makul gözükmektedir: Hişâm bu tür ayrımı yapan ilk kişidir ve ayrıca en azından ihtiyar teriminin mucidi kendisidir. Burada açıklanan görüş Hişâm zamanında ya da ondan kısa bir zaman sonraki bir dönemde Cehmiyye'nin ortaya attığı bir görüş olabilir.

Bu arada belirtmek gerekir ki *Makalât'ta*, Ritter'in eklediği İndekste, Hişâm'ın vefat tarihi yanlışlıkla 299 veya 279 olarak yanlış verilmiştir. Hişâm muhtemelen Dırar'ın muâsırı ve ondan biraz yaşlıcadır. Ebu Hüzeyl ile ilmi münazaralarda bulunmuştur ve bunlar

²⁵ *Makalât*, s.279.

eserlerinde kaydedilmiştir.²⁶ Kendisi Nazzâm'ın *kumun* doktrininden haberdardır;²⁷ ancak kendisinin Bişr b. Mutemir'in *tevellüd* doktrinine yönelttiği her hangi bir eleştiriden bahsedilmez.²⁸ Burada Hişâm'ın diğer Râfızilere yönelttiği eleştirilere yer verilmektedir.²⁹

İktesebe kelimesi, Eş'arî'nin yukarıda Hişâm'ın görüşlerinden bahsettiği birçok pasajda sadece bir yerde geçmektedir. Eş'arî'nin kelimeyi kullanım tarzından, okuyucunun zaten aşına olduğu bir kelimedenden bahsediyormuş gibi bir üslup kullandığını söylemek mümkündür.

Yeni ve orijinal bir kavram detaylıca incelemeyi gerektirir. Asıl kelime, şüphesiz râvilerden birisi tarafından orijinal versiyona ilave edilmiş olabilir. Muhtemeldir ki, eğer bu terim, Hişâm'ın kendi kullandığı bir terimse -ki böyle olması muhtemeldir- bu şunu gösterir: Hişâm, Dırar tarafından ortaya atılan *iktisab* kavramının farkındadır ve bunu kendi kavramsallaştırdığı ihtiyar ve irade terimleriyle özdeş kabul etmektedir. (Dırar, İbni Hazm tarafından "el-Kufî olarak adlandırılmaktadır. Yine İbni Hazm, Hişâm'ın Kufe bağlantısına gereğinden fazla önem atfetmektedir.³⁰

Hişâm ve bağlıları Dırar'inkine paralel bir düşünce çizgisini temsil etmekteydiler ve bu anlayışa sempatiyle bakıyorlardı; *kesb* teorisinin yayılmasına katkıda bulunuyorlardı ancak kendi tercihleri *ihdiyâr* kavramının kullanılmasından yana idi.

3.EŞ-ŞAHHAM

Mutezile'den birisi olan Şahham şunu savunuyordu. Allah kulların güç yetirdiği şeye güç yetirir. *Makdur*, iki kadir olan Allah ve

²⁶ *Makalât*, s.32.

²⁷ *Makalât*, s.329, ayrıca krş, *Makalât*, s.60.

²⁸ Krş. *Makalât*, s.45.

²⁹ Krş. *Makalât*, s.45.

³⁰ İbni Hazm, *el-Fasl*, IV,s.192.

insan için bir makdurdur. Bunu Kadim yaparsa “zaruri”, insan yaparsa “kesb” olur. Eş'arî, Allah kulların güç yetirdiği şeye güç yetirir mi sorusuna, en-Nazzam, Ebu Huzeyl ve diğer Mutezililer ve Kaderiyyenin olumsuz yanıt verdiklerini ve “bir şeyin iki kadirin *makdu-ru* olması anlamsız ve abestir” (*makdurun vahidun li-kadireyn*) dediklerini aktarır. Bu konuda sadece Şahham aksi görüşü savunmaktadır; onun görüşü aktarılırken yukarıdaki ibare tekrar edilmekte ve ardından şunlar ilave edilmektedir: “İki *kadir*’in her ikisi de tek başına bir fiil işlemeye kudret sahibi olmakla vasıflanır. Ancak, Kadim olan hareketin, kendisi ve insan için bir fiil olmasına kudretle vasıflanamaz. İnsan da, hareketin, kendisi ve Kadim için bir fiil olmasına kadir olmakla vasıflanamaz.”³¹

Şahham o dönemin Basra’sında Mutezilenin önde gelenlerinden biriydi ve Ebu Huzeyl’in tilmizî ve Cubbaî’nin de hocasıydı³² Onun, Dırar’ın bazı görüşlerine sahip olduğu şeklindeki ifadesi aralarında bir irtibatın olduğunu gösterir ve Mutezili bakış açısıyla Dırar’ın *iki fâil* kavramsallaştırmasını yeniden ifade etmektedir ki bu muhtemelen Nazzâm ve Ebu Huzeyl’e muhalefet olarak ortaya konulmuştur. Onların bu konudaki görüşü, her halükârda, Dırar’ın görüşünün reddi üzerine kurgulanmıştı. Bu gerçekleşmesi mümkün değildi, zira o taktirde Şahham insan özgürlüğü görüşünü savunmuş olmalıdır. Dırar’ın bu konudaki görüşünü anlatan pasajın son kısmı, Şahham’ın konuyla ilgili formülasyonunun her hangi bir Dirarî yada Sünnî yorumu devre dışı bırakma niyeti taşıdığını gösteriyor. Muhtemelen o, insanın kolunu kaldırması gibi ihtiyarî olarak da gayr-i ihtiyarî olarak da yorumlanması mümkün fiillerden hareketle akıl yürütmede bulunuyordu. Bu durumda bu tür fiiller bir açıdan bakıldığında insanın “iktisabıyla” gerçekleşmiş olup bizzat insanın kendi fiilleridir; diğer açıdan bakıldığında ise ızdırarî fiiller olup Al-

³¹ *Makalât*, s.549. Ömer Aydın, *Eş'ari, İlk Dönem İslam Mezhepleri*, terc. s.381.

³² *Münye* 40 ,

lah'ın fiilidir; böyle olduğu için de alternatifler bir diğerini devre dışı bırakmaktadır.

Bağdadî tarafından Şahham ile ilgili verilen malumat yalnızca bu noktaya dikkat çeker ve şunu ima eder: Şahham'ın görüşü, Sünniliği de içeren Sıfatıyye'nin görüşü ile karıştırılmakta; hâlbuki ikisi arasında fark mevcuttur.³³

Bununla birlikte, dikkat çekmek gerekir ki "*makdurun vahidün likadirayn*" formülasyonu Sünniliğin bu konudaki görüşü olarak kabul edilir.

Şahham'ın *kesb* ve *iktisab* terimlerini kullanmasının onun Muammer ile olan irtibatının bir sonucu olması mümkün gözükmemektedir. Bu, ya Muammer'in bizzat kendisinin bu terimlerin kullanılmış olması sebebiyledir ya da onun insan fiilleri konusundaki verdiği bilgiler (bunların Şahham tarafından da benimsendiğini farz ederek söyleyecek olursak) bu tür kavramları cazip terimler haline getirmiştir. Muammer'in Şahham'ı bir dereceye kadar etkilemiş olması hususu Hayyat'ın³⁴ ondan "Muammerin dostu" diye bahsetmesiyle de te'yid edilmiş olmaktadır. Muammer insanı, aslında, görülemeyen ve maddî olmayan bir *bütünlük* olarak kabul eder ki bu modern dönemde "zihin" veya "bilinç" kavramlarına tekabül eder. Böyle olunca, insan denildiğinde, bedenden son derece farklı bir şey anlaşılır; insan, bedeni yönlendirir ve beden onun alet ve edevatıdır. Hareket, dinlenmek, renk vesaire bedenin eylemleridir. İnsanın yegâne fiilleri ise irade, bilme, reddetme (yani bir şey yapmamayı isteme), spekülasyon, muhakeme, güç yetirme (kudret) ve hayat insana izafe edilmiştir.³⁵

Bu görüş bizim insanın *ızdırarı* ya da *gayr-i ihtiyarî* fiilleri ile *ih-tiyarî* fiilleri arasında ayırım yapmamıza ve bunlar arasındaki farkı

³³ Bağdadî, *el-Fark beyne'l fırak*, s.136.

³⁴ *Kitabu'l İntisar*, s.53.

³⁵ *Makalât*, s.405; ayrıca krş. *Makalat*, s.331

açıklamamıza yardımcı olur. Bu noktada, *irade* fiilinin bizatihi kendisine yapılan vurgu neredeyse Kantçı anlayışla aynı çizgidedir. Fakat bu görüş, zahirdeki hareketi beden in eylemi/fiili kabul ettiği için, niyet ve iradenin zahiri fiillere nasıl dönüştüğünü açıklamada kifayetsiz kalmaktadır.

Hareket, bir bakıma, insanın fiilidir; zira, bu sayede insan kuralları yerine getirir; fakat esasen insana izafe ettiğimiz şey onun iç eylemidir (*inner act*). İnsanın iç dünyasıyla dışa yansıyan eylemi arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından, öyle anlaşılıyor ki, özellikle Kur'anî bakış göz önünde bulundurulduğunda, *kesb* uygun bir terimdir.

Kesb terimi Eş'arî tarafından, Muammer'in görüşlerinden bahsederken, iki yerde zikredilmektedir.

Bu *kesb* ve *halk* sözcüklerinin birbirini karşılıklı dışlayan iki kavrama örnek teşkil etmesini gösterir.³⁶ Ele alınan konulardan birisi insan hareket etmeye karar vermesi ve fakat aslında yerinde sayması meselesidir. Bu "hareketsiz kalma", Muammer'e göre, gerçekleştirilmiş bir eylem (*fîl-i mükteseb*) olmadığı gibi hareketsizlik de değildir; fakat yapısı itibariyle (*binya* muhtemelen *tab'* ile özdeştir) "yerinde kalmak" demektir. Bu pasajın detayları biraz muğlak olsa da yine de genel bir resim sunar. Yapılmış *kesbedilmiş eylem* terimi ile ihtiyari fiiller anlaşılmalıdır ve burada *ızdırari* fiillerin ya da hareketsizliğin zıddı olarak anlaşılmalıdır. Tıpkı, mesela, felç ya da sinir hasarından dolayı beden in arzu ve iradenin isteklerine cevap vermemesi gibi.

Bu iktibaslar bilgi kısıntıları olup şümüllü teori ortaya koymaya ya da sonuç çıkarmaya imkân verecek ölçüde değildir. Bu cümleler zahiri mânâsıyla anlaşılabilir ve akabinde, Muammer'in bu terimi ya kendisinin icat ettiği (ve Dırar'ın ondan ödünç almış olduğu) ya

³⁶ *Makâlât*, s.417

da bunu Dırar'dan alıp kendi sistemine uyarlamış olduğu öne sürülebilir.

Kesb ve mükteseb terimlerinin, ilk defa Muammer'in görüşlerini aktaran kişi tarafından devreye sokulmuş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir ki bu kişinin de Muhammed b. İsa ve Şahham gibi kendi talebelerinden birisi olması muhtemeldir.

Bununla birlikte, şöyle bir sonuç çıkarmak da mümkün görülmektedir ki o da şudur: Muammer'in takipçileri kesb teorisini kullanmada ön plandaydılar ve ayrıca onlar *kesbi* insanın ihtiyari fiillerini yalnızca cemâdatın fiillerinden değil, insanın izdırarî fiillerinden de tefrik etmek için bu kavramı kullanıyorlardı. Bu da Muammer'in insan anlayışı ile alakalı bir şeydir.

4. EN-NECCAR VE MUHAMMED B. İSA

Makalâta yalnızca bir yerde, Neccar'ın görüşlerini açıklarken, kesb teorisinden söz edilmektedir:

Neccar, insanın “kesbe” kadir ama “halk” etmeye kadir olmadığını söyler. Bir şeyi elde etmeye (kesb) muktedir kılınan insan o şeyi yaratmaktan aciz kılınmıştır.

Neccâr'ın görüşü, Dırar'ın fikirleriyle ciddi benzerlikler taşımaktadır ve aynı şekilde Dırar'ın kimliğiyle ilgili muğlaklık Neccar için de söz konusudur. Neccar³⁷, “*el-irade el-mücibe*” görüşünü savunanların bu görüşü aktaran kişi olarak zikredilir. Bu görüşü savunanlarla ilgili, bu pasajdan hemen önceki paragrafta verilen isim listesinin Ebu Huzeyl, el-İskafî, el-Ademî, eş-Şahham ve İsa es-Sufî gibi isimlerden oluşmasından da anlaşılacağı üzere, Neccar'ın Mutezile ile ve özellikle de Şahham ve Muammer ekolü ile ilişkisi vardı.

³⁷ Makalât, s. 415.

Bağdadi'ye göre,³⁸ en-Neccar, Allah'ın insanın kesbini -*aksab*-yarattığı şeklindeki Sünnî görüşü kabul etmektedir. Yukarıdaki pasaj bu görüşle uyum arz etmektedir. Birbirinin alternatifi olduklarına göre Bu, muhtemelen, Şahham'ın satır aralarında saklı, “*kesb* ve *halkın* aynı türden şeyler olduğu” şeklindeki öneriye karşı bir önlem alma gayesine matuftur. en-Neccar bu ikisinin farklı olduğunu ve insanoğluna yaratmaya benzer bir fiilin bile izafe edilemeyeceğini vurgular.

Makalât'ta, Musa b. İsa hakkında kesb ile ilgili uzun bir pasaj vardır ki en önemli kısmı şöyledir:

Muhammed b. İsa, Mutezilenin, Allah'ı kullarından irade ettiği fiilleri meylettirmeye kudretle vasıflandırmasına karşı çıkar ve der ki: Eğer onları imana meylettirseydi, mümin olmazlardı. Adaletle meylettirse adil olmazlardı. Aynı şekilde onları küfre meylettirse kâfir olmazlardı. Çünkü onlar isteyerek iman etmekle ve isteyerek küfrü terk etmekle emr olunmuşlardır. İstemeyerek iman ettikleri ve küfrü terk ettikleri mümin olmazlar.

O ayrıca şöyle diyordu: Allah bir ilim yaptığı zaman, başkası bu ilimle âlim olur. Aynı şekilde yaptığı her ilim ile başkası âlim olur. Onun yaptığı ve başkasının vasıflandığı her şey hakkındaki görüşü de böyledir. Yine O, bir şehvet yaptığı zaman, onunla başkası şehvetli olur. Onun yaptığı her şehvetle başkası şehvetli olur. O, bir adalet yaptığı zaman, onunla kendisi adil olur. Yaptığı her adalet ile kendisi adil olur. Allah, başkasında zulmü yaratmaya kadir olmakla vasıflanamaz. Ancak Allah başkasının zulmüne kadirdir. Onun, “Allah kadirdir” sözü doğrudur. Fakat “başkasının zulmüne imanına ve küfrüne kadirdir” sözü hatadır. Yine, “Allah, başkasının sonradan kazandığını yaratmaya kadirdir” demek mümkün değildir. “O, başkasının sonradan kazandığını yaratmaya kadirdir” denile-

³⁸ *Fark*, s.195.

mez. Bu meseledeki “O, kadirdir” sözü doğru; “başkasının sonradan kazandığını yaratmaya ve başkasının kazanımını” sözü hatadır.”³⁹

Bu Muhammed b. İsa'nın, Muhammed b. İsa Burğus olduğu hemen hemen kesindir. Genel olarak O, Neccar'ın görüşlerini benimsemiştir.⁴⁰ Zikredilen temel itikadî görüş şudur: “Mütevellid şeyler, tabiatları gereği, Allah'ın fiilleridir. İtildiğinde taşın ileri gitmesi Allah'ın ona verdiği tabiat icabıdır; vurulduğunda ya da kesildiğinde hayvanın acı duyması da, benzer bir şekilde, Allah'ın onda yarattığı tabiat icabıdır.” Burğus her ne kadar kudret-i ilahîyi vurgulama konusunda hassas olsa da, bu anlayış, Muammer'in, “arazlar cevherlerden türerler” şeklindeki görüşüyle son derece benzerlik arz etmektedir. H. Ritterin, *Makalât'ın* takdim yazısında öne sürdüğü, söz konusu Muhammed b. İsa'nın, *Makalât'ta* iki yerde Muammerle ilgili bilgilerimizin yegâne kaynağı olarak zikredilen Muhammed b. İsa es-Sayrafi'nin ta kendisi olduğu iddiası ciddiye alınması gereken bir görüştür.⁴¹ Bu arada Muhammed b. İsa'nın *Makalât'ın* indeksinde yanlış zikredilmiş olduğunu belirtmiş olalım.

Burada zikredilen görüş, bazı Mutezililerin savunduklarıyla aynı çizgidedir. Allah insanın kesbini yaratmış olamaz; zira kesb, tıpkı inanç gibi, insanın bizzat kendisinin yapması gereken bir şeydir. Muhtemelen, Burğus'un düşüncesi şöyleydi: Tıpkı, insan vücudunun renginin beden yapısına ve tabiatına bağlı olması gibi iradî fiiller de insanın tabiatına bağlıdır; fakat Muammer arazların görece bağımsızlığını vurgularken, Burğus daha ziyade arazların nihaî olarak Allaha olan bağımlılıklarına vurgu yapar. İnsanın *kesb* kapasitesi, tıpkı beden renkli olabilme kapasitesi gibi, Allah'ın bir yaratmasıdır.

³⁹ *Makalât*, s.552; Türkçe tercüme için krş. Eşari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, İstanbul 2005. s.382.

⁴⁰ *Makalât*, s.284; Bağdadi, Fark, s.197.

⁴¹ *Makalât*, ss.168, 488

Burğus'un yapmaya çalıştığı şeyin, insanın gerçekten irade sahibi bir varlık oluşu düşüncesi ile Allah'ın kadir-i mutlak oluşu fikrini aynı anda savunmanın makul zeminini oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır. Zikredilen görüşlere ilaveten, onun üzerinde durduğu bir başka husus, yaratma ve kesbin hiçbir şekilde benzer ya da mukayese edilebilir şeyler olmadığıdır. Kendisinin, 'yaratıcı fail demeyi' demeyi reddettiği rivayet edilir; zira, konuşma dilinde fiil kelimesi hakaret ifadesi için de kullanılmaktadır.⁴² Bağdadî⁴³ Burğus'un, Neccar'dan, "müktesibi" "fail" olarak telakki etmemesi sebebiyle farklılık arz ettiğini söyler. Burğus'un böyle değerlendirilmesi, onun Dırar ve Neccar ile olan ilişkisiyle uygunluk arz eder.

5. MUTEZİLİLER ARASINDA SONRAKİ DÖNEMDEKİ TARTIŞMALAR

Kesb ile ilgili kavramsallaştırmalar Bağdat Mutezilesinin görüşleri muvacehesindedir.⁴⁴

Allah, kullarının fiiline, onları kudretli kıldığı şey cinsinden olana güç yetirmekle vasıflanamaz. O, kulları için mümin olacakları bir iman, kâfir olacakları bir küfür, asi olacakları bir isyan ve müktesib olacakları bir kesb yaratmaya kudretle vasıflanamaz. Onlar, Onun, kulların hareketli olacakları hareket, mürid oldukları irade ve şehvetli oldukları şehvet yaratmaya kudretle vasıflanmasını caiz görmüşlerdir. Onlar, Allahın yaptığı hareketin, insanın yapmış olduğu harekete muhalif olduğunu iddia ettiler. İnsan, fiilini Allah'ın fiiline benzetirse, o zaman insan Allah'a benzemiş olur.

Bu görüş, sıfat-ı zat ve sıfat-ı fiil konusunda⁴⁵ Bağdat Mutezilesi ile paralel fikirleri olan Şahham'ın ve Burğus'un savunduklarıyla

⁴² *Makalât*, s.540.

⁴³ *Bağdadî*, Fark, s.197.

⁴⁴ *Makalât*, s.550

⁴⁵ *Makalât*, s.504

benzerlik arz etmektedir. Bunun, fiillerin sınıflarından bahsetmek suretiyle, Şahham'dan miras kalan kafa karışıklığını gidermeye yönelik bir teşebbüs olduğu söylenebilir. İnsanın uhdesinde olan fiiller cümlesinden olarak zikredilen şeyler inanç, inançsızlık, isyan ve kesbtir; insanın hareket üzerinde bir otoritesinin olup olmadığı konusundaki düşüncelerinin ne olduğu açık değildir. Allah'ın hareketi ile insanın hareketi arasında ayırım yapmak Burğus'un görüşlerini akla getirmektedir. Bu tür yerlerde, yaygın olarak "will" olarak İngilizceye tercüme edilmesi gereken "irade", Allah tarafından yaratılabilen eylem karşılığında kullanılmalı ve bu sebeple de kesb diye isimlendirdiğimiz iradî fiillerden tefrik edilmelidir. Muhtemelen, kesb burada daha ziyade arzu edilen, yani izdirarî şey karşılığında kullanılmalıdır.

Fark edebildiğim kadarıyla, Eş'arî tarafından, kesb kavramsallaştırmasından bahseden yalnızca bir başka Mutezileden bahsedilmektedir ki, o da en-Naşı'dır.⁴⁶ Hatta Eş'arî'nin ondan bahsetme vesilesi de onun görüşlerini eleştirme gayesidir. en-Naşı, insan ancak mecazî anlamda fail olduğu, gerçek failin ise yalnızca Allah olduğu görüşündedir.⁴⁷ Öyle anlaşılıyor ki, Eş'arî'nin bizzat kendisi, onun meseleyi Allah insan fiillerinin mucididir deme noktasına vardırmadığı ifadelerini ilave etmiştir.

Cübbai, aslında, kesb⁴⁸ teriminden, incelediğimiz dönemdeki kullanılan teknik anlamının yanlış olduğundan şikâyet sadedinde bahseder. Bahsedilen zaman dilimi itibarıyla, "kesbi" savunan Mutezililerin artık sahneden çekildiğini görüyoruz.

⁴⁶ *Makalât*, ss.501, 539

⁴⁷ *Makalât*, aynı yer; *Krş Makalat*, s.184

⁴⁸ *Makalât*, s.542.

6. MUTEZİLENİN MUHALİFLERİ

Burğus'un söylem dünyası ile uyuşan görüşlerle ilgili elimizde ancak bilgi kırıntıları mevcuttur. Neccar'ın takipçilerinden olduğu ifade edilen Ahmed b. Selma el-Kuşanî şunları söyler:⁴⁹

İnsan fâildir dediğimizde, bundan, insan hakikaten *halık* olduğunu kastediyorsak, bu yanlıştır. Eğer bu sözümüzle kastımız, insanın *müktesib* olduğu ise, biz de kabul ediyoruz ki insan *müktesib*dir. Fakat o “kesbetme” anlamında “fâil” kavramını kabul etmez.⁵⁰

Yahya b. Ebî Kâmil,⁵¹ bu konuda küçük bir değişiklik yapmakta ve şöyle demektedir: Ben Allah'ın mecazî anlamda fail olduğunu söylemiyorum; insanın da mecazî anlamda fail olduğunu söylemiyorum. İşin doğrusu, gerçek anlamda, insanın müktesib, Allah'ın da halık olduğudur.

Eş'arî, Yahya b. Ebi Kamîlî, Haricîlerin mütekellimi olarak isimlendirir⁵² ve onun insan fiilleri ile ilgilendiğini gösteren malumatlar verir. Bu fikirlerin, muhtemelen Muhammed b. Harb es-Sirafî ile aynı kişi olan Muhammed b. Harb tarafından da paylaşıldığını zikreder. Eş'arî'ye göre, Muhammed b. Harb, ayrıca, idrak konusunda, Burğus'un görüşlerini çağrıştıran fikirlere sahiptir ve kendisinin Ehl-i İsbata ait olduğu anlaşılmaktadır.⁵³ Ayrıca, Burğus'un Muhammaed b. İsa es-Sayrafî olduğunu kabul edecek olursak, o takdirde, Burğus'un, Muhammaed b. Harb'ten başkası olmadığını söylemek anlaşılabilir bir iddia olur.

Makalâta Ehl-i İsbat (affirmationists) ile ilgili farklı yerlerde referanslar vardır. Onlara bu ismin, ilahi kudretin rolünü kabul et-

⁴⁹ *Makalât*, s.541

⁵⁰ *Makalât*, s.540; Krş. Türkçe terc. Ömer Aydın, s.376.

⁵¹ *Makalât*, s.540

⁵² *Makalât*, s.120.

⁵³ *Makalât*, s.383.

tikleri için verildiği (*isbatü'l-kader*) açıktır.⁵⁴ Fakat bu grubun kimlerden oluştuğu o kadar açık değildir. Dırar'dan Eş'arî'ye kadar “özgür irade” fikrine muhalif herkesi içerdiği gibi bir intiba edinmek mümkündür.⁵⁵ Aşağıdaki pasaj Burğus zamanına ya da daha sonraki bir döneme ait gözüküyor.

Birçok Ehl-i isbat mensubu: “İnsan gerçekten, *kesbetme* anlamında fâildir; fakat *muhdis* değildir. Ben onlardan bazılarının, “insanın gerçekten, *kesbetme* anlamında “*muhdistir*”, dediğini duydum.⁵⁶

Ehl-i isbattan bazıları şöyle demektedir: Allah, “yaratır” manasında fiil işler. İnsan, hakiki anlamda fiil işleyemez. O hakiki anlamda *iktisab* eder/elde eder. Eğer insanın elde ettiğinin/iktisab ettiğinin bir kısmını yaratması mümkün olsaydı, tamamını da yaratması mümkün olurdu. Nitekim Kadim olan Zât, fiillerinin bir kısmını yaratabilince, hepsini yaratmış oldu.⁵⁷

Allah, kulları için mümin olacakları iman, kâfir olacakları küfr, asi olacakları bir isyan, *muti* olacakları bir itaat, müktesib olacakları bir *kesb* yaratmaya güç yetirmekle/kudretle vasıflanabilir.⁵⁸ (Bu paragrafı takiben, Ehl-i isbatın, bu söylenenlerin tam da zıddına kail olduklarını ifade eden bir paragraf yer almaktadır.)

Ehl-i isbat şöyle demiştir: Allah başkasının zulmüne, zorbalığına, imanına ve sonradan kazandığına kadirdir; fakat O zulmetmeye, zorbalık yapmaya ve elde etmeye *-en yektesibe* - kudretle vasıflanamaz. Onlar Rabblerini, kulların sonradan kazanmadığı zulme kudretle vasıflandırmamışlardır. Ancak onlardan bazı gruplar şöyle

⁵⁴ Krş. *Makalât*, s.93, 96, 124.

⁵⁵ *Makalât*, s.408.

⁵⁶ *Makalât*, s.540.

⁵⁷ *Makalât*, s.541.

⁵⁸ *Makalât*, s.551; Krş. Ömer Aydın, s. 381.

dediler: Allah, kullarını zulme ve zorbalığa zorlamaya kadirdir. Dünyada Allah'ın faili olmadığı bir zorbalık ve zulüm yoktur.⁵⁹

Bu iktibaslar, söz konusu fikir sahiplerinin, Burğus'a göre epeyce “sağda konuşlanmış muhafazakâr” kelamcılar olduklarına işaret etmektedir. Üçüncü sırada aktardığımız pasaj Bağdat Mutezilesi ve Burğus tarafından ortaya atılan görüşlerin doğrudan reddine yönelik ifadeler içermektedir. Bağdat Mutezilelerinin bazıları şunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir: Sadece bir fiil işleme kapasitesi değil, bizzat işlenen tek tek fiiller de Allah tarafından yaratılmıştır; ancak bu, söz konusu fiillerin ihtiyari olarak işlenme özelliğine halel getirmez.

Sırf konu bütünlüğünü sağlamış olmak gayesiyle şunu da vurgulamak gerekir ki *kesb* ve *iktisab* konusu, Abdullah ibn Küllâbın görüşlerinin ele alındığı pasajda da, ele alınmıştır. İbn Küllâb *kesb* ile ilgili olarak, Kur'an tilavetinin insanın kesbi olduğunu ifade ederken;⁶⁰ iktisab söz konusu olduğunda ise, insanın konuşmasının *izdirarî* de *ihtiyarî* de olabileceğini söyler.⁶¹ Bu son derece az bilgi kırıntılarında hareketle –üstelik de râvî müdahalesi ihtimalini de göz önünde bulundurarak- onun [bu konudaki] genel fikir silsilesine dâhil olduğunu söyleyebilmek neredeyse imkansızdır. Kendilerine *kesb* görüşü izafe edilen Zeydiyye'nin, bu konuda, yaygın Mutezili doktrini benimsediği görülmektedir.

7. EŞ'ARİ

el-Eş'arinin Ehl-i isbata izafe ettiği görüşleri benimsediği ve muhtemelen ilk açıklayan kişinin de kendisi olduğu söylenebilir. Ancak, *Makalât*'ta iki yerde, Eş'arî kendine has şahsi görüşlerini öne sürmektedir.

⁵⁹ *Makalât*, s.554.

⁶⁰ *Makalât*, s.602.

⁶¹ *Makalât*, s.605.

Bana göre hakikat şudur: iktisabın manası, bir şeyin *muhdes bir kudret* ile meydana gelmesidir. Böylece o şey, kendi kudretiyle onu meydana getiren kişinin kesbi olur.

Kanaatimce, Allah insanın kesbi olarak yaratmaya muktedir olduğu her konuda, kullarını bunları yapmaya icbar edebilir; ayrıca, Allah kullarını zulme zorlamaya da kadirdir.⁶²

Bu iktibaslara ilaveten, Eş'arî'nin *İbane*'de *iktisab* kavramının sadece bir defa şu şekilde kullanmış olduğunu belirtmemiz gerekir: "Allah'ın kudret alanı içinde, Onun muradı hilafına, insan iktisabından bahsetmek mümkün olmaz."⁶³ Bu terimin, Eş'arî'nin, ne *İbane*'sinin başında, ne de *Makalât*'ta, kendi benimsediği inanç esasları listesinde yer almadığını hatırlatmak da fayda mülahaza ediyoruz.⁶⁴

Her ne kadar, *Makalât*'ta, *faale* fiilini insana nispet etmekten özenle kaçındığı görülmekte ise de, Eş'arî'nin bu konudaki genel tavrının, bir dereceye kadar insan iradesinin rolünü kabul etmekten yana olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, onun önceliğinin, Allah'ın kadir-i mutlak olduğunu ön plana çıkarmak olduğunu unutmamak gerekir.

SONUÇ

Bu çalışmada da görüldüğü üzere, *kesb* kavramsallaştırmasının ortaya çıkışı Eş'arî'den çok önceki döneme rastlamaktadır. Bu terim Dırar tarafından devreye sokulmuş olabilir; Mutezile'den Muammer bu kavramın geliştirilmesinde, doğrudan ya da dolaylı, önemli bir rol oynamıştır. Eş'arî'nin bizzat kendisinin bu konudaki rolü ise, Burğus ya da Ehl-i isbata mensup diğer kişilerin az çok Ehl-i Sün-

⁶² *Makalât*, s.552

⁶³ *İbane*, Haydarabad, s.63; İngilizce trc. s.103.

⁶⁴ *Makalât*, s.290-7.

nete uygun bir şekilde formüle ettiği bu doktrinin bazı yönlerini tadil etmekten ibaret olmuştur ve ayrıca kendisinin bu kavrama çok da fazla bir önem atfetmediği anlaşılmaktadır.

TABERİ TARİHİ’NİN İNGİLİZCE ÇEVİRİSİNE ÖNSÖZ*

I.K.A. HOWARD | Çev. Yaşar KOCADAĞ**

Taberî tarihinin Yezîd b. Muâviye’nin halifeliğine ayrılmış bu kısmı, gerçekte neredeyse iki kişinin Yezîd’in halife olarak kabul edilmesine reaksiyonlarıyla ilgilidir. Bunun dışında Taberî sadece valilerin ve kadıların isimlerini kaydetmekte ve Horasan’daki askeri bir operasyonu açıklayan kısa bilgiler vermektedir. Bu iki kişi, (el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. El-Zübeyr b. El-Avvâm) en nüfuzlu Müslüman kabilenin ikisini temsil eder. Onlar iki büyük İslam önderinin oğulları olup Yezîd’in halifeliğine karşı çıkmışlardır. Bu nedenle Yezîd’in halifeliği meselesinde temel sorun, verasetin (saltanat) yasallığı sorunudur.

Taberî’nin bu meseleyi nasıl ele aldığını anlamak için, yararlandığı kaynakları ve bu kaynakları nasıl kullandığını tetkik etmek yararlıdır. İki erken dönem tarihçi Dineverî (ö.282/895-6) ve Ya’kûbî (ö.292/905) bu olaylarla ilgili malumat vermişlerdir. Taberî gibi onlar da Yezîd’in halifeliğine, Hüseyin ve İbn-i Zübeyr’in karşı çıkmasına yoğunlaşmışlardır. Ancak onların verdiği bilgiler kimler

* Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö.310/923) Taberî Tarihi, Cilt. 19: Yezîd b. Muâviye’nin Halifeliği. I.K.A. Howard tarafından çevrildi ve notlandırıldı. Albany: New York Devlet Üniversitesi Yayını, 1990.

** Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Research assistant, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sects. Istanbul/Turkey

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
15.04.2016	25.06.2016	30.06.2016
DOI	http://dx.doi.org/10.18403/emakalat.00234	

olduklarına açıkça işaret etmedikleri daha önceki tarihçilerin eserlerinde yer alan bilgilerin özeti ve yorumundan ibarettir. Oysa Taberî'nin verdiği bilgiler çok daha detaylı olduğu gibi, kullandığı isnatlardan hareketle de faydalandığı kaynaklar hakkında net bir bilgiye sahip olmaktayız. Ensâbü'l-Eşrâf isimli eserinde bize detaylı bir resim sunan üçüncü tarihçi Belâzürî (ö.279/892) bize Taberî'deki bilgileri kontrol etme imkânı verir. Bazı zamanlar Belâzürî qâlû diye başlayan ("onlar dediler ki ") özetler verirken, bazı zamanlar ise isnatlarıyla birlikte Taberî'den çok daha fazla ayrıntılı açıklamalar verir. O ayrıca Taberî tarafından verilmemiş olan malumatları dengelemeye yardım eden farklı versiyonları bize sunar. Dördüncü erken dönem tarihçisi Halife b. Hayyât (ö.246/860) kısaca Hüseyin'i ele alır ve İbn-i Zübeyr'e daha çok yer verir. Ama bu bilgi çok kısıtlıdır.

İsnad eksikliğine rağmen bize konuyla ilgili tarihi bilgiler veren Mes'ûdî gibi sonraki dönem tarihçilerinin Taberî tarafından kullanılan aynı kaynaklardan hareket ettiği görülebilmektedir. Şii el-Müfid (ö.413/1022) neredeyse kesin olarak Taberî'den alınan ve onun Taberî'nin Hüseyin hikayesinin kısmen kısaltılmış bir versiyonunu vermektedir. Benzer şekilde İbn-i Esir de kendi anlatımında Taberî'nin tarzını kullanır. Bu üç farklı müellifin ortaya koyduğu malumat, olay hakkındaki tarihsel veriler konusundaki bilgilerimize çok az şey eklemektedir. Ancak bunlar Taberî'nin metnini kontrol etmeye ve onu anlamamıza yardımcı olurlar. Ebu'l Ferec el-İsfahânî'nin Maqâtil et-Tâlibiyyin (ö.356/967) ile ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Büyük ölçüde Hüseyin ve yoldaşlarının ölümüyle ilgili hikâyelerin Taberî tarafından kullanılmış temel kaynakların farklı bir aktarım yoluyla doğrulanmasını sağlar.

Hüseyin hakkında tarih yazıcılığının üçüncü türü, İbn-i A'sem el-Kûfi'nin(314/926) olay hakkında verdiği malumatta ortaya çıkar. Bu neredeyse olağanüstü olaylar noktasında mübalağaya kaçılmış Hüseyin'in yiğitlik ve kahramanlığıyla ilgili menkıbevi bir edebiyattır. Benzer menkıbevi yazım Ebu Mihnefe atfedilen açıkça uydurulmuş olduğu görülen eserde de bulunmaktadır. Bu gelenek Hava-

rizmi tarafından “Maktel el-Hüseyin”de sürdürülmektedir. O burada genellikle İbn-i A’sem’in hikâyesini kullanır; yorum, açıklama ve ekler sağlar.

Taberî, Hüseyin hikâyesinde aşırı derecede Hişam b. Muhammed el-Kelbî’ye (ö.204/819-20) bel bağlamaktadır. Kelbî Ebu Mihnef’in (ö.157/774) çok detaylı versiyonunu bize sunmaktadır. Genel olarak burada kelime kelime Ebu Mihnef’in takip edildiği görülür ve çoğunlukla diğer tarihçilerdeki anlatıları teyit edici şahitlikle güvenilir olarak teyit edilir. Özellikle farklı bir aktarım yoluyla Ebu Mihnef’in arkasından gelen Belâzürîdir. İbnül-Kelbî buna Avâne b. El-Hakem’den (ö.147/764) parçalar ilave etmiştir. O ayrıca Şii Cabir b. Yezîd el-Cufî (ö.128/746) ve Şii Eşbah b. Nubatehin (ö.1. asır/7. asır) oğlu Kasım’dan bazı bilgiler vermektedir.

Taberî’nin kullandığı ikinci kaynak Şii Ammar b. Muaviye el-Duhni (ö.133/750-1) tarafından 5. Şii İmam Ebu Cafer Muhammed el-Bakır (114/732) b. Ali b. el-Hüseyin’e ait olduğu anlaşılan malumdur. Bu malumat ayrıca sadece küçük farklılıklarla Mes’ûdî tarafından da kullanılmaktadır. Açık bir şekilde bu, bu konudaki Muhammed el-Bakır’ın gerçek görüşü olarak sunulmaktadır. Bundan dolayı bu görüşün Şia tarafından kabul edilmesi gerekir. Onun kısa ve öz olan ana çerçevesi sadece küçük değişimlerle İbn-i Kelbî’nin versiyonuyla aynıdır.

Taberî bu iki versiyona Ebu’l-Huzeyl Hüseyin b. Abdurrahman’dan çok kısa bir özet, Ömer b. Sabbah’tan birkaç tamamlayıcı ayrıntı ekler. Bize, bu olay hakkında kesin kararlaştırılmış harmanlanmış bilgilere sahip olduğumuz şeklinde bir intibaya sahip olmamız istenmektedir. Bu izlenim bütünüyle doğru değildir. Taberî versiyonunun sunumu biraz daha dikkatle incelemeye uygundur. Bunu yapmak için hikâyeyi aşağıdaki bölümlere ayırmak elverişlidir:

1. Müslümanlar arasındaki önemli figürlerin Yezîd’e biat etmesi yoluyla Yezîd’in halifeliğini onaylama girişimi .

2. Kûfe'den Hüseyin'e mektuplar, İbn-i Ziyad'ın Kûfe valisi olarak atanması, Müslim b. Akil'in başarısızlıkla erken biten elçiliği.
3. Hüseyin'in Kerbela'ya seferi, Ömer b. Sad ile görüşmesi ve ölümü.
4. Hüseyin'in başına saygısızlık ve ailesinden geride kalanlara yapılan muamele.

Tüm kaynaklar Yezîd'in halifeliği döneminde Hüseyin, İbn-i Zübeyr ve İbn-i Ömer'in de içinde olduğu kişilerin biatını sağlama konusunda endişeli olduğunda hemfikirdir. Dineveri bu listeye Abdurrahman b. Ebi Bekir'i ekler. O çoktan vefat etmiş olduğundan bu açıkça yanlıştır. Bu öncü Müslümanların hepsinin babalarının meşhur sahabiler olduğu aşikârdır. Bütün bunlardan hareketle Taberî'nin bizde bırakmak istediği intiba, Yezîd'in onlardan beyat istemesinin son derece doğal olduğudur. Bu yüzden biz Taberî'nin hikâyesindeki intibayı terkettik ve sadece doğal olanı da Yezîd'in onların kendine biat etmesini istemiş olabilmesidir. Bununla birlikte bundan daha fazlasını da bizden bekleyebilirdi. Hem Belâzürî hem de İbn-i A'sem'e göre Muaviye, Hasan b. Ali ile yapmış olduğu antlaşmada daha sonrakinin tahttan çekilmesi konusunda anlaşmıştı. Ondan sonraki halifeye karar vermek için bir danışma konseyi (şûra) olmalıdır. Mamafih bunu Taberî'nin dillendiremediğini görüyoruz. Şûra Ömer tarafından halefi için yürürlüğe konulan kurumdu. Altı öncü Müslüman içlerinden birini halife olarak seçti. Bu nedenle Hüseyin, İbn-i Zübeyr ve İbn-i Ömer'in doğal olarak sonraki halife hakkında karar verecek olan bu gurubun arasında olmayı ümit etmiş olmaları doğaldır. Bu şûranın Yezîd'i seçmeyecekleri neredeyse kesindi. Yaşamının sonuna doğru benzer şeyleri yapmaya çabalamış görünen babasının yöntemini takip ederek, Yezîd'in yapmaya çalıştığı şey bu adamların biatını almak suretiyle şûrayı işlevsiz kılma çabasıydı.

Hüseyin ve İbn-i Zübeyr'in reaksiyonunu sunmada ya Taberî ya da İbn el-Kelbî, Ebu Mihnef'in iki rivayetini karıştırmışlardır. Birinci rivayetin ikinci yarısında Taberî ya da İbn-i Kelbî tarafından atlanan

kısım, Velid onların gelmelerini istediği zaman her iki kişinin Medine valisi Velid'i destekler görünmekten kaçındığı şeklindedir. Velid'in kendilerini niçin istediğinin sebebini sezerek Mekke'ye kaçıyorlar. Taberî versiyonunda ilk rivayetin başlangıcına eklenmiş olan Ebu Mihnef'in ikinci rivayeti, Hüseyin ve Velid arasındaki görüşmeyle ilgilidir. Taberî hem Belâzürî hem de Halife b. Hayyat'ın Basralı tarihçi Cüveyriyyah b. Esmâ'nın da (ö.173/789) içinde olduğu rivayetleri tamamen yok sayar. Burada İbn-i Zübeyir ve Hüseyin Velid'le birlikte toplantı yaptılar ve İbn-i Zübeyir ana sözcü idi. Taberî'nin versiyonundan ortaya çıkan bu seçme fotoğraftan hareketle söylemek gerekirse, mevcut malumatlar İbn-i Zübeyr'in aleyhine Hüseyin'in desteklendiğini göstermektedir.

Bütün kaynaklar, Küfelilerin kendilerine lider olarak gelmesi hususunda Hüseyin'e çağrıda bulduklarına dair hemfikirdir. Yine bütün kaynaklar Müslim b. Akil'in Kûfe'deki durumu kolaçan etmesi hususunda da hemfikirdir. Bu duruma Yezîd'in karşıt hamlesi, Ubeydullah'ı atamak olmuştur. Bunun için İbn-i Kelbi'nin rivayeti ya da Taberî'nin bu konuda verdiği bilgiler ana kaynağı (Ebu Mihnef) terk eder, Avâne b. el-Hakem'in rivayetini benimser. Bu rivayette Yezîd'in Ubeydullah'ı ataması onun Hıristiyan danışmanı Sarjun'un tavsiyesi sonucudur. Ki bunu Muaviye'nin önerisi olarak sunar. Açıktır ki Ubeydullah'ın atanması suçu Sarjun'un tavsiyesi ile irtibatlandırılmak suretiyle Yezîd'in daha sonra vuku bulacak olaylardan sorumlu tutulmamasının zemini hazırlanmış olmaktadır. Şaşırtıcı bir şekilde Muhammed el-Bakır'dan aktarılan olayla ilgili bu çok açık Şii anlatısı ya da perspektifi Ubeydullah'ın atanması bilgisini desteklemektedir. Mamafih bunun Hz. Hüseyin taraftarı birisinin kafa yorması beklenen başka birçok olaydan daha üzerinde detaylıca durması sebebiyle, zahirdeki kökeni-kaynağı itibariyle bu rivayet şüpheli gözükmemektedir. Müslim b. Akil'le ilgili Yezîd'in önerdiği üç seçeneği aktaran Avâne'dir: (a) ilki Müslim'i hapse atmak; (b) ikincisi onu öldürmek; (c) üçüncüsü onu sürgün etmek. Ubeydullah'ın onu öldürmeyi tercih etmiş olması gerçeği, bir şekilde

bu olaydaki Yezîd'in sorumluluğunu azaltmaya yönelik çabanın bir parçasıdır.

Basralı tarihçi Vehb b. Cerir (ö.207/822) Müslim'in öldürülmeden önce isyancıların lideri olarak Ubeydullah'ın emrine girdiği hakkında bilgiye sahiptir. Bu yolla Müslim tarafından gösterilen kahramanlık gözden düşürülmeye çalışılmaktadır. Bu tarihsel bilgi Taberî tarafından tamamen göz ardı edilmiştir.

Hüseyin'in Kûfe'ye yolculuğu ile ilgili Taberî'de aktarılan Ebu Mihnef'in anlatısı, Hüseyin'in yaptığı önemli konuşmalar ve mektuplarla ilgili çok ayrıntılı bilgiyi bize sağlar. Bunların önemi Hüseyin'in bu konuşmalarında ve mektuplarında kendisi ve apaçık Şii bir karakterde olan İmamet hakkında bir çeşit hak iddiasında bulunmasıdır. Bu kendi hikayesini diğer rivayetlerle birlikte harmanlayan Ebu Mihnef'ten önce bu olayların Şii bir versiyonunun olduğunu gösterir.

Bu hikâyenin tarihsel sunumunda bir diğer temel mesele, Hüseyin'in ölümünün sorumluluğudur. Ebu Mihnefe göre Kerbela'da Hüseyin'e karşı olan kuvvetlerin Ubeydullah tarafından görevlendirilmiş komutanı olan Ömer b. Sad'a Hüseyin'in üç seçenek sunduğu bu arada tarihçilerin fikir birliğidir. Bunlar, (a) Hüseyin geri dönmek istiyor. (b) bir sınır garnizonuna gitmek istiyor (c) O Yezîd'e gitmek ve elini onun eline koymak ve onun düşüncesini görmek istiyor. Gerçekten bunlar önerilmiş olsaydı o zaman Ubeydullah'ın görevi bitmiş olurdu. Onun yapmak zorunda olduğu yegane şey, Hüseyin'i Yezîd'e göndermekti. Mamafih Ubeydullah Hüseyin'in kendisine boyun eğmek zorunda olduğu konusunda ısrar etti. Bu Hüseyin için kabul edilebilecek bir şey değildi. O, takipçileri ve ailesi ölümü kabul etti. Buna göre Hüseyin'in ölümünün sorumlusu apaçık Ubeydullah'ın sorumluluğunda olup Yezîd de değildir. Bu versiyonun amacı orijinal bir şekilde sadece Hüseyin'in ölümündeki sorumluluğu Yezîd'den Ubeydullah'a aktarma amacı olabilir. Mamafih bu ayrıca Hüseyin'in imametine inanan kimselerin gerçekte Yezîdi halife olarak benimsediklerine dair kinâyelere(suçlama) sahiptir. Hüseyin Yezîd'in halifeliğini reddetmek demek olan tüm mis-

yonunu, terk etmeye gönüllü idi. Ebu Mihnef Hüseyin'in teklif ettiklerinin tümünün Medine'ye geri gitmek ya da Tanrının uçsuz bucaksız arzında başka bir yere gitmek olduğunu vurgulayan bir geleniğin olduğunu itiraf eder. Şii versiyonla uyum içinde olan bu görüşe rağmen, biz Şii İmam Muhammed el-Bakır'ın yine Şia'nın düşünceleriyle uyum içinde olmayan bu tavrı desteklediğine şahit olmaktadır.

Ölümünden sonra Hüseyin'in başına yapılan muamele Yezîd ya da Ubeydullah kimin daha çok sorumlu olduğu hakkındaki düşüncenin uzlaşmazlığına başka örnektir. Ebu Mihnef'in kendisi Hüseyin'in kafasındaki dişlere dürten kişinin hem Yezîd hem de Ubeydullah olduğunu gösteren rivayetler aktarmaktadır. Avâne'nin versiyonunda sağ kalan tutuklular Yezîd'e gönderildiği zaman Yezîd onlara iyi davranır ve şayet kendisi orada bulunsaydı Hüseyin'i asla öldürmeyeceğini açıklar. Avâne'nin rivayetinden elde ettiğimiz bu parçalardan Yezîd'den kaynaklanabilecek tüm sorumluluğu Ubeydullah'a aktardığı görülmektedir. Ebu Mihnef biat hakkında neşredilen hikâyede onların çok azının aynı tarzda neşredildiği görülen farklı versiyonları bize sağlar. Mamafih Taberî benzer keşmekeşliklerde ve Yezîd'in faaliyeti hakkında Muhammed el-Bâkır'ın hikâyesini belirleyici kılmayı başardı.

Hüseyin'in ölümünün Taberî versiyonundaki bu yorumlarına rağmen, Ebu Mihnef'in eserinin İbn-i Kelbî tashihli aktarımında hikâye tarzında bizdeki mevcut en detaylı versiyona sahip olmamız olgusunu ona borçluyuz. Kitapta, politik açıdan başarısız bir darbe teşebbüsü olan bu olaya tahsis edilen yer, genelde Müslümanlar hususi olarak da Şia için bu olayın önemini göstermektedir. Ki siyasi tarih dönemi içinde başarısız bir devrimdir. Hüseyin'in ölümü ya da şehitliği uzun bir süredir samimi Müslümanların vicdanını kanatan bir yaradır. Her şeye rağmen Hüseyin peygamberin torunu idi. Şia için bunun önemi çok daha derindir. Hüseyin onların gözünde eylemleriyle Müslümanlara örnek olan ve daima hatırlanması gereken kurtarıcı bir kahraman vazifesini görür.

Hüseyin'in ölümü hadisesi ile ilgili bölümden sonra Taberi, İbni Zübeyir'in Yezid'e muhalefetiyle ilgilenmektedir. Gerçekte O apaçık uygunsuz olan bu muhalefetin başlangıcının bir hikâyesini sunar. 60/680 yılı olaylarını anlatırken İbn-i Zübeyr'in kardeşi Amr b. el Zübeyr tarafından Mekke'de İbn-i Zübeyr'e yapılan bir saldırı hikâyesini verir. Şayet bu olay olduysa ya Hüseyin ayrılmadan önce olmuştur ya da Hüseyin ayrıldıktan hemen sonra olmuştur. Yaşanan bu hadisenin hoş karşılanmadığı ya da uygun bulunmadığı hususu, bu olayı eserinde ele alan ve Hüseyin'in ölümünden sonra gerçekleştiğini doğru bir şekilde tespit eden Belâzürî tarafından da desteklenmektedir. Taberî tarafından verilen bu hikâye bütünüyle Vâkıdî'ye dayanmaktadır. Bu olayın Taberî'nin anlatımındaki genel gidişatı Vâkıdî'yi de kapsayan daha geniş bir yelpazede kaynakları veren Belâzürî tarafından teyit edilmektedir.

Yezid'in İbni Zübeyir'i ikna etme teşebbüsleri ve Medine – Mekkelilerden onun otoritesini kabul edenler hakkında verilen açıklamalar Belâzürî tarafından aynı şekilde çok geniş bilgilerle desteklenmektedir. Aynısı, Harre savaşı ve Ka'be'ye mancınıkla saldırılması hadisesi ile ilgili bilgiler hakkında da geçerlidir. Bu olayda suçu komutanlar Müslim b. Ukbe ve Hüseyin b. Numayr el-Sekuni'ye yıkmak suretiyle Yezid'in İslam'a karşı suçlarını azaltmaya çalışan kaynaklarda aynı eğilim vardır.

Yapısal bir problem Taberî'nin kaynaklarını ele alış tarzından ortaya çıkar. Bu biati kabul eden İbn-i Zübeyr'in durumu ile ilgilidir. Belâzürî'de oldukça açıktır ki ; İbn-i Zübeyr bu vakitte bir şûra olacağı şartıyla biatı kabul etmektedir. Taberî hiçbir şekilde bundan söz etmez. Bir kez daha Belâzürî tarafından verilenle aynı olan bir rivayette, o kasden İbn-i Zübeyr'in insanlardan biat alırkenki açıklamasındaki "bir şûra şartıyla" kelimelerini göz ardı ediyor. Gerçekte Şûra yalnızca bir kez ifade ediliyor. Ve daha sonra belki de kazara Mekkelilerden bahsederken onların şûranın yerinde bir görüş olduğuna inandıklarını söylerken zikrediyor.

Bu atlamının niçin yer aldığıın cevabı henüz verilmemiştir.

Arapça metinlerde Hasan ve Hüseyin isimleri bazan el- takısıyla bazan da takısız verilmektedir. El-Hüseyin için genelde el- takısıyla kullanılması daha alışıl gelmiştir. Bazı rivayetlerde el- takısı aşığıl ayıcı sebeplerden apaçık noksan bırakılmıştır, bazılarında değıl. Aslında ben Arapçasını takip ettim. Nerede el-Hüseyin olarak el- ile geçmişse ben onu öyle yazdım. Nerde de geçmemişse ben de el-i dâhil etmedim. Kuran'dan alıntılarda bir ayet için iki farklı numara verilen yerlerde ilki resmi Mısır baskısı, ikincisi de Flügel'in metnidir.

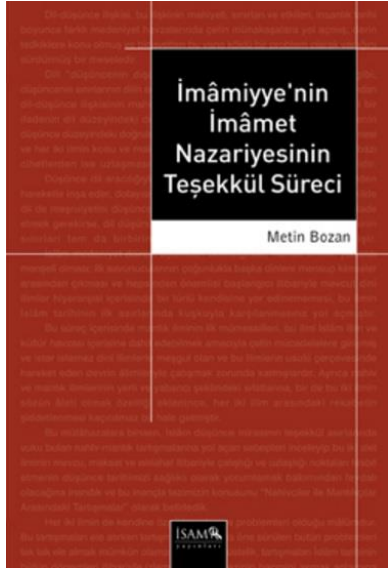
Eski meslektaşlarım Dr. Abdurrahim Ali ve Dr. Ferid el-Seyyale çeviriyi kontroldeki yardımları için teşekkür etmek istiyorum. Yine yardımı ve tavsiyesi için Dr. Carole Hillenbrand'a da teşekkür borçluyum. Ayrıca zor bir el yazısını daktilo etmedeki yardımları için bayan May O'Donnell ve Irene Crawford hanımefendiye teşekkür etmem gerekiyor. Mamafih tercümedeki eksikliklerin sorumluluğı bana aittir.

İMÂMİYYE’NİN İMAMET NAZARİYESİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Metin BOZAN

İSAM Yayınları, İstanbul 2009, 272 s.

Harun TÜRKOĞLU*



Çalışma aslında Ankara Üniversitesi’nde Prof. Dr. Hasan Onat danışmanlığında “İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci” başlığıyla 2004 yılında tamamlanmış bir doktora çalışmasıdır. Eser İsam yayınları tarafından 2009 yılında kitap olarak basılmıştır.

Çalışmada, İmâmiyye’nin imamet nazariyesinin teşekkül sürecini aydınlatma amaçlanmaktadır. Araştırmada Hz. Peygamberin vefatından itibaren imamet nazariyesinin ana unsurlarıyla tamamlanmış olduğu

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Research assistant, Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sects, Canakkale/Turkey. (hturkoglu@comu.edu.tr)

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
07.06.2016	20.06.2016	30.06.2016
DOI	http://dx.doi.org/10.18403/emakalat.22893	

zaman dilimi tahlil edilmeye gayret edilmektedir. Ana unsurlardan kasıt, nass ve tayinle atanmış masum ve efdâl on iki imamın varlığına inanan ve on ikinci imamın kâim mehdi olduğunu savunan el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye adında bir fırkanın varlığından söz edildiği ilk zaman dilimidir. Öte yandan araştırmada konuyla ilgili sosyal ve siyasal ilişkilere başta imamlar olmak üzere kişilerin hayatına imamet nazariyesinin oluşumuyla münasebetleri çerçevesinde değinilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada İmâmiyye mezhebiyle ilgili olması hasebiyle, çalışmanın amacını teşkil eden temel fikirlerin tespitinde İmâmî kaynakların kullanılmasını öncelik verilmiştir. Bu bağlamda İmâmiyye'nin öncüleri kabul edilenlerin fikirleri ve daha sonra imamet nazariyesine eklenen unsurlara öncelikle İmâmî kaynaklardan referans gösterilmesine dikkat edilmiştir.

Rivayetlerde ileri sürülen tarihi iddialar ve fikirler olduğu gibi alınmayıp "menkulde ma'kul olması" göz önünde bulundurulmuş, üzerinde derinleşilerek, geçmişte bırakmaları gereken izler araştırılmaya gayret edilmiştir. Bunların zaman-mekan-imkan açısından ele alınarak "fikir-hadise irtibatı" çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Eser giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Yazar, giriş bölümünde kaynaklar ve çalışmanın metodu hakkında bilgi vermiş, kavramların tespiti noktasında İmâmî olarak isimlendirilen ana bünyeyi ifade için kullanılan kavramlar olan Şîa, Râfıza, İmâmiyye, Kat'iyye ve İsnâaşeriyye kavramlarını ortaya çıkışı ve ilk kullanılışları bağlamında ele almaktadır.

Daha sonra ilk ilk Şîi fikirlerden sayılan Tevellî ve Teberri, Meh-dilik, Vâsilik ve gizli ilim fikirlerinin ortaya çıkış süreçleri hakkında bilgi vermektedir.

Birinci bölümde, Ca'fer es-Sâdık ve Musa el-Kâzım'ın ilmi faaliyetleri ve siyasetle olan münasebetleri ortaya konmuş; Ca'fer es-Sâdık'ın, İmâmiyye'nin öncüleri kabul edilen öğrencilerle ilişkileri

değerlendirilmiştir. Bu münasebetlerden anlaşılmaktadır ki; Ca'fer es-Sâdık ve Musa el-Kâzım'ın şahsında İmâmiyye'nin kabul ettiği gibi itaati farz, bütün ilimleri bilen mutlak doğru bilgi sahibi masum bir imam portresi çıkmamaktadır. Daha sonra Ca'fer es-Sâdık'ın şahsı etrafındaki bir takım iddalar ve bu iddialara İmam'ın verdiği tepkilerden söz edilmektedir. Ca'fer es-Sâdık ile ilgili rivayetlere bakıldığında, bir yanda Medine'de siyasetten uzak bir şekilde hayat sürüp ilmi faaliyetlerle meşgul olan bir Ca'fer es-Sâdık; diğer yanda ise aşırıya kaçıp insanüstü niteliklerin izafe edildiği bir Ca'fer es-Sâdık portresi mevcuttur.

Yazar bu bölümde Ca'fer es-Sâdık döneminde İmâmet nazariyesinin ana unsurları olan on iki imam anlayışının olduğu, bunların nass ve tayinle belirlendiği ve bu imamların mutlak doğru bilgi sahibi masum imamlar olduğuna dair bir inanışın henüz var olmadığından bahsetmektedir. Yazara göre Nass ve Tayin düşüncesi hata ve yanılmadan arınmış masum, doğru bilgiyle donatılmış üstün yeteneklere sahip bir imamın Allah tarafından atanması iddiasına dayanmaktadır. Nass ve Tayin düşüncesini ortaya çıkaran ve onu besleyen en önemli unsur efdaliyet düşüncesidir. Hz. Peygamberden sonra hilafete kimin en layık olduğu ve bu arayış içinde efdal olanı kimin belirleyeceği hususu gündeme gelmiştir.

Nass ve Tayin fikrini ilk ortaya atan kişinin Ca'fer es-Sâdık çevresinden geldiği bilinen Hişam b. Hakem olduğu ileri sürülmektedir. Onun imametle ilgili bir kitap yazdığı ve döneminin imamet tartışmalarına katıldığı belirtilmektedir. Hişam b. Hakem, akli deliller kullanarak Allah'ın insanları imamsız bırakmaması gerektiğini kanıtlamaya çalışır. İmama niçin ihtiyaç duyulur? Sorusuna "zorunluluk" cevabını veren Hişam b. Hakem, aslında Mu'tezile'nin lütuf nazariyesinin bir benzerini imamet gerekliliğini ispatta kullanmaktadır.

İkinci bölümde, İmâmiyye'nin öncüleri arasında ortaya çıkan ayrılıklar ve Kat'iyye'nin merkeze oturması başlığı altında, Ali er-Rızâ,

Hasan el-Askerî'nin imametinin temellendirilmesi, kendi dönemlerinde Kat'iler'le olan münasebetlerine yer verilmektedir.

Üçüncü bölümde, İsnâaşeriyye'nin ortaya çıkışı ve imamet nazariyesinin tamamlanma süreci ele alınmaktadır. Hasan el-Askerî'nin kâim mehdi olduğunu ileri sürenlerden ve Hasan el-Askerî'nin kardeşleri etrafında şekillenen bir takım kurgulardan bahsedilmektedir. Ayrıca Hasan el-Askerî'nin bir çocuğu olup olmaması hakkında cereyen eden tartışmalar ve bu tartışma sahiplerinin iddialarını delillendirme çabalarına yer verilmektedir.

Sonuç bölümünde yazar, İmâmiyye'nin imameti Hz. Peygamber dönemiyle irtibatlandırma şeklindeki iddiasının, tarihi geriye işleterek kendini en meşru kaynağa dayandırma çabasının tipik bir örneği olduğundan, hicri I. Asrın son çeyreğine kadar bırakın İmamî bir farklılaşmayı; genel anlamda bir Şii farklılaşmadan dahi söz etmenin mümkün gözükmediğine vurgu yapmaktadır. Bütün bu iddiaların üstüne İmamî farklılaşmanın ilk nüveleri hicri II. Asrın ortalarından itibaren görüldüğü ifade edilebilir.

İmamiyye'nin ve onun imamet nazariyesinin teşekkül süreci, imam sayısının on iki ile dondurulması ile tamamlanmış gözükmektedir. Nazariyenin oluşum sürecinde Ca'fer es-Sâdık medresesi önemli bir payeye sahiptir. İmamî imâmet nazariyesinin oluşum süreci Musa el-Kâzım döneminde başlamış, on birinci imam kabul edilen Hasan el-Askerî'nin ölümünden önce hememn hemen tamamlanmış gibidir. Ancak nazariyenin mevcut haline en yakın şekle bürünmesi söz konusu imamın ardından yaklaşık olarak bir asırlık süre zarfında gerçekleşmiştir. İmâmîlerin imâmet nazariyesini temellendirmek için akli metodlar kullanmış oldukları görülmektedir.

İmâmîler, Nass ve Tayin görüşlerini temellendirirken İlahi iradeye uygun bir şekilde toplumun yönetilmesi ve ümmetin ayrılığa düşmemesi için mutlak doğru bilgi sahibi masum bir imama itaatin gerekliliğini ileri sürmektedirler. Oysa Ca'fer es-Sâdık'tan sonraki-

rin ciddi bir donanıma sahip olduklarını söylemek güç gözükmektedir. İmâmiyye'nin öncülerinin fikirlerine bakıldığında ise “mutlak doğru bilgi sahibi masum bir imama itaat” farz olmasına rağmen gerek kendi aralarında gerekse İmamlarla birçok meselede fikir ayrılığına düştükleri ve tartıştıkları görülmektedir. Yazar özetle, Ca'fer es-Sâdık sonrası oluşmaya başlayan imâmet nazariyesinin, büyük ölçüde imamlara rağmen imamların yaşadığı dönemde teşekkül ettiği, ana unsurlarıyla kurumsallaşmanın ise ancak hicri IV. Asrın sonlarına doğru tamamlanmış olduğunu ifade etmektedir.

